

ПЛАТОН

ТОМ

IV



ΑΚΑΔΕΜΙΑ



ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
ТВОРЕНИЙ

ПЛАТОНА

В 15 ТОМАХ

НОВЫЙ ПЕРЕВОД ПОД РЕ-
ДАКЦИЕЙ Э.А. РАДЛОВА

ACADEMIA

ЛЕНИНГРАД

1929

**ТВОРЕНИЯ
ПЛАТОНА**



ТОМ
IV

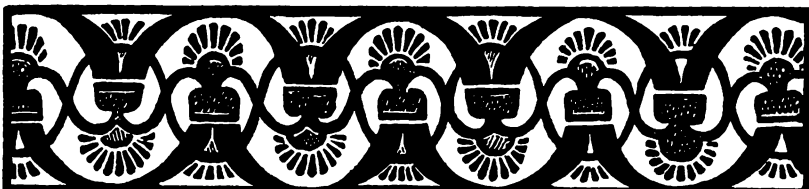
ПАРМЕНИД
ФИЛЕБ

ACADEMIA

ЛЕНИНГРАД
1929

Π Λ Α Τ Ω Ν
ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ
Φ Ι Λ Η Β Ο Σ

Настоящее издание отпечатано в Типографии
Академии Наук СССР. В. О., 9 линия 12.
Тираж 1600 экз. Ленинградский Областлит
№ 22531.



ПАРМЕНИД

Перевод Н. Томасова



ВВЕДЕНИЕ

I

„Парменид“ — знаменитейший, по словам Гегеля, диалог Платона, — представляет много спорного и прямо таки загадочного. Вопрос о подлинности и времени написания, который ставился и ставится относительно всех диалогов Платона, относится и к Пармениду, при чем он представляет совершенно своеобразные трудности, но в совершенно исключительном положении находится вопрос о смысле этого произведения. В связи с решением этого вопроса в известной степени находятся и остальные.

Что касается вопроса о подлинности Парменида, то большинство исследователей решают его в положительном смысле, вопреки мнению Зохера, Ибервега, Гюн (Huit) и некоторых других. В числе доводов, выдвигаемых в пользу отрицательного решения, два заслуживают особого внимания. Во-первых, Аристотель ни разу не упоминает „Парменида“ в числе сочинений Платона, как он это делает по отношению других диалогов, и, во-вторых, в „Пармениде“ содержится критика, и весьма основательная, учения об идеях. Однако оба довода не имеют решающего значения. Аристотель хотя и не упоминает о „Пармениде“, но у него встречаются весьма ясные намеки на его содержание, и его критика платоновского учения, повидимому, имеет в виду ту форму, которая находится именно в „Пармениде“. Станным, конечно, может показаться, что Платон критикует собственное учение, но вопрос именно в том, изложено ли в „Пармениде“ учение об идеях в той форме, в какой Платон считал его истинным. Учение вложено в уста юного Сократа, и возражения Парменида относятся не только к учению об идеях, а ко всякому дуализму вообще; если разделить (умственно) бытие на две различные части, ничего общего между собой неимеющие, то, конечно, никакими способами не найти связи между этими частями. Само собой разумеется, что Платон это ясно сознавал и считал, что к его учению об идеях эта критика относиться не может. В конце концов, вопрос о подлинности зависит от того, какой смысл и цель мы приписываем диалогу. Мы считаем диалог подлинным в особенности потому, что древние писатели не отрицали его подлинности, а некоторые, например неоплатоники, считали его важнейшим произведением Платона.

Вслед за вопросом о подлинности возникает другой, а именно — о времени написания диалога. В этом вопросе трудно прийти к бесспорному решению;

наиболее вероятным — за какое решение и стоит большинство исследователей — следует признать, что диалог принадлежит к довольно позднему, во всяком случае после-мегарскому, периоду развития Платона¹. В начале „Феэтета“ есть указание, которое, как кажется, можно отнести к „Пармениду“, следовательно, Парменид написан ранее „Феэтета“, и по всей вероятности, непосредственно ему предшествовал. Исследования языка платоновских диалогов, начатое Кемпбелем, Лютославским и др., подтверждает предположение о позднем его написании. Порядок написания диалогов можно установить следующий: „Парменид“, „Феэтет“, „Софист“, „Политик“ и „Филеб“, „Тимей“, „Кратил“ и „Законы“. Почти все исследователи согласны с тем, что „Парменид“ написан после пребывания Платона в Мегаре, где он вел, конечно, беседу с различными представителями элеатской философии. Наконец, можно привести еще и формальный довод в пользу позднего написания „Парменида“, а именно характер диалога. В „Пире“, „Федоне“, в „Государстве“ и в некоторых других произведениях Платона мы имеем дело с настоящей диалогической формой, т. е. в беседе высказываются различные мнения различных лиц, при чем *du choc des opinions jaillit la vérité*; в „Тимее“ и „Законах“ — старческих произведениях Платона — хотя и сохранена форма диалога, но она вовсе не требуется содержанием, ибо в них излагаются очень последовательно воззрения одного лица. В „Пармениде“ диалог, повидимому, ведется очень живо — я имею в виду вторую часть диалога — в действительности же никакого собеседования нет, и уже Гегель совершенно правильно заметил, что вряд ли можно найти такого безличного собеседника, каким является юный Аристотель, и который настолько ступшевывался бы перед Парменидом, что не представил ни одного возражения на хитросплетения старого философа.

Некоторую загадочность „Парменид“ представляет и в смысле выведенных в диалоге действующих лиц. Юный Сократ представлен беседующим с Парменидом, которому, по словам Платона, 65 лет; встреча их возможна, ибо Парменид, по словам Диогена Лаэртского, „процветал“ около 504 г., а Сократ родился в 469. Но об этой встрече говорит один лишь Платон; она могла быть и его вымыслом. Во всяком случае, Сократ был в это время совсем юным, а Аристотелю было не более 11—12 лет. Правда, его ответы не обличают большого ума, но все же, повидимому, предполагают понимание доказательств. Допустим, что греки очень рано развивались умственно и физически, все же, невероятно, чтобы 10-летний мальчик понял речи Парменида, которые кажутся непонятными убежденным сединой старцам в роде Вилламовица-Меллендорфа. Непонятно, почему Платон остановился на Аристотеле, бывшем впоследствии одним из 30 тиранов в Афинах. Наконец психологически невозможно, чтобы такую сложную беседу, какую представляет „Парменид“, Антифонт запомнил со слов Пифодора и пересказал ее по истечении значительного времени.

¹ Шлейермахер в этом отношении исключение, он считает „Парменида“ юношеским диалогом, при чем любопытно, что в доказательство этого он ссылается на язык диалога; Кэмпбель и Лютославский на основании языка делают обратное заключение; Шлейермахер имел в виду синтаксис, т. е. стиль диалога, а Кемпбель — отсутствие или присутствие некоторых частиц речи.

Однако, все вышеупомянутые трудности кажутся пустыми по сравнению с основной — о смысле и цели диалога. Этот диалог кончается, по видимому, безрезультатно, как это, например, думал Гегель, и только тщательное изучение этого произведения показывает, что он построен с большим искусством, чрезвычайно стройно и оканчивается потому, что предмет исследования исчерпан после всестороннего рассмотрения. Но даже самое внимательное исследование не дает возможности определить с полной достоверностью цель и смысл диалога, хотя нужно признать, что исследования, посвященные разъяснению „Парменида“, действительно несколько подвинули понимание этого трудного произведения. Все же и теперь еще не приходится удивляться, что относительно него высказываются прямо противоположные взгляды; в то время как одни думают, что в нем сокрыты сокровеннейшие глубины платоновской теологии, другие напротив уверены, что читатель найдет в нем лишь игру понятий, не имеющую никакого значения. Первое мнение защищали в древности неоплатоники — Плотин, Прокл, Ямвлих¹ и др. Прокл в своей теологии придерживается довольно близко „Парменида“, сверх того он написал обширный комментарий на „Парменида“, дошедший до нас в неполном виде. В эпоху Возрождения Марсилиус Фичин, переводчик Платона, держался того же мнения, а в новое время Гегель высоко ценил „Парменида“. Гегель не сомневался, что диалог принадлежит Платону и что в нем изложена платоновская, а не элеатская диалектика, хотя он в то же время считал, что диалог кончается безрезультатно. И Штейнгарт, написавший обширное предисловие к „Пармениду“ в переводе Миллера, точно так же придает диалогу громадное значение. С другой стороны, Тидеман, Аст, Зохер, Гюи, а также историк Грот, Т. Гомперц и Вилламовиц-Меллендорф отрицательно относятся к „Пармениду“ (т. е. ко второй части его).

Если нельзя соглашаться с преувеличением значения „Парменида“, какое мы видим, например, у Прокла, то еще менее можно согласиться с противоположным мнением, отрицающим всякое значение за диалогом, ибо как бы мы ни смотрели на него, во всяком случае мы в нем имеем превосходный образец диалектического развития понятий, которым пользовались элеаты и который в несколько видоизмененном виде применял и Платон. Этот метод у Платона состоял в том, что какое либо положение принимается гипотетически и из него выводятся все следствия, а потом то же самое делается с противоречащей формой того же положения. Иногда этот метод не приводит к положительным результатам, поэтому то Гегель, имея в виду „Парменида“, противопоставлял свой метод платоновскому, называя последний отрицательно разумной формой диалектики, а свой — положительно разумной. Однако, невероятно, чтобы Платон потратил столько усилий на анализ понятий только для того, чтобы дать образец элеатской или даже своей собственной диалектики. Весьма вероятно, что в самом содержании диалога есть нечто, что Платон ценил и ради чего он произвел этот анализ.

¹ Ямвлих говорит, что вся философия Платона содержится в двух диалогах — в „Пармениде“ и в „Тимее“.

II

Мы уже сказали, что диалог построен чрезвычайно правильно. Он распадается на две неравные по объему части: в первой части (главы 1—9) — два подразделения; в первом юный Сократ беседует с Зеноном; во втором Сократ беседует с Парменидом. Вторая часть (глава 10 до конца) точно так же распадается на два подразделения; в обоих беседу ведет Парменид с юным Аристотелем. Первое подразделение имеет положительный характер, т. е. предполагает существование единого, второе — отрицательный, т. е. предполагает его несуществование. Каждое из этих подразделений включает в себе по четыре отдела, следовательно, в речи Парменида 8 отделов, а всего в диалоге, считая с первой частью, — десять. Эти 8 отделов были указаны еще Проклом.

В беседе с Зеноном Сократ показывает, что Зенон, опровергая множественность в чувственном мире, взял на себя лишь легкую задачу; он проявил бы большее искусство, если бы доказал, что и в идеальном мире понятий существуют такие же противоречия, что сходство и различие, равенство и неравенство могут существовать одновременно в одном и том же понятии, но этого Зенон не сделал.

В диспуте с Парменидом Сократ оказывается побежденным, в то время как в предшествующем состязании он победил Зенона. На вопрос Парменида, идеи чего устанавливает Сократ, этот последний говорит, что полагает идеи отдельных предметов, но не решает установить их для индивидуальных, в особенности не имеющих значения предметов. За это Парменид упрекает Сократа в том, что он, по молодости, не доводит своей мысли до конца. И действительно, учение об идеях становится понятным только в том случае, если признать, что истинная сущность реальности есть идея, т. е., что все существующее идеально. Если же разделить бытие на две половины, на реальную и идеальную, то возникает вопрос, как представить себе участие идеального мира в реальном. Эту связь двух частей нельзя объяснить ни „участием“, ни „подражанием“. Парменид указывает два главных довода против учения об идеях:— а) Для того чтобы понять возможность участия единой идеи в множественности реальных вещей, исключающих единство, необходимо представить себе посредствующую идею, а между этой посредствующей идеей и реальной множественностью — новую посредствующую идею и так до бесконечности. Этот аргумент сохраняет свою силу и в том случае, если рассматривать идеи как мысли. Это опровержение учения Платона приводит и Аристотель, и оно называется у него *τρίτος ἀνθρώπος*). б) Но еще более серьезным кажется Пармениду другой довод. Парменид находит, что познание возможно либо как познание только отношений между идеями, либо как познание только отношений между реальными предметами, но нельзя найти моста в познании, который вел бы от идеальной сферы в реальную. Оказалось бы, что и для бога познание реальности — есть невозможность. Уничтожив таким образом учение об идеях, — ибо Сократ не умеет защитить этого учения, — Парменид все таки, довольно неожиданно, заявляет, что без признания идей познание невозможно. Отсюда ясно, что опровержения Парменида касаются лишь определенного понимания учения об идеях, т. е. именно того, которое выразил Сократ.

Вторая часть диалога, состоящая, как сказано, из 8 отделов, представляет диалектический всесторонний анализ учения об едином.

Начнем с четырех отделов первой, положительной части.

1) В первом отделе (глава 10—12) рассматривается единое само по себе, независимо от каких бы то ни было определений, за исключением одного — неделимости, отсюда выводится, что единое не есть целое, ибо целое состоит из частей, что оно бесконечно, бесформенно, не занимает определенного места, не находится ни в движении и ни в покое и т. д. Итак, единому не принадлежат никакие определения; про него нельзя сказать даже, что оно существует и познаваемо. Чистое бытие есть нечто равное небытию. Здесь мы имеем начало Гегелевской Логики. Все эти отрицания вложены в уста Парменида, хотя они и несогласны с элеатским учением

Во втором отделе (глава 13—20), наиболее обширном и важном, единое берется как существующее, следовательно, не лишенное признака существования; оно состоит как бы из двух частей — единого и бытия, но так как эти части составляют одно целое, то и в каждой из них мы должны предположить эти же части, и в каждой из этих частей деления все новые и новые части и так до бесконечности, т. е. единое рождает из себя множественность. В это выведение множественности из единого Парменид вплетает и рождение числа: так как единое и бытие представляют двойственность, а бытие есть нечто иное, чем единое, то к этому понятию двойственности присоединяется еще и третье, т. е. понятие небытия (иного). Таким образом найдены в единстве двойственности и тричности — элементы всех чисел и их комбинаций.

Итак, единое состоит из безграничного множества частей, но как единство частей оно должно мыслиться ограниченным, имеющим начало, средину и конец. Как единство оно вечно покоится, равно себе самому и подобно себе, но как множественность — оно вечно движется отлично от себя и не подобно себе. Далее, единое соприкасается само с собой, т. е. образует непрерывный ряд частей, но со стороны множественности оно не соприкасается ни с собой, ни с чем либо иным. Единое не может быть большим или меньшим, т. е. понятия границы и меры не приложимы к единому, но как множественность оно обладает этими свойствами. Единое точно так же вне времени, как оно вне пространственных определений, но поскольку оно бытие и множественность — эти определения свойственны ему. Итак, если из первого отдела речи Парменида, построенного на допущении, что единое лишено каких бы то ни было определений, вытекает, что единого нет и оно непознаваемо, то из второго отдела, построенного на допущении, что единому присущ признак существования, вытекает, что ему присущ целый ряд взаимно противоречащих определений. К этому основному анализу понятия существующего единого во втором отделе добавлено дополнение, долженствующее как бы найти примирение противоречивых определений, к которым пришла мысль во втором отделе. Парменид находит примирение между бытием и небытием, единством и множественностью (т. е. миром явлений) в понятии становления, совершенно так как Гегель в своей Логике примиряет бытие и небытие. Парменид очень тонко и правильно отметил, что в понятие становления мы по необходимости включаем понятие внезапности или понятие „вдруг“, ибо хотя становление совершается

во времени и представляет как бы непрерывную временную линию, но в действительности она состоит из бесчисленного множества безвременных моментов.

Третий отдел (глава 22) рассматривает понятие другого или множества при предположении существования единого (как оно рассматривается во втором отделе), при чем все противоречивые определения единого, отмеченные во втором отделе, переносятся здесь на другое или множественность. Объединение множественности с единым совершается здесь путем понятия целого, предполагаемого частями, а так как каждая часть сама представляет некоторое целое, то это целое представлено отношением единичного к общему. Наконец, единство и множество объединяются еще границею и мерою.

В четвертом отделе (глава 23) доказывается невозможность существования множественности при предположении единого лишнего определений как оно рассматривается в первом отделе). Множественность, будучи противоположной единству, не может иметь частей, так как часть предполагает целое, т. е. единство.

2) Четыре отдела второй половины речи Парменида исходят из предположения, что единого не существует.

Пятый отдел, т. е. первый отдел второй половины беседы Парменида с Аристотелем, находящийся в 24-й главе, исходит из предположения, что единого не существует. Платон различает здесь две формы небытия — относительную и безусловную. Выражение „единое не существует“ не отнимает у единого всякое бытие, ибо в таком случае его нельзя было бы мыслить, как подлежащее, которому приписывается признак несуществования. Если же ему приписывается некоторая форма бытия, то мы в состоянии различить единое от другого, признать его тождественным себе и т. д., т. е. и несуществующему единству приписываются все те признаки, которые присущи существующему единому. Но если всякое бытие есть в то же время и небытие, а небытие и бытие, то, поскольку единому присущи эти два признака, ему же необходимо приписать и становление, которое не есть возникновение из ничего, а лишь замена некоторых качеств другими. Точно так же и уничтожение не имеет безусловного значения.

Шестой отдел, занимающий 25-ю главу, рассматривает предположение безотносительного небытия единого, при котором все определения, приписанные относительному небытию, вновь отнимаются. Такое небытие непредставимо и непознаваемо, ему даже не могут быть приписаны сказуемые, принадлежащие относительному небытию, выражаемые словами „того“ и „этого“. Таким образом шестой отдел соответствует первому, который тоже приходит к непознаваемости бытия, как шестой к непознаваемости небытия.

Седьмой отдел, помещенный в 26-й главе, рассматривает вопрос о другом или множественности при допущении, что единого не существует относительно. Результат этого рассмотрения состоит в том, что без единого невозможно бытие, а лишь видимость его, ибо многое вне всякого единства может представлять только хаотическую массу элементов, из коих каждый не представляет ничего целого или единого: они кажутся то большими, то меньшими, и каждая мельчайшая частица в то же время бесконечно велика и, на-

оборот, каждая величайшая — бесконечно мала. Все эти элементы представляют хаотическую массу. В этой критике Демокритовского учения об элементах Платон возвращается к тому, что он сказал в третьем отделе.

Восьмой отдел рассматривает вопрос о другом при допущении, что единого не существует абсолютно. Помещенный в 27-й главе, он уничтожает и эту видимость бытия, ибо и видимость невозможна без того, чего она есть видимость т. е. без целого. Без единства невозможно и познание; невозможно ни знание, ни мнение, ни восприятие. Таким образом и отрицательный путь приводит к необходимости единого.

В заключение перечисляются все противоречия, указанные в речи Парменида: их насчитывается здесь шестнадцать.

Таким образом может показаться, что диалог кончается совершенно безрезультатно.

III

Таково содержание этого диалога, в котором очень много тонких мыслей и доказательств, наряду с софизмами. В основе софистических доказательств лежит смешение понятий отношения с понятиями, отражающими действительные свойства предметов: так, например, понятия равного и неравного, большего или меньшего не имеет самостоятельного бытия, а получает его лишь в сравнении или сопоставлении друг с другом, между тем Парменид в своей беседе рассматривает их как твердые свойства вещей. Точно так же бытие или существование рассматривается как самостоятельный признак единого, в то время как бытие вовсе не есть признак, как это показал Кант в знаменитом примере о 100 талерах, а „eine Position“, как он его назвал. Но в содержании диалога столько положительного, что он, независимо от софизмов, заслуживает самого внимательного изучения; да и самые софизмы представляют значительный интерес.

Что же хотел сказать своим произведением Платон? Вполне основательная критика учения об идеях кончается все же признанием, — выраженным, впрочем, в виде простого утверждения, без оправдания его, — что без идей познание вообще невозможно. Вполне основательный анализ понятия единого, показывающий, что понятие единого есть необходимое понятие, кончается все же признанием, что единое, как его признавали элеаты, бесполезно, если не предполагать множества. Отсюда ясно, что этот диалог не преследует цели опровержения учения об идеях, как он не стремится и оправдать элеатское учение об едином, и наоборот его нельзя рассматривать как попытку доказать учение об идеях или опровергнуть элеатское учение,¹ ибо в нем не дано выхода из затруднений, указанных Парменидом в Сократовском учении, и слишком ясно показаны недочеты элеатского учения.

¹ Raeder полагает, что Платон сводит счеты в „Пармениде“ с элеатским учением.

Точно так же мало вероятно, чтобы Платон хотел только дать образчик диалектического развития понятий; против этого предположения говорит то, что в диалоге слишком много исторических намеков на атомистику Демокрита, на элеатскую, пифагорийскую и гераклитовскую философию. Правда, Парменид нигде не называет представителей этих учений, но этого совершенно и не требуется. Кроме исторических указаний, самый анализ отвлеченных понятий представляет не только методическое упражнение, но имеет и положительное значение.

Посмотрим, что ценного можно найти в попытках объяснения „Парменида“; мы остановимся, конечно, лишь на тех писателях, мнения которых нам кажутся особенно ценными.

Гегель в своей „Истории философии“ и в „Логике“ довольно много говорит о „Пармениде“. Об его воззрениях на „Парменида“ мы уже раньше упоминали, теперь отметим только, что, пожалуй, Гегель и его школа (как например Штейнгарт) сделали для разъяснения этого диалога больше, чем какое либо иное направление, и это очень понятно: нужно иметь вкус к диалектике и любовь к метафизике, чтобы углубиться в „Парменида“. Неудивительно, что люди, склонные к позитивизму и точной науке, как например историк Грот, склонный к юмовскому позитивизму Т. Гомперц или филолог Вилламовиц-Меллендорф, относились враждебно или равнодушно к речи Парменида; более удивительно то, что Пико де ла Мирандола относился так же к этому диалогу, считая, что он представляет лишь фокусничество; удивительно потому, что его собственные произведения отнюдь не отличаются большой ясностью. Все гегельянцы видели в „Пармениде“ больше, чем в словах его содержится, т. е. искали в нем некоторый сокровенный смысл, хотя они, конечно, и не шли так далеко, как Прокл и другие неоплатоники. Так, Куно Фишер восторгается „Парменидом“, а Целлер находит, что вторая часть диалога разрешает затруднения, указанные в первой [Platonische Studien]. Целлер видит цель диалога в выяснении правильного взгляда на идеи, как единство в множественности мира явлений и в оправдании таким образом диалектически учения об идеях.¹

Очень много сделал для выяснения конструкции диалога Штейнгарт (Лейпциг 1852). Штейнгарт находит, что цель диалога состоит в том, чтобы приучить читателя к более строгому мышлению и к выяснению основных простейших понятий. Платон будто бы излагает элеатское учение в более совершенном виде, чем сами элеаты, но он видит и слабые стороны этого учения. Элеатское учение состояло из двух основных положений, а именно: истинное бытие едино и вечно и познание должно соответствовать своему предмету. Основная мысль диалога и есть соединение этих двух положений, т. е. доказательство, что единство есть основа бытия и мысли. В этом и заключается основа учения об идеях. Самый метод диалога вовсе не желает быть образцом совершенства и описывает лишь постепенное образование мыслителя.

¹ Более подробные сведения об этой литературе можно найти в издании „Парменида“, сделанном Шталбаумом, у Susemihls'a „Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie“ и у Raeder'a „Plato's Philosophische Entwicklung“. Lpz. 1905.

Остановимся еще на Наторпе (Platóns Ideenlehre), который дает подробный анализ „Парменида“, при чем отдельные части диалога и связь их между собой объяснены очень удачно, общее же толкование согласно по существу с Целлеровским. Наторп полагает, что диалог посвящен разъяснению истинного понимания учения об идеях и направлен против ложного понимания, представленного в речах Сократа. Наторп считает ложным платонизмом учение об объективном, т. е. реальном существовании идей, по мнению Наторпа, Платон будто бы смотрел на идеи как на метод конструкции опыта. Вторая часть диалога, т. е. речь Парменида, является, по мнению Наторпа, высказанному ранее его Шлейермахером, ответом на вызов Сократа. Сократ сказал: неудивительно, что предметы принимают противоположные свойства, удивительно было бы, если б тоже самое произошло с идеями. Вот Парменид и показывает Сократу, что именно это случается и с понятиями. Из этих двух мыслей Наторпа вторая совершенно правильна, с первой же вряд ли можно согласиться. Чтобы когенизировать Платона, т. е. сближать его с Кантом и Гегелем, необходимо забыть во первых то, что в нескольких диалогах, например в „Тимее“, Платон гипостазировал идеи, противопоставляя их, как неизменный прообраз изменчивому миру явлений, во вторых и то, что нет никаких оснований приписывать это яко бы ложное понимание идей — Сократу.

Если к сказанному прибавить еще, что некоторые исследователи находили, что диалог дошел к нам без конца, (например, Шлейермахер полагал, что Платон его не успел окончить), то этим исчерпывается главнейшее, что внешне метафизическим направлением в объяснение диалога.

В общем нельзя не сказать, что многие толкования суть в то же время и перетолкования, ибо они вносят в слова диалога такой смысл, который они может быть и не имеют. Дело обстоит бы более твердо, если бы все истолкователи были между собой согласны во всех утверждениях, но этого на деле нет. . .

Исследователи более положительного направления сходятся в высокой оценке первой половины диалога и в отрицании значения за второй половиной. Так, например, Грот во втором томе своего *Plato und the other companions of Socrates* говорит (стр. 275, 2 изд.), что вряд ли можно найти во всем Платоне более тонкие мысли, чем те, которые изложены в первой части „Парменида“, что же касается второй, то она имеет в виду излечить людей от предвзятых мнений путем диалектики. Хорош ли путь, избранный Платоном—этого Грот не касается. Кто хочет видеть в этом диалоге нечто большее, тот вступает на почву гипотез. То обстоятельство, что диалог кончается без разрешения затруднений, не является чем либо особенным или исключительным для Платона. Платон часто не сводит концов с концами или лучше сказать начало с концом, как например в „Протагоре“. Платон вообще придает большее значение самому процессу рассуждения, чем выводам. Подобных же взглядов держится и Кирхман в своих объяснениях к переводу Парменида (Leipzig 1882).

Из новейшей литературы отметим, кроме Вилламовица-Меллендорфа, давшего несколько поправок текста „Парменида“ и высказавшегося отрицательно о второй половине диалога, двух исследователей — Вэдделя и Диеса.

Вэдделю (Waddel) принадлежит превосходное издание „Парменида“ (Glasgow 1894), сделанное по рукописи, хранящейся в Оксфорде в Бодлейановской

библиотеке. Это издание вполне могло бы заменить известное издание Шталбаума (Лейпциг, 1848), если б в последнем не было четырех книг введения издателя и семи книг комментария Прокла (7-я книга, как кажется, принадлежит Домасцию). Вэддель находит, что диалог представляет платоновское умозрение на почве элеатского учения, при чем Платон приписывает единому такие признаки, которых элеаты ему не приписывали. Вэддель не согласен с Гротом в том, что вторая часть диалога есть простой пример метода умственной дисциплины, необходимой для философа; диалог содержит нечто большее, а именно попытку применить метод и учение элеатов к учению об идеях, с целью защиты последнего. Однако диалектика приводит к довольно неожиданным результатам, а именно, что учение об едином, необходимое и в известной степени истинное, в действительности оказывается весьма сложным и запутанным. Все содержание „Парменида“, по мнению Вэдделя, можно свести к трем вопросам и ответам на них; Зенон спрашивает, можно ли мыслить множественность существующей, не запутавшись в противоречиях. Ответ гласит: нельзя, тем не менее множественность существует. Сократ спрашивает, может ли быть допущена идеальная или мысленная множественность без непреодолимых трудностей. Ответ: не может, но такая множественность существует. Парменид спрашивает: оставив в стороне множественность обоих видов, может ли такая простая гипотеза, как существование единого, быть защищаема без вовлечения в целый ряд затруднений, от которых она именно и должна была нас избавить. Ответ: Нет, не может, но без единого ничто не может быть. Филологическая сторона введения и издания у Вэдделя лучше, чем философская; в этой последней он старается занять посредствующее положение между метафизическим и положительным взглядом (Грота) и, конечно, не находит такого положения.

Новейшее исследование о „Пармениде“ принадлежит Огюсту Диес, давшему издание текста и французский перевод и снабдившему этот труд обстоятельным введением, в котором он останавливается на главнейшей литературе о „Пармениде“¹. Он приходит к выводу, что в настоящее время нельзя высказать определенного мнения о смысле диалога и нужно надеяться, что со временем будут найдены еще комментарии неоплатоников, которые прольют свет на этот загадочный диалог. Диес соглашается с мнением Горна (Horn, Platonstudien), что „Парменид“ направлен против Зенона² и содержит доказательства из не дошедшего до нас сочинения Зенона: уже Прокл в своем комментарии говорил о том, что диалог Платона направлен против Зенона.

На русский язык „Парменид“ был переведен дважды. Сидоровский, давший в конце 18-го века перевод диалогов Платона, не пытался перевести ни „Тимея“, ни „Парменида“. В 1871 г. Златоустовский поместил свой перевод с объяснительной статьей в „Журнале Министерства Народного Просвещения“ № 166 и 167. Основная мысль Златоустовского состоит в том, что греческая мысль и

¹ Platon, Oeuvres complètes, t. VIII, I-re p. (Collection Guillaume Budé). Paris, 1923.

² Ту же мысль предположительно высказал и Шлейермахер в своем введении к переводу.

греческий ум вообще отличался объективностью, и что „Парменид“ Платона знаменует перелом в мышлении Платона, когда он от объективного мышления перешел к отвлеченному,

В 1879 г. появился 6-й посмертный том перевода В. Карпова сочинений Платона, в нем мы находим как перевод, так и вводную статью. Карпов полагает, что Платон имел в виду раскрыть свои мысли об идеях и сущности вещей в связи с познанием их, а также ощутительно показать, насколько его, т. е. Платона, мысли отличаются от элеатских и иных философов, в особенности физиков.

IV

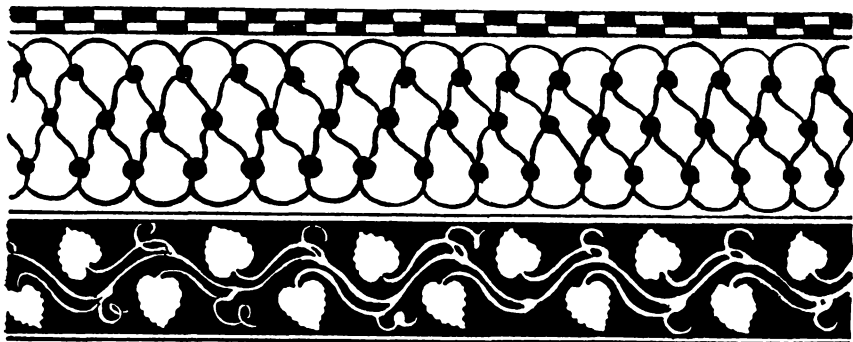
Что же прочного дала литература о „Пармениде“? Относительно первой части диалога все исследователи согласны, — мы видели высокую оценку, даваемую ему Гротом, — и вопрос может касаться лишь того, в какой мере юный Сократ является выразителем платоновского учения об идеях. Несомненно, что Платон не считал возражений, приведенных против его учения и приводимых также Аристотелем, неопровержимыми; однако нет оснований понимать учение Платона как априоризм. Юркевич в своем блестящем противоположении Платона и Канта был прав, а Лотце, утверждавший, что Платон учил лишь о том, что идеи имеют значение „*gelten*“, не доказал своего утверждения.

Несомненно, что вторая часть диалога представляет ответ на вызов Сократа: она показывает, что не только вещи, но и понятия текут и принимают противоречивые признаки. Диалектический процесс, благодаря которому устанавливается текучесть понятий, в существенном сходен с тем, который практиковался Зеноном. Весьма вероятно, что в речах Парменида мы имеем дело с цитатами из недошедших до нас книг Зенона. Если диалектический процесс и подобен Зеноновскому, то это не значит, что Платон стоит всецело на почве элеатской философии. Он признает истинность основ положения элеатов, но выводит из него заключения несогласные с этим учением. Так как понятие единого в одинаковой мере необходимо как для бытия, так и для познания, то ясно, что оно имеет значение и для учения об идеях. Но если бы Платон этим путем желал доказать истинность своего учения, то он избрал бы по всей вероятности более прямой и более ясный путь.

В сказанном, конечно, много допущений, но в настоящее время и нельзя произнести окончательного и достоверного суждения.

Нам остается лишь упомянуть еще, что в парижской рукописи сочинений Платона нет „Парменида“, который находится в двух венских рукописях, в одной венецианской и в Оксфордской.

Настоящий перевод „Парменида“, весьма тщательно сделанный Н. Томасовым, был просмотрен С. Жебелевым, А. Франковским и мной.



Кефал: Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города Клазомен, мы встретились на площади с Адимантом и Главконом. Адимант, взяв меня за руку, сказал:

126а
Рассказ Ке-
фала о встре-
че с Анти-
фонтом.

— Здравствуй, Кефал! Если тебе нужно здесь чтонибудь такое, что мы можем сделать, то скажи.

— Затем то я и прибыл, — ответил я, — чтобы обратиться к вам с просьбой.

— Сообщи, пожалуйста, свою просьбу, — сказал он.

Тогда я спросил: — Как было имя вашего единоутробного брата? Сам я не помню: он был еще ребенком, когда я прежде приезжал сюда из Клазомен. С той поры, однако, прошло много времени. Отца его звали, кажется, Пирилампом.

— Совершенно верно.

— А его самого?

— Антифонтом. Но к чему, собственно, ты об этом спрашиваешь?

— Вот эти мои сограждане, — объяснил я, — большие почитатели мудрости; они слышали, что упомянутый Антифонт часто встречался с приятелем Зенона, неким Пифодором, и знает на память ту беседу, которую вели однажды Сократ, Зенон и Парменид, так как часто слышал от Пифодора пересказ ее.

— Ты говоришь совершенно верно, — сказал Адимант.

— Вот ее то, — попросил я, — мы и хотели бы прослушать.

— Это не трудно устроить, — ответил Адимант, — потому что Антифонт в юности основательно ее усвоил, хотя теперь то он, по примеру своего деда и тезки, занимается главным образом лошадьми. Но, если надо, пойдете к нему: он только что ушел отсюда домой, а живет близко, в Мелите.¹

127a После этого разговора мы пошли к Антифону и застали его дома; он отдавал кузнецу переделать какую то уздечку. Когда он отпустил мастера, братья сообщили ему о цели нашего прихода; он меня узнал, помня меня по моему прежнему приезду сюда, и приветствовал меня. А когда мы стали просить его пересказать ту беседу, он сначала отказывался, говоря, что дело это трудное, но потом, однако, стал рассказывать.

Пересказ
Антифоновом
диалога
между
Сократом,
Парменидом
и Зеноном.

Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды b приехали на Великие Панафинеи² Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представитель-
лен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности; поговаривали, что он был любимцем Парменида.
c Они остановились — продолжал Антифонт — у Пифодора, вне городской стены, в Керамике.³ Сюда то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены приезжими. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же случайно отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда d вошел сам Пифодор, как он рассказывал, и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие еще слышали кое что из сочинения, но очень небольшое; впрочем, сам Пифодор еще прежде слушал Зенона.

2

Аргументы
Зенона и
критика
Сократа.

Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал: e — Как это ты говоришь, Зенон? Если существующее есть многое, то оно должно быть подобным и неподобным, а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное — неподобным. Не так ли ты говоришь?

— Так, — ответил Зенон.

— Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному — неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь отстаивать, вопреки общему мнению,

положение, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по твоему, представляешь и доказательств того, что многое не существует? Так ли ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?

128a

— Нет, — сказал Зенон, — ты хорошо схватил смысл сочинения в целом.

— Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет расположить тебя к себе не только всею своею дружбою, но и этим сочинением.⁴ В самом деле, он написал в некотором роде то же, что и ты, но посредством изменений старается ввести нас в заблуждение, как будто говорит что то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; а он, в свою очередь, отрицает существование многого и тоже приводит много весьма сильных доказательств. Но сказанное вами оказывается выше разумения нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, а другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говорите почти что одно и то же.

— Да, Сократ, — сказал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лаконским сучкам, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но, прежде всего, от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, что оно написано с указываемым тобой намерением, и в то же время скрывает от людей этот свой великий замысел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном. В действительности это сочинение поддерживает утверждение Парменида против тех, которые пытаются вышучивать его, указывая, что если существует единое, то из такого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против полагающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что, при обстоятельном рассмотрении, их положение: существует многое, влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такого полемического задора я в молодости и написал это сочинение,

но, когда оно было написано, его кто то у меня украл [и обна-
е родовал], так что мне не пришлось решать вопрос, следует ли
его выпускать в свет или нет. Таким образом и эта сторона
дела ускользает от тебя, Сократ, так как ты предполагаешь,
будто сочинение продиктовано не полемическим задором юноши,
а честолюбием пожилого человека. Впрочем, как я уже сказал,
твои соображения недурны.

3

— Принимаю твою поправку, — сказал Сократ, — и полагаю,
что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что:
129a не признаешь ли ты, что существует сама по себе некоторая
идея⁵ подобия и другая, противоположная ей, — идея неподоб-
ного? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все
прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся⁶
подобию становится подобным согласно способу и мере своего
приобщения, приобщающееся же неподобию — неподобным, и
приобщающееся обоим — совмещающим оба? И если все вещи
приобщаются к обоим противоположным идеям и чрез участие
в обеих оказываются подобными и неподобными между собой,
b то что же в этом удивительного! Вот было бы странно, как мне
думается, если бы кто показал, что само подобное становится
неподобным или неподобное — подобным; но если мне показы-
вают только, что причастное тому и другому совмещает признаки
обоих, то мне, Зенон, это представляется отнюдь не нелепым,
равно как и обнаружение того, что все есть единое вследствие
участия в едином и, с другой стороны, оно же вместе с тем
есть многое вследствие участия во множественности. Пусть ка
кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и,
с другой стороны, что многое само по себе есть единое, вот
c тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому
дело обстоит так же: если бы было дано доказательство, что
роды и виды⁷ испытывают сами в себе эти противоположные
состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удиви-
тельного, если кто будет доказывать, что я являюсь единым и
многим, и, желая показать множественность, скажет, что во мне
различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя

и нижняя части, — ведь ко множественности, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единству, я, как человек, являюсь одним среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность d обоих положений. Итак, если кто примется показывать тожество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах не будет ничего удивительного, но лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Но пусть как ктонибудь сделает то, о чем я только что говорил, т. е. сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множество и единство, покой и e движение и все тому подобное, а затем докажет, что они в себе самих могут смешиваться и разобщаться: вот тогда, Зенон, я буду действительно изумлен. Твои рассуждения я нахожу блестяще разработанными, однако, как я уже сказал, я гораздо более изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что эти самые затруднения всевозможными способами переплетаются в самых идеях, и, как вы проследили их в предметах видимых, 130a так же точно обнаружить их в вещах, постигаемых [только] разумом.

4

Пифодор во время этой речи Сократа думал, что по поводу каждого замечания последнего Парменид и Зенон будут досадовать, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, выказывая этим свое восхищение, которое Парменид по окончании речи Сократа и выразил словами:

— Какого восхищения, Сократ, заслуживает твое увлечение b рассуждениями! Но скажи мне: сам то ты придерживаешься сделанного тобою разграничения, т. е. признаешь, что известные идеи сами по себе и то, что им причастно, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, само подобие чем то отдельным от того подобия, которому причастны мы, и это касается также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

Парменид и Сократ: затруднения, которые влетают за собой допущение обособленно существующих идей. Идеи каких вещей существуют?

— Да, — ответил Сократ.

— И таких идей, — продолжал Парменид, — как, например, идея справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

— Да, — ответил он.

c — Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных — сама идея человека, а также огня, воды?

Сократ на это ответил: — Относительно таких предметов, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше или иначе.

— А относительно таких предметов, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, — как например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь — ты тоже недоумеваешь, следует ли или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, d к чему прикасаются наши руки?

— Отнюдь нет, — ответил Сократ, — но я полагаю, что такие предметы только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли идей для всех вещей, но когда я становлюсь на такую точку зрения, то поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот я снова обращаюсь к только что упомянутым предметам, имеющим идеи, и занимаюсь их рассмотрением.

e — Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и любовь к мудрости еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни один из таких предметов не будет казаться тебе ничтожным; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей.

5

— Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют известные идеи, названия 131a которых получают приобщающиеся к ним другие вещи, например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, причастные

к великости — большими, приобщающиеся к красоте — красивыми, и приобщающиеся к справедливости — справедливыми?

Затруднения, вытекающие из приобщения вещей идеям.

— Именно так, ответил Сократ.

— Но каждая приобщающаяся идее вещь приобщается целой идее или части ее? Или возможен какой либо иной вид приобщения помимо этих?

— Да как же так? — сказал Сократ.

— Но как, по твоему, вся идея целиком находится в каждой из многих вещей: оставаясь единою или как иначе?

— А что же препятствует ей, Парменид, оставаться единою? — сказал Сократ.

— Ведь, оставаясь единою и тождественною, она в то же время вся целиком будет заключаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя.⁸

— Ничуть, — ответил Сократ, — ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и от этого нисколько не отделяется от самого себя, — так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

— Вот так славно помещаешь ты, Сократ, — сказал Парменид, — единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно, как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл твоих слов не таков?

— Пожалуй, таков, — сказал Сократ.

c

— Так вся ли парусина будет над каждым, или над одним — одна, над другим — другая ее часть?

— Над каждым будет только часть парусины.

— Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, — сказал Парменид, — и причастное им будет причастно лишь их части, и в каждом предмете будет находиться уже не вся идея, а лишь часть ее.

— Повидимому, так.

— Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части, и при этом все же остается единой?

— Никким образом, — ответил Сократ.

— А смотри ка, — сказал Парменид, — не получится ли не-

д лепости, если ты разделишь на части самое великость, и каждый из многих больших предметов будет большим благодаря части великости, меньшей чем сама великость?

— Да, конечно, получится нелепость, — ответил Сократ.

— Далее, каждый [из многих равных предметов], приняв малую часть равенства, будет ли иметь в себе в виде этой части, меньшей самого равного, то, что сделает ее обладателя равным чемунибудь?

— Это невозможно.

— Но, положим, ктонибудь из нас будет иметь часть малого. Малое само по себе будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему приложится е отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.

— Но этого никак не может быть, — сказал Сократ.

— Так каким же образом, Сократ, — сказал Парменид, — будут у тебя приобщаться идеям другие вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни частям идей, ни целым идеям?

— Клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — определить это мне представляется делом совсем не легким.

— Ну, а какого ты мнения вот о чем?

— О чем?

— Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много какихнибудь предметов кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их всех, ты, пожалуй, видишь некоторый единый и тождественный образ⁹ и на этом основании само великое считаешь единым.

— Ты прав, — сказал Сократ.

— А что, если ты таким же образом окинешь своим умственным взором как само великое, так и совокупность других великих предметов, не обнаружится ли снова некоторое единое великое, в силу которого все это должно представляться великим?

— Повидимому.

б Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самой великостью и тем, что причастно ей; а во всем этом еще опять другая, в силу которой все это будет великим. И, таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.

Идея — синтетическое единство.

132a

6

— Но, Парменид, — возразил Сократ, — не есть ли каждая из этих идей — мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком либо месте, а только в душе? В таком случае, каждая из них была бы единою и уже не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось. Идея — концепт.

— Что же, — спросил Парменид, — каждая мысль едина и не есть мысль о чем либо?

— Но это невозможно, — сказал Сократ.

— Значит, мысль является мыслью о чем нибудь?

— Да.

— Существующем или несуществующем? с

— Существующем.

— Не мыслит ли эта мысль о том единстве, которое, обнимая все предметы [известного рода], является некоторым единым образом¹⁰ их?

— Да.

— Так не будет ли идеей этот образ, мыслимый как единство, коль скоро он остается одним и тем же во всех предметах?

— И это также является необходимым.

— А что, — сказал Парменид, — если все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не обязательно ли для тебя думать, что каждая вещь состоит из мыслей и либо мыслит все, либо, хотя и является мыслью, лишена мышления?

— Но это, — сказал Сократ, — не имеет смысла. Все же, Парменид, мне кажется, что дело скорее всего обстоит так: d идеи эти пребывают в природе, как бы в виде образцов, прочие же вещи сходствуют с ними и являются их подобиями, и самая причастность их идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении последним.

Идеи — образцы вещей.

— Итак, — сказал Парменид, — если что либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с уподобившемуся ей, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

— Нет, это невозможно.

— А не является ли безусловно необходимым, чтобы по-

е добное¹¹ и то, чему оно подобно, были причастны одной то-
жественной вещи?

— Да, это необходимо.

— Но то, чрез причастность чему то и другое подобное ста-
новится подобным, не будет ли самою идеею?

— Непременно.

— Следовательно, ничто не может быть подобно идее, и
идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом
с идеей всегда будет являться другая идея, а если эта последняя
133а подобна чему либо, то — опять новая, и никогда не прекратится
постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна
причастному ей.

— Ты совершенно прав.

— Значит, другие предметы приобщаются идеям не посред-
ством подобия: надо искать какого то другого основания их
приобщения.

— Выходит так.

— Ты видишь теперь, Сократ, — сказал Парменид, — какое
большое затруднение возникает при допущении отдельного су-
ществования идей самих по себе.

— Очень даже.

Обособлен-
но существу-
ющие идеи
не познавае-
мы нами.

— Но будь уверен, — продолжал Парменид, — что ты еще,
так сказать, не прикоснулся ко всей громадности затруднения,
если относительно каждой определяемой тобою реальности ты
собираешься полагать единую, обособленную от нее идею.

— Почему так? — спросил Сократ.

— По многим различным причинам, а, главным образом, по
следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи та-
кими, какими они, по нашему, должны быть, вовсе недоступны
познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий
это мнение заблуждается, разве что он оказался бы много-
опытным, не бездарным, и во время спора имел бы охоту
следить за множеством отдаленнейших доказательств. В против-
ном случае переубедить настаивающего на непознаваемости
с идей не было бы возможно.¹²

— Почему так, Парменид? спросил Сократ.

— А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто пола-
гает самостоятельное существование некоей сущности каждого

предмета, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

— Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно? — заметил Сократ.

— Ты правильно говоришь, — сказал Парменид. — Итак, все идеи¹⁸ суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас подобиям ли или как бы их кто ни определял, участвуя в которых, мы называемся теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, тоже существуют лишь во взаимоотношениях, а не в отношении к идеям: все эти одноименные подобия образуют свою особую область и в число идей не входят.

— Как ты говоришь? — спросил Сократ.

— Если, например, — ответил Парменид, — кто либо из нас есть господин или раб кого либо, то он, конечно, не раб господина самого по себе, „сущего господина“, а также и господин не есть господин раба самого по себе, „сущего раба“, но то и другое есть отношение человека к человеку. Само же господство есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, точно также и само рабство есть рабство по отношению к господству самому по себе. А то, что есть в нас, не имеет силы по отношению к той области, равно как и она — к нам. Повторяю, идеи составляют особую область и относятся лишь к самим себе, и точно также образы, находящиеся у нас, относятся только к самим себе. Понятно ли тебе, что я говорю? 134a

7

— Вполне понятно, — ответил Сократ.

— А потому, — продолжал Парменид, — и знание само в себе не должно ли быть знанием истины самой в себе?

— Конечно.

— Далее, каждое такое знание должно быть знанием об определенном самостоятельно существующем предмете, не правда ли?

— Да.

— А наше знание не будет ли знанием той истины, которая у нас? И каждое наше знание не будет ли относиться к определенному существующему у нас предмету?

— Необходимо.

— Но самих идей, как и ты признаешь, мы не имеем, и их не может быть у нас.

— Конечно, нет.

— Между тем, каждый род сам по себе познается, надо полагать, самую идею знания?

— Да.

— Которую мы не обладаем?

— Да, не обладаем.

— Следовательно, нами не познается ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому в себе.

— Повидимому, так.

— А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само в себе, ни доброе, ни все, что мы допускаем в качестве самостоятельно существующих идей.¹⁴

— Кажется, так.

— Но обрати внимание еще на одно более тяжелое обстоятельство.

— На какое обстоятельство?

— Признаешь ты, или нет: если существует сам по себе некоторый род знания, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли дело обстоит с красотой и всем прочим?

— Да.

— Итак, если что либо причастно знанию самому по себе, то ты, не правда ли, признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?

— Необходимо.

— Что же, обладая знанием самим в себе, будет ли бог в состоянии знать то, что есть у нас?

— Почему же нет?

— А потому, Сократ, — сказал Парменид, — что, как мы согласились, ни те идеи не простирают своей силы на то, что у нас, ни это последнее — на них, но то и другое имеет отношение только к самому себе.

— Да, мы согласились относительно этого.

Вещи, доступные нашему ведению, непознаваемы богом.

— Итак, если у бога есть само совершеннейшее господство и само совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет простирается на нас, и их знание никогда не познает е ни нас, ни вообще ничего, относящегося к нашему миру: как мы нашею властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего, касающегося богов, не познаем, так, по тем же самым основаниям, и они, хотя и боги, над нами не господа и дел человеческих не познают.

— Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? — заметил Сократ.

А Парменид возразил: — Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще многому другому неизбежно приводит учение об идеях, 135a если эти образы¹⁵ сущего действительно существуют, и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. В результате слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей или вовсе нет, или, если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо обладать совершенно исключительной одаренностью для того, чтобы понять, что существует некоторый род каждого предмета и сущность сама по себе, а еще b более удивительные таланты нужны для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!

— Согласен с тобой, Парменид, — сказал Сократ, — ибо твои слова вполне соответствуют моему мнению.

Парменид же ответил: — Но, с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи предметов, и не будет полагать определенной идеи каждого из них в отдельности, то, не допуская постоянно тождественного себе понятия¹⁶ о каждом из существующих предметов, он не найдет, куда c направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, эту опасность, как мне кажется, ты ясно чувствовал.

— Ты прав, — ответил Сократ.

8

— Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

— В настоящее время я совершенно не могу себе представить этого.

Необходимость упражнения в диалектике.

— Это объясняется тем, Сократ, — сказал Парменид, — что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое красота, справедливость, добро и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с этим Аристотелем. Обнаруживаемое тобой рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и внушено свыше, но, пока ты еще молод, постарайся и поупражняйся побольше в том, что толпа считает и называет бесполезной болтовней: в противном случае, истина будет от тебя ускользать.

— Каким же способом следует упражняться, Парменид? — спросил Сократ.

— Об этом ты слышал от Зенона, — ответил Парменид. — Впрочем, ты даже ему, к моему восхищению, нашелся сказать, что ты отвергаешь рассмотрение блужданий мысли среди и около предметов видимых, а предлагаешь рассматривать то, что можно постигнуть исключительно разумом и признать за идеи.

— В самом деле, — ответил Сократ, — я нахожу, что таким путем совсем не трудно показать, что существующее подчинено и подобию, и неподобию, и чему угодно иному.

— И правильно, — сказал Парменид, — но, если желаешь поупражняться лучше, то следует, кроме того, делать еще вот что: не только предполагать нечто существующим и рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагать это нечто не существующим.¹⁷

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Если ты желаешь [поупражняться], то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно вытекать из этого допущения, как для самого многого в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко мно-

гому. С другой стороны, если многого нет, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если б предположить, что подобие существует или что подобия не существует, то опять таки следует рассматривать, какие выводы получатся при каждом из этих двух предположений, для самого предположенного и для прочего в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же прием следует применять и к неподобному, к движению и покою, к возникновению и уничтожению и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим или испытывающим какое либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия по отношению к нему самому с и по отношению к прочим предположениям, взятым поодиночке, в большем числе и также в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует рассматривать в отношении к нему самому и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор, предположишь ли ты то, что предположил в данном случае, существующим или несуществующим, — если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, прозреть самое истину.

— Ты описываешь, Парменид, очень трудный путь, и я его не совсем понимаю. Почему бы тебе самому не проделать его на каком либо положении, чтобы я лучше мог понять?

— Слишком тяжелое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, — ответил Парменид. d

— В таком случае, — сказал Сократ, — почему бы тебе, Зенон, не проделать этой работы для нас?

Но Зенон засмеялся и сказал: — Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? Если бы здесь нас было побольше, то не следовало бы просить, потому что говорить о таком предмете пред многими не годится, особенно человеку в преклонном возрасте: ведь толпа не понимает, что без такого обстоятельного и всестороннего разыскания невозможно e найти истину и уразуметь ее. Итак, Парменид, и я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому послушать тебя после долгого времени.

По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что и он сам, и Аристотель и все прочие после этих слов Зенона стали просить Парменида не отказываться и пояснить на примере то, что он сейчас высказал.

Тогда Парменид сказал: — Приходится согласиться, хотя я
137а и чувствую себя в положении Ивикова коня: постаревшему герою арены предстоит состязание в беге колесниц, и он дрожит, зная по опыту то, что будет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет видит себя вынужденным выступить против своей воли на поприще любви.¹⁸ Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть такую ширь и глубину рассуждений. А, впрочем, попробую: надо сделать вам угодное, тем более, что, как говорит Зенон, мы здесь среди своих. Итак, с чего же нам начать, и что прежде всего предположить? Угодно вам — раз уж решено играть в замысловатую игру — я начну с самого себя и с своего положения о самом едином, и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем — что единого не существует?

— Конечно, — сказал Зенон.

— А кто, — продолжал Парменид, — будет мне отвечать? Не самый ли младший? Он был бы наименее притязателен и отвечал бы именно то, что думает, а вместе с тем его ответы были бы для меня передышкой.

с — Я к твоим услугам, Парменид, — сказал упомянутый выше Аристотель, — ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня. Итак, спрашивай и будь уверен, что я буду отвечать.

I Полагание единого. — Хорошо, — сказал Парменид, — Так, если есть единое, то не могло ли бы это единое быть многим?

1) Следствия для единого при абсолютном полагании единого.

Аристотель. Как же оно могло бы?

Парменид. Значит, у него не должно быть частей, и само оно не должно быть целым.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, все части чего находятся налицо?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, в обоих случаях единое состояло бы из частей, и как целое и как имеющее части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И таким образом, значит, единое в обоих случаях было бы многим, а не единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. А должно оно, однако, быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

10

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, то оно не будет целым и не будет иметь частей.

Фигура
и место.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо таковые были бы уже его частями.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала ни конца.

Аристотель. Беспредельно.

Парменид. А также бесформенно: оно не может быть причастным ни округленному, ни прямому.

Аристотель. Как так?

Парменид. Округленное, ведь, есть то, края чего находятся везде на равном расстоянии от середины.

Аристотель. Да.

Парменид. А прямое — то, середина чего закрывает оба конца его.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, единое имело бы части и было бы многим, если бы было причастно прямолинейной или круглой форме.

е

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, оно — не прямое и не круглое, если не имеет частей.

138a Аристотель. Правильно.

Парменид. А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Находясь в другом, оно, надо полагать, кругом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями, но так как единое не имеет частей и непричастно круглоты, то невозможно, чтобы оно кругом касалось чего либо во многих местах.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А находясь в себе самом, оно будет окружать не иное что, а само себя, если только оно действительно будет
b находиться в себе самом: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем либо и не было им окружено.

Аристотель. Конечно невозможно.

Парменид. Следовательно, окружаемое и то, что его окружает, были бы каждое чем то особым, — ведь одно и то же целое не может одновременно испытывать и вызывать оба состояния — и, таким образом, единое, было бы уже не одним, а двумя.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Не находится.

11

Движение
и покой.

Парменид. А сообрази, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

Парменид. А потому, что, двигаясь, оно или перемещалось
c бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь в самом себе, единое уже не может быть единым.¹⁹

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется чрез изменение.

Аристотель. Очевидно нет.

Парменид. А не движется ли оно чрез перемещение?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно или вращалось бы кругом в одном и том же месте или переменило бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно обладало серединою и имело в себе еще другие части, вращающиеся вокруг середины. Но есть ли какая нибудь возможность переместиться около середины тому, чему не свойственны ни середина, ни части?

Аристотель. Никакой.

Парменид. Но может быть единое, меняя место и появляясь²⁰ то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли у нас, что для него невозможно находиться в чем либо?

Аристотель. Да.

Парменид. А, следовательно, появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

Парменид. Если нечто появляется в чем либо, то необходимо ведь, чтобы оно еще не находилось в последнем, пока оно только появляется там, но и не было бы совершенно вне его, коль скоро оно уже появляется.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, если это вообще могло бы с чем либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая либо часть могла бы находиться внутри чего либо, а другая в то же время быть вне; но не имеющее частей, конечно, никоим образом не будет способно находиться целиком одновременно внутри и вне чего либо.

Аристотель. Правда.

Парменид. А не представляется ли еще менее возможным появляться где либо тому, что не имеет частей и не составляет

целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Это не представляется возможным.

139a Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда либо или появляясь в чем либо; оно не вращается в одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Оказывается так.

Парменид. Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Аристотель. Не движется.

Парменид. Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем либо.

Аристотель. Утверждаем.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что оно было бы уже в том, в чем оно находится, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Аристотель. Повидимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом [месте], то не находится в покое и не стоит неподвижно.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит и не движется.

Аристотель. Повидимому, так.

Тождество и различие. Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни с иным, ни с самим собой и, с другой стороны, — отличным от себя или от иного.

Аристотель. Как это?

Парменид. Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого, и не было бы единым.

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно с иным, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть — единым, но отличным от единого.

Аристотель. Да, было бы.

Парменид. Итак, оно не будет тождественным с иным или отличным от себя самого.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не приличествует единому быть отличным от чего либо: это свойственно только иному и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Таким образом, единое, благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по твоему, не так?

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Но если оно не может быть иным благодаря своему единству, то оно не может быть таковым благодаря самому себе, а, значит, и само, т. е. само оно, будучи совершенно чуждо инаковости, ни от чего не будет отлично.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако, оно не будет и тождественно с самим собой.

Аристотель. Почему же нет?

Парменид. Разве природа единого та же, что и природа тождественного?

Аристотель. Почему же нет?

Парменид. Потому что, когда нечто становится тождественным с чем либо, оно не становится одним.

Аристотель. А чем?

Парменид. Становясь тождественным со многим, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественное ничем не различались, то всякий раз, как что либо становилось бы тождественным, оно становилось бы одним и, становясь одним, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

е Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно с самим собой, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым.

Аристотель. Но это, конечно, невозможно.

Парменид. А, следовательно, невозможно единому ни быть отличным от иного, ни быть тождественным с самим собой.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни с самим собой ни с иным.

Аристотель. Да, конечно не может.

Подобие
и неподобие.

Парменид. Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему либо, ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что подобное есть то, чему в некоторой степени свойственно тождественное.

Аристотель. Да.

Парменид. Но обнаружилось, что тождественное по природе своей чуждо единому.

140a Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. Далее, если бы единое обладало какими либо свойствами, кроме единичности, то оно обладало бы свойством быть бóльшим, чем единица, что невозможно.

Аристотель. Да.

Парменид. По этой причине единое никоим образом не допускает тождественности, ни с другим, ни с самим собой.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Значит, оно не может быть подобно ни другому, ни себе самому.

Аристотель. Так выходит.

Парменид. С другой стороны, единое не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть бóльшим, чем единица.

Аристотель. Да, бóльшим.

Парменид. Но обладающее свойством быть отличным от самого себя или от другого является неподобным себе самому или другому, коль скоро подобно то, что содержит в себе тождественное.

б

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единое же, никоим образом не обладая, как выяснилось, свойством быть отличным, никоим образом не может быть неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, единое не может быть ни подобным, ни неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому. Равенство и неравенство.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, как и то, чему оно равно.

Аристотель. Да.

Парменид. А будучи больше или меньше величин, с которыми оно соизмеримо, оно, по сравнению с меньшими, будет содержать больше мер, и, по сравнению с большими, — меньше.

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно несоизмеримо, оно, в сравнении с одними, будет меньших, а с другими больших размеров.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному имело тождественные размеры или какие либо другие тождественные свойства?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не тождественных размеров, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

Парменид. Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей, сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы больше единым, **d** но числом, равным числу содержащихся в нем мер.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере, но только что было выяснено, что для него невозможно быть равным чему либо.

Аристотель. Да, было выяснено.

Парменид. Итак, будучи непричастно мере: одной, многим и немногим, и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равно ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше ни себя ни другого.

Аристотель. Совершенно верно.

12

Время. е Парменид. Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем либо?

Аристотель. Почему бы нет?

Парменид. А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; мы же говорили, что единое непричастно ни подобию, ни равенству.

Аристотель. Да, мы это говорили.

Парменид. Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Аристотель. Совершенно верно.

141a Парменид. Но при таких свойствах может ли единое быть старше или моложе чего либо или иметь одинаковый возраст с чем либо?

Аристотель. Ниоим образом.

Парменид. Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще быть во времени? Разве не необходимо, чтобы находящееся во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Необходимо.

б Парменид. А старшее не является ли всегда старшим по отношению к младшему?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро оно будет иметь то, старше чего оно становится.

Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Если чтонибудь уже есть отлично от другого, оно не может становиться отличным от него: оно может только быть от него отличным; далее, если чтонибудь одно было отличным от другого или будет от него отличным, оно может только быть в прошлом отличным от него или отличаться от него в будущем; но если чтонибудь одно становится отличным от другого, то значит оно не было и не будет и не есть отлично от него, а только становится отличным и ни в каком случае не есть отлично.²¹

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. А старшее есть нечто отличное от младшего, а не от чего другого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться и моложе себя.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но и становится и есть и было и будет равным себе по времени.

Аристотель. Да, необходимо и это.

Парменид. А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно таковому, д имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Но единому не было свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не было.

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не пребывает ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не пребывает, как, по крайней мере, показывает это рассуждение.

Парменид. Что же далее? Не кажется ли, что слова: „было“, „произошло“, „происходило“, означают причастность к уже прошедшему времени? Существование для себя и для другого.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее слова: „будет“, „будет происходить“, е

„произойдет“, не указывают ли на участие во времени еще только должествующем наступить?

Аристотель. Да.

Парменид. А слова: „есть“, „становится“ — на участие во времени настоящем?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не произошло, не происходило и не было прежде, оно не настало, не настаёт, и не существует теперь и, наконец, оно не будет происходить, не произойдет и не будет существовать впоследствии.²²

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто участвовало в бытии иначе, нежели одним из этих способов?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не участвует в бытии.

Аристотель. Оказывается, что нет.

Парменид. И потому, единое совсем не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и участвующим в бытии. И вот оказывается, единое не существует как единое и вовсе не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

142a Парменид. А если что не существует, то может ли что либо быть у этого несуществующего или принадлежать ему?

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, для него не существует ни имени, ни слова; нет также о нем ни знания, ни чувственного восприятия, ни мнения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Следовательно, оно [никем] не называется, и [никто] не может высказывать его, ни составлять о нем мнения, ни познавать его, и нет такого существа, которое могло бы чувственно воспринимать его.

Аристотель. Как оказывается, нет.

Парменид. Но возможно ли, чтобы дело обстояло таким образом относительно единого?

Аристотель. Нет, как мне, по крайней мере, кажется.

13

Парменид. Так хочешь, вернемся опять к начальному предположению: может быть, при этом возвращении нам что либо представится иным?

Аристотель. Конечно, хочу.

Парменид. Итак, утверждаем мы, надо принять следствия, какие бы они не были, получающиеся для единого, если [предположить], что единое существует?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, следи внимательно за рассуждением с самого начала. Если единое существует, может ли оно, существуя само, в бытии не участвовать?

Аристотель. Не может.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого, и единое в нем не участвовало бы, но было бы все равно сказать: „единое существует“ и „единое едино“. Теперь же наша задача заключается в установлении следствий, которые должны получиться не из положения „единое едино“, но из положения „единое существует“. Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так слово „существует“ будет означать нечто другое, чем „единое“?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Поэтому, если кто скажет кратко, что единое существует, то не будет ли это высказывание иметь именно тот смысл, что единое участвует в бытии?

Аристотель. Конечно будет.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекут из положения „единое существует“? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это положение означало такое единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

б
2) Следствия для единого при относительном положении единого.

Бесконечное раздробление.

d Парменид. А вот как: если „существует“ говорится о едином, поскольку оно существует, а „единым“ существующее называется, поскольку оно одно; если, с другой стороны, „бытие“ и „единое“ не тождественны, но [лишь] относятся к одному и тому же „существующему единому“, которое мы допустили, то не необходимо ли, чтобы само „единое существующее“ было целым, а „единство“ и „бытие“ — его частями?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И, следовательно, то, что является единым, есть и целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух частей e „единого существующего“ — именно: „единое“ и „бытие“, — может ли оставаться особняком: „единое“ без „бытия“, как своей части, и „бытие“ без „единого“, как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из двух частей в свою очередь содержит и „единое“ и „бытие“, и (любая) часть образуется опять таки, по крайней мере, из двух частей; и по тем же основаниям все, чему предстоит стать частью, всегда таким же образом чревато обеими этими частями, ибо единое всегда чревато бытием и бытие единым, так что неизбежно ему ни-
143a когда не быть одним, коль скоро оно всегда становится двумя.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Так не является ли по этим соображениям „единое существующее“ бесконечным множеством?

Аристотель. Так, по крайней мере, выходит.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое участвует в бытии, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому „единое существующее“ оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, участвует в бытии, но возьмем его само по себе, без того, в чем оно, по нашему утверждению, участвует,—явится ли оно одним только или будет также многим?

Аристотель. Одним, — по крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно **b** быть отличным от него, и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но, как единое, получило участие в бытии?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое есть нечто от бытия отличное не потому, что оно — единое, равно и бытие есть что то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собою в силу инаковости и различности.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни с единым, ни с бытием.

Аристотель. А то как же!

Парменид. И вот, если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, **c** то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких члена, которые правильно называть „оба“.

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать: „бытие“?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также „единое“?

Аристотель. И это можно.

Парменид. Но не высказано ли таким образом каждое из них?

Аристотель. Высказано.

Парменид. А когда я скажу: „бытие и единое“, то разве это не оба?

Аристотель. Конечно, оба.

Парменид. Следовательно, если я говорю: „бытие и иное“ или „иное и единое“, то, во всяком случае, я также говорю о каждой [паре] „оба“. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется „оба“, обоими было, а двумя нет?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А когда перед нами два, то есть какая либо возможность, чтобы каждое из двоих не было одним?

Аристотель. Никакой.

Парменид. Но каждая из взятых нами пар представляет сочетание двух [членов]; следовательно каждый из последних будет одним.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Если же каждый из них один, то, при соединении какой угодно единицы с любым парным сочетанием, не становятся ли все вместе тремя?

Аристотель. Да.

Парменид. А не есть ли три — нечет, а два — чет?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Далее, когда есть два, то не необходимо ли, чтобы было и „дважды“, а когда есть три, — „трижды“, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех — трижды один?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А когда есть два и дважды, то не необходимо ли быть и дважды двум, а когда есть три и трижды, не необходимо ли опять быть и трижды трем?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?

Аристотель. Безусловно необходимо.

144a Парменид. Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое либо число, которое не существовало бы необходимо?

Аристотель. Нет, не думаю.

Парменид. Следовательно, если существует единое, то необходимо, чтобы существовало и число.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечное множество сущего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и участвующим в бытии?

Аристотель. Конечно, оказывается.

Парменид. Но ведь если все числа участвуют в бытии, то должна в нем участвовать и каждая часть числа?

Аристотель. Да.

14

Парменид. Бытие, значит, разделено между всем многочисленным существующим и проникает собой все существующее, как самое малое, так и самое большое? Впрочем нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от чего либо существующего?

б Бесконечное множество частей бытия.

Аристотель. Да, это нелепый вопрос.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено до последней возможности на самые мелкие, на самые крупные и на всякие, вообще, части, расчленено в наивысшей степени, и частей бытия бесконечное множество.

с

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, части бытия весьма многочисленны.

Аристотель. Да, весьма многочисленны.

Парменид. Что же, есть ли между ними какаянибудь, которая была бы частью бытия, и в то же время ни одною его частью?

Аристотель. Как же, в таком случае она могла бы быть какоюнибудь?

Парменид. Но напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда „одной какойлибо“ частью, а быть „ни одной“ невозможно.

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присоединяется к каждой

отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей d части, ни другой какой либо.

Аристотель. Да.

Парменид. А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмышляй над этим!

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно разделено, коль скоро оно не целое; ведь, не будучи разделенным, оно никоим образом не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое составляло столько, сколько в ней частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на бесконечно большое число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено не на большее e число частей, чем единое, но на столько же, как и оно, ибо ни сущее не отделяется от единого, ни единое от сущего, но объединенные в пару, оба они [по числу] всегда вполне равны.

Аристотель. Повидимому, так именно и есть.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и бесконечное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только „существующее единое“ есть многое, но и само единое, разделенное сущим, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

15

Границы
и фигура.

Парменид. Однако, так как части суть части целого, то единое, поскольку оно целое, должно быть ограничено. В самом деле, разве части не охватываются целым?

145a Аристотель. Необходимо.

Парменид. А охватывающее их является пределом.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно „единое существующее“ есть,

надо полагать, и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и безграничное по множеству.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А коль скоро оно ограничено, то не имеет ли оно и краев?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, поскольку оно есть целое, не должно ли оно иметь начала, середины и конца? Разве может что либо быть целым без этих трех свойств? И если нечто лишено одного какого нибудь из них, может ли оно остаться целым?

Аристотель. Не может.

Парменид. Выходит, что единое должно обладать и началом, и концом, и серединой.

Аристотель. Должно.

Парменид. Но середина находится на равных расстояниях b от краев, ибо иначе она не была бы серединой.

Аристотель. Не была бы.

Парменид. А будучи таким, единое, повидимому, оказывается причастно и какой нибудь фигуре, или прямолинейной, или круглой, или смешанной из обеих.

Аристотель. Оказывается.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться в себе самом и в другом?

Единое заключено в себе и в ином.

Аристотель. Каким образом.

Парменид. Ведь каждая из частей находится в целом, и вне целого нет ни одной.

Аристотель. Так.

Парменид. И все части охватываются целым?

Аристотель. Да.

c

Парменид. Но единое содержит в себе все свои части: не более и не менее, как все.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так не составляет ли единое целого?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Но если все части заключаются в целом, и если все они составляют единое и само целое, и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, само единое уже находится в себе самом.

Аристотель. Очевидно.

- d Парменид. Но, с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в некоторых. В самом деле, если оно во всех, то необходимо должно быть и в одной, так как, не находясь в какой либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; если же эта часть входит в число всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет во всех?

Аристотель. Никким образом.

Парменид. Но оно не находится и в некоторых частях: ведь если бы целое находилось в некоторых частях, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Но, не будучи в нескольких частях, ни в одной, ни во всех, не должно ли целое необходимо находиться в чем либо ином, или же вовсе нигде не находиться?

- e Аристотель. Необходимо должно!

Парменид. Но, не находясь нигде, оно было бы ничем; а так как оно — целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?

Аристотель. Конечно, должно.

Парменид. Следовательно, поскольку единое есть целое, оно находится в другом, а поскольку оно есть совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом и в ином.

Аристотель. Необходимо?

Движение
и покой.

Парменид. А при таких свойствах необходимо ли ему и двигаться, и покоиться?

Аристотель. Каким образом?

- 146a Парменид. Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе, потому что, будучи в едином и из него не выходя, оно было бы в „том же самом“ — в самом себе.

Аристотель. Так.

Парменид. А что находится всегда в том же самом, то необходимо должно всегда покоиться.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, не быть никогда в том же самом? А, ни-

когда не находясь в том же самом, — и не покоиться, а если не покоиться, то двигаться?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, единое, всегда находясь в себе самом и в ином, необходимо должно всегда двигаться и покоиться.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Притом оно должно быть тождественно с самим собою и отлично от себя и точно также тождественно с другим и отлично от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Тождество
и различие.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или отлична от нее; если же она не тождественна и не отлична, то ее отношение к другой вещи может быть либо отношением части к целому, либо отношением целого к части.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не есть ли единое часть самого себя?

Аристотель. Никким образом.

Парменид. Значит, оно не будет также целым по отношению к себе, как к части, т. е. относясь к себе самому, как к части.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. А не отлично ли единое от единого?

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, оно не может быть отлично и от самого себя.

Аристотель. Разумеется, нет.

Парменид. Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни отличное, ни целое, ни часть, то не необходимо ли ему быть тождественным с самим собой?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Как же, однако? То, что находится в другом месте сравнительно с самим собой, неизменно пребывающим в себе самом, не должно ли быть отлично от себя самого вследствие этого нахождения в другом месте?

Аристотель. По моему мнению, должно.

Парменид. Но таким именно оказалось единое, поскольку оно одновременно находится и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Значит, в силу этого, единое, повидимому, должно быть отлично от себя самого.

Аристотель. Повидимому.

д Парменид. Далее, если нечто отлично от чего либо, то не от отличного ли будет оно отлично?

Аристотель. Необходимо.

16

Парменид. Итак, все, что есть не-единое, отлично от единого, и единое отлично от того, что не-едино?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое должно быть отлично от „другого“.

Аристотель. Отлично.

Парменид. Но смотри ка: само тождественное и различное не противоположны ли друг другу?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Так может ли тождественное находиться когда либо в различном или различное в тождественном?

Аристотель. Не может.

Парменид. Но если различное никогда не может находиться в тождественном, то из существующего нет ничего, в чем заключалось бы различное в течение какого бы то ни было времени; е ведь если бы оно хоть сколько нибудь времени заключалось в чем либо, то в течение этого времени различное находилось бы в тождественном. Не так ли?

Аристотель. Да.

Парменид. А так как различное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, различное не может находиться ни в том, что не-единое, ни в едином.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, не посредством различия будут отличны единое от того, что не-единое, и то, что не-единое от единого.

Аристотель. Нет.

Парменид. Равным образом они будут различаться между собою и не посредством себя самих, так как не участвуют в различности.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же они различны не посредством себя 147 а самих и не посредством различия, то не ускользнет ли вовсе их обоюдное различие?

Аристотель. Ускользнет.

Парменид. Но, с другой стороны, то, что не-едино, не участвует в едином; в противном случае, не-единое не было бы не-единым, а каким то образом было бы единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в каком случае не было бы не-единым.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Что же? Не есть ли не-единое часть единого? Или и в этом случае не-единое участвовало бы в едином?

Аристотель. Участвовало бы.

Парменид. Следовательно, если вообще это есть единое, b а то — не-единое, то единое не могло бы быть ни частью не-единого, ни целым в отношении к нему, как к части, и, с другой стороны, не-единое тоже не могло бы быть ни частью единого, ни целым в отношении к единому, как к части.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но мы говорили, что предметы, между которыми нет отношения части к целому, целого к части или отношения различия, будут тождественны между собою.

Аристотель. Да, говорили.

Парменид. Итак, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно с не-единым, если между ними нет ни одного из перечисленных отношений.

Аристотель. Должны.

Парменид. Следовательно, выходит, что единое отлично от „другого“ и от себя самого и тождественно с ним и самим собой.

Аристотель. Пожалуй, что из настоящего рассуждения действительно получается такой вывод.

с Парменид. Но не будет ли единое также подобно и неподобно себе самому и „другому“?

Подобие
и неподобие.

Аристотель. Может быть.

Парменид. По крайней мере, раз оно оказалось отличным от „другого“ то и „другое“ должно бы быть отлично от него.

Аристотель. Как же иначе!

Парменид. Но, не правда ли, оно так же отлично от „другого“, как и „другое“ от него, — не более и не менее?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Если не более и не менее, то, значит, одинаково.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, поскольку единое испытывает отличие от „другого“ и „другое“ испытывает отличие от единого одинаково, постольку единое по отношению к „другому“ и „другое“ по отношению к „единому“ испытывают тождественное.

d Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Не прилагаешь ли ты каждое из названий к чему либо?

Аристотель. Прилагаю.

Парменид. А можешь ли ты пользоваться одним и тем же названием чаще, чем один раз?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но разве, произнося его один раз, ты обозначаешь им то, чему оно служит названием, а, произнося его много раз, обозначаешь им нечто другое? Или же безусловно необходимо, чтобы, произнося одно и то же название, как однажды, так и многократно, ты всегда обозначал им одно и то же?

Аристотель. А то как же?

Парменид. Но ведь и слово „отличное“ есть название чегонибудь.

Аристотель. Конечно.

e Парменид. Следовательно, когда ты его произносишь — однажды или многократно — то делаешь это не для означения чего либо другого, и не другое ты называешь, а только то, чему оно служит названием.

Аристотель. Вне всякого сомнения.

Парменид. И вот, когда мы говорим, что „другое“ отлично от единого и единое „отлично“ от „другого“, то, дважды сказав „отличное“, мы тем не менее означаем им не другое какоенибудь свойство, но всегда то, названием которого оно служит.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Итак, в какой мере единое отлично от „другого“, в такой же мере „другое“ отлично от единого, так что 148a опять таки, что касается присущего им свойства „быть различными“, то единое будет обладать не иным каким либо „различием“, а тем же самым, каким обладает „другое“.²⁶ А что хоть в некотором отношении обладает тождественным свойством, то подобно. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. И вот, в силу того, что единое обладает свойством „быть различным“ от „другого“, по этой самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого различно.

Аристотель. Выходит так.

17

Парменид. Но, с другой стороны, подобное противоположно неподобному.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, и различное противоположно тождественному.

Аристотель. Да.

Парменид. Но перед этим нами было обнаружено также и то, что единое тождественно с „другим“.

Аристотель. Да, обнаружилось.

b

Парменид. Но ведь это противоположные состояния — быть тождественным с „другим“ и быть отличным от „другого“.

Аристотель. Совершенно противоположные.

Парменид. Но поскольку им присуще различие, они оказываются подобными.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, при тождестве они будут неподобными в силу свойства, притивоположного свойству уподобляющему. Ведь подобным делало различное?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, неподобным будет делать тождественное, иначе оно не будет противоположно различному.

Аристотель. Выходит.

с Парменид. Итак, единое будет подобно и неподобно „другому“: соответственно различию подобно, а соответственно тождеству неподобно.

Аристотель. Да, как оказывается, единое имеет и такое свойство.

Парменид. А также и следующее.

Аристотель. Какое?

Парменид. Поскольку оно обладает свойством тождественности, оно лишено свойства инаковости, а, не имея свойств инаковости, не оказывается неподобным, а, не будучи неподобным, — оно подобно. Но поскольку оно имеет свойства иного, оно — иное, а, будучи иным, — неподобно.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Следовательно, если единое и тождественно с „другим“ и отлично от него, то, по обоим свойствам и по каждому в отдельности, оно будет подобно и неподобно „другому“.

d Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как оно оказалось и отличным от себя самого и тождественным с собой, то не окажется ли оно точно также, по обоим свойствам и по каждому порознь, подобным и неподобным себе самому?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А теперь, посмотри, как обстоит дело относительно соприкосновения единого с самим собой и с „другим“ и относительно неприкосновения.

Аристотель. Я слушаю тебя.

Парменид. Ведь оказалось, что единое находится в себе самом, как в целом.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Но не находится ли единое и в „другом“?

Аристотель. Находится.

e Парменид. Но поскольку оно находится в „другом“, оно будет соприкасаться с „другим“, а поскольку находится в себе

Прикосно-
вание и не-
прикоснове-
ние.

самом, будет исключать соприкосновение с „другим“ и касаться самого себя, ибо находится в себе самом.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, единое будет соприкасаться с собой самим и с „другим“.

Аристотель. Будет соприкасаться.

Парменид. А как обстоит дело относительно следующего: не необходимо ли, чтобы все, что должно притти в соприкосновение с чем либо, лежало рядом с тем, чего оно должно касаться, занимая место смежное с ним, на котором если бы лежало, то соприкасалось бы?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И, следовательно, если единое должно притти в соприкосновение с самим собой, то оно должно лежать как раз рядом с самим собой, занимая место смежное с тем, на котором само находится.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Конечно, если бы единое было двумя, оно могло бы это сделать и оказаться в двух местах одновременно, 149а но пока оно одно, оно будет неспособно к этому.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Значит, одна и та же необходимость запрещает единому быть двумя и соприкасаться с самим собою.

Аристотель. Одна и та же.

Парменид. Но оно не будет соприкасаться и с „другим“.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что, утверждаем мы, то, чему надлежит притти в соприкосновение, должно, оставаясь отдельным, быть рядом с тем, чего ему надлежит касаться, но ничего третьего между ними не должно быть.

Аристотель. Верно.

Парменид. Итак, чтобы было соприкосновение, необходимо по меньшей мере быть двоим.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Если же к двум граничащим членам²⁴ присоединится рядом третий, то их будет три, а соприкосновений два.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким образом, при присоединении одного b

[члена] всегда прибавляется также одно соприкосновение, и выходит, что соприкосновений одним меньше сравнительно с числом членов соединения. Действительно, насколько первые два члена превысили соприкосновения, т. е. насколько число их больше сравнительно с числом соприкосновений, на ту же величину и все дальнейшее число их превышает число всех соприкосновений, так как дальше уже прибавляется одновременно единица к числу членов и одно соприкосновение к соприкосновениям.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Итак, сколько бы ни было членов, число соприкосновений всегда одним меньше сравнительно с их числом.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если существует только единое, а двоицы нет, то соприкосновения не может быть.

Аристотель. Как же ему быть?

Парменид. Ведь мы утверждаем, что „другое“ по отношению к единому не есть единое, и в нем не участвует, коль скоро оно есть другое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, числа в „другом“ нет, так как в нем не находится единицы.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, „другое“ не является ни единицей, ни двумя и к нему вообще неприложимо название какого бы то ни было числа.

d Аристотель. Нет, неприложимо.

Парменид. Значит, единое только одно, и двоицы быть не может.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А потому нет и соприкосновения, коль скоро нет двух.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое не соприкасается с „другим“, и „другое“ не соприкасается с единым, так как прикосновения нет.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Итак, по всем этим основаниям, единое и соприкасается и не соприкасается с „другим“ и с самим собой.

Аристотель. Выходит так.

18

Парменид. Но не будет ли оно также равно и неравно себе самому и „другому“? Равенство и неравенство.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь если допустить, что единое больше или меньше „другого“, или, наоборот, „другое“ больше или меньше единого, то — не правда ли — они не будут сколько нибудь больше или меньше друг друга в силу своей сущности, т. е. в силу того, что единое — одно, а „другое“ — иное по сравнению с единым? Но если, кроме своей сущности, то и другое будет обладать еще равенством, то они будут равны друг другу, а если „другое“ будет обладать величистью и единое — малостью или единое будет обладать величистью, а „другое“ — малостью, тогда то, к чему своею идеею присоединится великость, окажется больше, а к чему присоединится малость, — меньше. Не правда ли?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но не существуют ли две такие идеи, как великость и малость? Ведь если бы они не существовали, то они не могли бы быть противоположны одна другой и проявляться в существующем.

Аристотель. Не могли бы.

Парменид. Но если в едином проявляется малость, то она будет или в целом или в части его. 150a

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Допустим, что она проявляется в целом. Не будет ли она, в таком случае, либо простирается наравне с единым по всему его целому, либо охватывать его?

Аристотель. Очевидно, будет.

Парменид. Но, простираясь наравне с единым, не окажется ли малость равна ему, а, охватывая, — больше его?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Выходит, что малость может быть равной чему

либо или больше чего либо и исполнять назначение великости
b или равенства, а не свое собственное?

Аристотель. Нет, это невозможно.

Парменид. Итак, малость не может находиться в целом
едином, а разве только в части.

Аристотель. Да.

Парменид. Однако, и не во всей части, иначе действие ее
будет то же, что и в отношении к целому, т. е. она будет или
равна или больше той части, в которой будет находиться.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Итак, малость никогда не будет находиться ни
в чем из существующего, раз она не может находиться ни
в части, ни в целом, и не будет, значит, ничего малого, кроме
самой малости.

Аристотель. Выходит, что не будет.

Парменид. Следовательно, в едином не будет и великости,
с ибо тогда окажется бóльшим нечто иное, помимо самой вели-
кости, именно то, в чем будет заключаться великость, и это,
вдобавок, при отсутствии наряду с ним малости, которую это
бóльшее должно превосходить, если оно действительно велико.
Это, однако, невозможно, так как малость не находится ни в чем.²⁵

Аристотель. Верно.

Парменид. Но сама великость больше не другого чего, а
только самой малости, и малость не чего другого меньше, а
только самой великости.

Аристотель. Конечно, не другого.

Парменид. Следовательно, (мы должны признать), что
„другое“ не больше и не меньше единого, так как оно не со-
d держит ни великости, ни малости; далее, что эти последние
обладают способностью превышать и быть превышаемыми не
по отношению к единому, а лишь по отношению друг к другу;
и, наконец, — что единое тоже не может быть ни больше, ни
меньше их обоих и „другого“, так как и оно не заключает
в себе ни великости, ни малости.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Итак, если единое не больше и не меньше
„другого“, то не необходимо ли, чтобы оно его не превышало
и не было им превышаемо?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но совершенно необходимо, чтобы не превышающее и не превышаемое было равной меры, а, будучи равной меры, было равно.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, и само единое будет находиться в таком же отношении к самому себе; поскольку оно не заключает в себе ни великости, ни малости, оно не будет превышаемо собой и не превысит себя, но, будучи равной меры, будет равно самому себе.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое будет равно самому себе и „другому“.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, находясь в самом себе, единое будет также окружать себя извне, и, как окружающее, будет больше себя, а, как окружаемое, — меньше. Таким образом, единое 151a окажется и больше и меньше самого себя.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Не необходимо ли также и то, чтобы вне единого и „другого“ не было ничего?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но все существующее должно конечно где нибудь находиться.

Аристотель. Да.

Парменид. А разве находящееся в чем либо не будет находиться, как меньшее, в большем? Ведь иначе одно не могло бы заключаться в другом.

Аристотель. Конечно нет.

Парменид. А так как нет ничего сверх „другого“ и единого, и они должны в чем то находиться, то разве не необходимо, чтобы они либо находились друг в друге — „другое“ в едином и единое в „другом“ — либо нигде не находились?

Аристотель. Очевидно.

b

Парменид. Поскольку, стало быть, единое находится в „другом“, „другое“ будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, — меньше „другого“, поскольку же

„другое“ находится в едином, единое на том же самом основании будет больше „другого“, а „другое“ меньше единого.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Следовательно, единое и равно, и больше, и меньше самого себя и „другого“.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, коль скоро оно больше, меньше и равно, то в отношении к себе самому и к „другому“ оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, а если мер, то и частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но содержит столько же, больше и меньше мер, оно, следовательно, и по числу будет меньше и больше самого себя и „другого“, а также и равно самому себе и „другому“, тоже по числу.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если единое больше чего либо, то по сравнению с ним оно будет содержать также больше мер, а сколько мер, столько и частей; если оно меньше, то по тем же соображениям [будет содержать меньшее число мер], а если равно, [то-равное].

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, будучи больше и меньше себя и равно себе, оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, d сколько содержится в нем самом, а если мер, то и частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но содержит столько же частей, сколько их заключается в нем самом, оно по количеству будет равно себе, а содержит их больше — будет больше, меньше — меньше себя по числу.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не будет ли единое точно так же относиться и к „другому“? Поскольку оно оказывается больше его, оно необходимо должно быть бóльшим его и по числу; поскольку оно меньше — меньшим, а поскольку оно равно „другому“ по величине, оно должно быть равным ему и по количеству.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Таким образом единое снова, повидимому, будет по числу равно, больше и меньше самого себя и „другого“. е
Аристотель. Да, будет.

19

Парменид. А не участвует ли единое также во времени? Время.
Участвуя во времени, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше самого себя и „другого“, и, с другой стороны, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше себя самого и „другого“?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Поскольку единое существует, ему, конечно, принадлежит бытие.

Аристотель. Да.

Парменид. А разве *есть* означает что либо другое, а не участие бытия в настоящем времени, а *было* разве не означает общения бытия с прошедшим временем и *будет* — с временем будущим? 152a

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Итак, поскольку единое участвует в бытии, оно участвует во времени.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, в текущем времени?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, оно всегда становится старше себя, коль скоро идет вперед соответственно времени.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. А разве ты не помнишь, что старшее становится старше того, что становится моложе?

Аристотель. Помню.²⁶

Парменид. Но раз единое становится старше себя, оно должно становиться старше себя же, становящегося моложе. б

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Выходит, таким образом, что оно становится и моложе и старше себя.

Аристотель. Да.

Парменид. А не *есть* ли оно старше, когда *становится*

таковым в момент *теперь*, находящийся между *было* и *будет*? Ведь, переходя из *прежде* в *потом*, оно никак не минует *теперь*,

Аристотель. Конечно, нет.

- с Парменид. Итак, не перестает ли оно становиться старше в тот момент, когда встречается с *теперь* и больше уже не *становится*, но *есть* старше? В самом деле, поскольку единое непрерывно уходит вперед, оно никогда не может быть удержано настоящим: ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами: *теперь* и *потом*, оставляя *теперь* и захватывая *потом*, т. е. становясь между их обоих — между *теперь* и *потом*.

Аристотель. Правда.

- д Парменид. Если же все становящееся необходимо должно пройти через *теперь*, то, достигнув его, оно перестает *становиться* и в тот миг *есть* то, чем ему случилось стать.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, когда единое, становясь старше, достигнет *теперь*, оно перестает становиться и в то мгновение *есть* старше.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но не того ли оно *есть* старше, старше чего становилось? А не старше ли самого себя оно становилось?

Аристотель. Да.

Парменид. А старшее старше того, что моложе?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое *есть* и моложе себя в тот момент, когда, становясь старше, оно достигает *теперь*.

Аристотель. Необходимо.

- е Парменид. Но *теперь* всегда находится при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда *есть теперь*, когда ни *есть*.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое всегда и *есть* и *становится* и старше, и моложе самого себя.

Аристотель. Так выходит.

Парменид. Но большее ли или равное с собою время оно *есть* или *становится*?

Аристотель. Равное.

Парменид. А если оно *становится* или *есть* равное время, то имеет тот же самый возраст.

Аристотель. А как же иначе?

Парменид. А что имеет тот же самый возраст, то ни старше, ни моложе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое *становится* и *есть* равно себе по времени, то оно не *есть* и не *становится* ни моложе, ни старше самого себя.

Аристотель. По моему мнению, нет.

Парменид. А как оно относится к „другому“?

Аристотель. Не могу сказать.

153а

Парменид. Но это то ты можешь сказать, что „другие вещи“, ³¹ коль скоро они являются „отличными“ от него, а не „отличным“, многочисленнее единого, ибо, являясь „отличным“, они были бы одним, а, являясь „отличными“, они многочисленнее одного и будут составлять множество.

Аристотель. Будут.

Парменид. А являясь множеством, они будут участвовать в числе большем, чем единица.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А как далее? Что — станем мы утверждать — возникает и возникло прежде: большие числа или меньшие?

Аристотель. Меньшие.

Парменид. Но самое меньшее [число] — первое, а оно является единицей. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, из всего, имеющего число, единое возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они являются „другими“, а не „другим“.

Аристотель. Да, обладают.

Парменид. А возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие же вещи — позже; возникшее же позже моложе возникшего раньше, и, таким образом, окажется, что, „другое“ моложе единого, а единое старше „другого“.

Аристотель. Да, окажется.

20

Парменид. Ну, а что сказать относительно следующего: могло ли бы единое возникнуть вопреки своей природе или это невозможно?

с Аристотель. Невозможно.

Парменид. Но единое оказалось имеющим части, а если части, — то и начало, и конец, и середину.

Аристотель. Да.

Парменид. А не возникает ли, как в самом едином, так и в каждой „другой“ вещи, прежде всего начало, а после начала и все остальное вплоть до конца?

Аристотель. А то как же?

Парменид. И мы признаём, что это „все остальное“ является частями целого и единого,²⁸ и что само единое лишь вместе с концом стало единым и целым.

Аристотель. Признаём.

д Парменид. А конец, я полагаю, возникает последним, и вместе с ним возникает единое, как того требует его природа; так что, коль скоро единое должно возникать не противостоительно, то, возникнув вместе с концом, позже „другого“, оно возникло бы согласно своей природе.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, единое моложе „другого“, а „другое“ старше единого.

Аристотель. Для меня это опять очевидно.

Парменид. А вот что: не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая либо часть единого или иного чего либо, если только это часть, а не части, была одним, как часть?

Аристотель. Необходимо.

е Парменид. Но если так, то единое будет возникать одновременно с возникновением и первой, и второй [части], и при возникновении других оно не отстает ни от одной, какая бы к какой ни присоединялась, пока, дойдя до последней, не делается „целым единым“, не пропустив в своем возникновении ни средней, ни первой, ни последней, ни другой какой либо [части].

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, единое имеет тот же возраст, что и все „другое“, так что, если единое не нарушает своей природы, то оно должно возникнуть не прежде и не позже „другого“, но одновременно с ним. И согласно этому рассуждению, единое не может быть ни старше, ни моложе „другого“, ни „другое“ — единого, а согласно предыдущему — оно старше и моложе, равно как и „другое“ по отношению к нему. 154a

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Вот каково единое и вот как оно возникло [стало]. Но что сказать, далее, о том, как единое *становится* старше и моложе „другого“, а „другое“ — единого, и о том, как оно *не становится* ни моложе, ни старше? Так ли обстоит дело со становлением, как и с бытием, или иначе? Бытие и становление.

Аристотель. Не могу сказать. b

Парменид. А я ограничусь следующим: если одно чтонибудь старше другого, то оно уже не может становиться еще старше, кроме как настолько, насколько оно отличалось по возрасту тотчас по возникновении, и равным образом младшее не может становиться еще моложе, потому что равные величины, будучи прибавлены к неравным — времени или чему либо другому — всегда оставляют их различающимися настолько, насколько они различались с самого начала.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, одно сущее никогда не может *становиться* старше или моложе другого сущего, коль скоро по возрасту с они всегда различаются одинаково: одно *есть* и *стало* старше, другое — моложе; они не становятся [такowymi].

Аристотель. Правда.

Парменид. Поэтому единое сущее никогда ни *становится* ни старше ни моложе „другого“ сущего.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но посмотри, не становятся ли они старше и моложе друг друга таким образом?

Аристотель. Каким?

Парменид. Таким, каким единое оказалось старше „другого“ и „другое“ старше единого.

Аристотель. Так что же?

Парменид. Когда единое старше „другого“, то оно, нужно d полагать, просуществовало больше времени, чем „другое“.

Аристотель. Да.

Парменид. Но посмотри ка еще: если мы станем прибавлять к большему и меньшему времени равное время, то будет ли большее отличаться от меньшего на равную или на меньшую часть?

Аристотель. На меньшую.

Парменид. Итак, впоследствии единое будет отличаться по возрасту от „другого“ не на столько, на сколько оно отличалось сначала, но, получая то же приращение времени, что и „другое“, оно по возрасту будет постоянно отличаться от „другого“ меньше, чем отличалось прежде. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, то, что различается по возрасту, сравнительно с чемнибудь, меньше, чем прежде, не становится ли моложе прежнего по отношению к тому, сравнительно с чем прежде было старше?

Аристотель. Моложе.

Парменид. Если же оно [становится] моложе, то „другое“ не [становится] ли, в свою очередь, старше единого, чем было прежде?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, младшее по возникновению становится старше сравнительно с тем, что возникло прежде и *есть* старше. Однако, младшее никогда не *есть*, а всегда только *становится* старше его, потому что одно увеличивается в направлении к „моложе“, а другое к „старше“. В свою очередь, старшее таким же образом *становится* моложе младшего, потому что оба они, направляясь к противоположному им, становятся взаимно противоположными: младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего. Но *стать* таковыми они не могут, потому что если бы стали, то уже не становились бы, а были бы. На самом же деле они [только] *становятся* старше и моложе друг друга: единое становится моложе „другого“, потому что оказалось старшим и возникшим раньше, а „другое“ b старше единого, потому что возникло позднее. На том же основании и „другое“ подобным же образом относится к еди-

ному, поскольку и оно оказалось старшим его и возникшем раньше.

Аристотель. Да, это так представляется.

Парменид. Значит, поскольку вещи никогда не становятся старше или моложе одна другой, так как они всегда различаются друг от друга на равное число, постолько и единое не становится ни старше, ни моложе „другого“ и „другое“ — единого; поскольку же представляется необходимым, чтобы раньше возникшее отличалось всегда на равную часть от возникшего с позже, а равно и позднейшее — от более раннего, постолько необходимо также, чтобы становились старше и моложе друг друга: „другое“ — единого и единое — „другого“?

Аристотель. Именно так.

Парменид. В силу всех этих соображений единое, с одной стороны, и есть и становится старше и моложе себя самого и „другого“, а, с другой, — не есть и не становится ни старше, ни моложе ни себя самого, ни „другого“.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как единое причастно времени и свойству становиться старше и моложе, то не необходимо ли ему участвовать в *прежде*, *потом* и *теперь*, коль скоро оно участвует во времени?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Итак, единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поэтому возможно нечто *для него* и *его*²⁹ и *Бытие для другого*.
это нечто было, есть и будет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Возможны, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное восприятие, коль скоро и мы сами в настоящее время все это проделываем относительно него.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. И есть для него имя и слово и оно именуется и высказывается; и все подобное, применимое к „другому“, е применимо и к единому.

Аристотель. Именно так и есть.

Синтез абсолютного и относительного полагания единого.

Парменид. Поведем еще речь о третьем вопросе. Если единое таково, каким мы его проследили, то не необходимо ли, чтобы оно, будучи, с одной стороны, одним и многим, и, не будучи, с другой стороны, ни одним ни многим, и, участвуя кроме того во времени, участвовало в известный момент в бытии, поскольку оно существует, и в известный момент не участвовало, поскольку оно не существует?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но может ли оно, когда участвует в бытии, в нем не участвовать, и когда не участвует, — участвовать?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно участвует и не участвует в разное время; только таким образом оно может участвовать и не участвовать в том же самом.

156a Аристотель. Правильно.

Парменид. Но не является ли временем и тот момент, когда оно приобщается бытию и когда отрешается от него? Ведь каким образом единое будет в состоянии то обладать, то не обладать чем либо, если не будет такого момента, когда оно завладевает им и оставляет его?

Аристотель. никоим образом не будет в состоянии.

Парменид. А приобщение бытию разве ты не называешь возникновением?

Аристотель. Называю.

Парменид. А разве оставление бытия не есть гибель?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое, принимая бытие и оставляя его, возникает и гибнет.

Аристотель. Необходимо.

b Парменид. А так как оно — единое и многое, возникающее и гибнущее, то не гибнет ли множественность, когда оно становится единым, и не гибнет ли единство, когда оно становится многим?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А поскольку оно становится единым и многим не необходимо ли ему разделяться и соединяться?

Аристотель. Совершенно необходимо.

Парменид. Далее, когда оно становится неподобным и подобным, не должно ли уподобляться и делаться неподобным?

Аристотель. Да.

Парменид. А когда становится бóльшим, меньшим, равным, не должно ли увеличиваться, уменьшаться, уравниваться?

Аристотель. Да.

Парменид. Но когда оно, находясь в движении, останавливается, и из покоя переходит в движение, то оно, полагаю я, не должно быть вовсе ни в каком времени.

Аристотель. Как это?

Парменид. Прежде покоясь, затем двигаясь, и, прежде двигаясь, затем покоясь, — оно не будет в состоянии испытывать это, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Ведь нет такого времени, в течение которого что либо могло бы сразу и не двигаться и не покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но оно ведь и не изменяется, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Это было бы невероятно.

Парменид. Так когда же оно изменяется? Ведь ни покоясь, ни двигаясь, ни находясь во времени, оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. В таком случае, разве не несуразно то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда изменяется?

Аристотель. Что именно?

Парменид. „Вдруг“; ибо это „вдруг“ видимо означает нечто такое, из чего происходит изменение в ту и другую сторону. В самом деле, изменение не происходит ни из покоя, пока это — покой, ни из движения, пока продолжается движение: но это странное по своей природе „вдруг“ лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени, а в него и из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя в движение.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только

при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг, и [потому], когда изменяется, не может находиться ни в каком времени и не может [следовательно] в тот момент ни двигаться, ни покоиться.

Аристотель. Конечно нет.

157a Парменид. Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что либо переходит из бытия в гибель или из небытия в возникновение, то оно становится между известным движением и покоем и не имеет в тот момент ни бытия ни небытия, не возникает и не гибнет.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. По той же причине, когда единое переходит из единого во многое и из многого в единое, то оно не есть ни единое, ни многое, оно не разделяется и не соединяется; точно также, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя b из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Значит, единое испытывает все эти состояния, если оно существует.

Аристотель. Как же иначе?

22

3) Следствия для „другого“ при относительном полагании единого.

Парменид. Не рассмотреть ли теперь, что придется испытывать „другому“, если единое существует?

Аристотель. Следует рассмотреть.

Парменид. Будем поэтому рассуждать о том, что должно испытывать „другое, чем единое“, если единое существует.

Аристотель. Будем рассуждать.

Парменид. Итак, поскольку „другое“ есть другое по сравнению с единым, оно не есть единое, иначе оно не было бы другим по сравнению с единым.

Аристотель. Правильно.

c Парменид. Однако „другое“ также не вовсе лишено единого, но некоторым образом участвует в нем.

Аристотель. Каким именно?

Парменид. „Другое, чем единое“, является другим, надо полагать, потому, что имеет части, ибо, если бы оно не имело частей, то было бы всецело единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А части мы признаём принадлежащими тому, что является целым.

Аристотель. Да, признаём.

Парменид. Но целое должно быть единством, состоящим из многого; части и будут его частями, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но целого.

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы что либо было частью многого, в котором и само заключалось бы, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого, — что невозможно, — так и каждой единицы прочего, если только оно есть часть всего многого. Но не будучи частью какой нибудь единицы, оно будет принадлежать прочему, исключая этой единицы, и, значит, не будет частью каждой единицы; не будучи же частью каждой, не будет частью ни одной [единицы] многого. Если же оно не есть часть ни одной, то невозможно ему быть чем нибудь — частью или чем иным — по отношению к сумме таких [единиц], ни для одной из которых оно не является чем либо.³⁵

Аристотель. Очевидно, так.

Парменид. Следовательно, часть является частью не многого и не всех [составляющих его элементов], но некоторой е одной идеи и некоторого единства, которое мы называем целым, ставшим из всех [элементов] законченным единым; часть является частью такого целого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если „другое“ имеет части, то и оно должно участвовать в целом и едином.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Необходимо, значит, чтобы „другое, чем единое“, было единым законченным целым, имеющим части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, то же соображение относится и к каждой части: части тоже необходимо участвуют в едином. Ведь, если

158a каждая из них есть часть, то уже [само слово] „каждая“, без сомнения, означает некоторую единицу, отделенную от прочего и существующую сама по себе, коль скоро „каждая“ должна существовать.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но участвующее в едином участвует в нем, очевидно, как нечто отличное от единого, потому что, в противном случае, оно не участвовало бы, а было бы самым единым, между тем как ничему, конечно, кроме самого единого, невозможно быть единым.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Участвовать же в едином необходимо и целому, и части. В самом деле, первое составит единое целое, частями которого являются части; а каждая из последних, т. е. каждая из частей целого, составит единую часть целого.

Аристотель. Так.

b Парменид. Но не будет ли участвующее в едином участвовать в нем, как отличное от единого?

Аристотель. Как же иначе.

Парменид. А отличное от единого будет, надо полагать, многим, потому что если „другое, чем единое“, не будет ни одним, ни больше, чем одним, то оно не будет ничем.

Аристотель. Конечно, не будет ничем.

Парменид. А так как участвующее в едином, как части, и в едином, как целом, многочисленнее единого, то не необходимо ли, чтобы приобщающееся единому было беспрельно по количеству?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Посмотрим на дело так: в момент, когда нечто приобщается единому, оно приобщается ему не как единое и не как причастное единому. Не правда ли?

Аристотель. Очевидно.

c Парменид. Но то, в чем нет единого, будет множеством?

Аристотель. Конечно, множеством.

Парменид. А что, если мы пожелаем мысленно отделить от него самое меньшее, что только можем, — это отделенное, поскольку и оно не участвует в едином, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?

Аристотель. Неизбежно окажется.

Парменид. Итак, если постоянно рассматривать таким образом саму по себе „иную“ природу идеи,⁸¹ то, сколько бы раз ни сосредоточивать внимание на содержащемся в ней, оно всегда будет оказываться беспредельным по множеству.

Аристотель. Конечно, так.

Парменид. С другой же стороны, части, поскольку каждая из них стала единой частью, обладают уже пределом как между собой так и по отношению к целому, и целое обладает пределом по отношению к частям.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Итак, „другое, чем единое“, как оказывается, обладает тем свойством, что из единого и его самого, после их совокупления друг с другом, возникает в нем самом нечто иное, что и создает предел между [частями и целым], тогда как его природа сама по себе — беспредельность.⁸²

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, „другое, чем единое“, и как целое, и в частях [с одной стороны] беспредельно, [с другой] — причастно пределу.

Аристотель. Именно так.

Парменид. А не будут ли также [элементы] „другого“ е подобны и неподобны себе самим и друг другу?

Аристотель. Как именно?

Парменид. Поскольку они по природе своей беспредельны, постолько все они будут обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И поскольку все они причастны пределу, постолько все тоже будут обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поскольку, таким образом, „другое“ обладает свойством быть ограниченным и быть беспредельным, эти испытываемые им состояния суть состояния друг другу противоположные.

Аристотель. Да.

Парменид. А противоположное в высшей степени неподобно. 159а

Аристотель. Как же, иначе?

Парменид. Итак, по каждому из этих двух свойств в отдельности [элементы] „другого“ подобны себе самим и друг другу, а по обоим вместе — в высшей степени противоположны и неподобны.

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Таким образом, [элементы] „другого“ будут подобны и неподобны себе самим и друг другу.

Аристотель. Так.

Парменид. И мы уже без труда найдем, что [элементы] „другого, чем единое“, тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные состояния, коль скоро обнаружилось, что они обладают
b упомянутыми свойствами.

Аристотель. Ты прав.

23

4) Следствия
для „дру-
гого“ при
абсолютном
полагании
единого.

Парменид. Однако, не пора ли нам оставить это, как дело ясное, и снова рассмотреть, не окажется ли „другое, чем единое“, — при допущении, что „есть единое“, — также и в ином положении или только в таком?

Аристотель. Конечно, следует рассмотреть.

Парменид. Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать „другое, чем единое“?

Аристотель. Поведем.

Парменид. Разве единое существует не отдельно от другого и другое не отдельно от единого?

Аристотель. Что же из того?

Парменид. А то, полагаю, что наряду с ними нет иного, которое было бы различно от единого и различно от другого:
c ведь когда сказано „единое“ и „другое“, — сказано все.

Аристотель. Да, все.

Парменид. Следовательно, больше нет отличного от них, в котором единое и другое могли бы находиться, как в тождественном.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Поэтому единое и другое никогда не находятся в тождественном.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Следовательно, они — отдельные?

Аристотель. Да.

Парменид. И мы утверждаем, что поистине единое не имеет частей.

Аристотель. Как же ему иметь их?

Парменид. Поэтому ни целое единое, ни части его не могли бы находиться в другом, если оно отдельно от другого и частей не имеет.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое никаким способом не могло бы участвовать в едином, раз оно не участвует ни в части его, ни в целом.

Аристотель. Выходит, что так.

Парменид. Поэтому другое никоим образом не есть единое и не имеет в себе никакого единства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, другое не есть также многое, потому что, если бы оно было многим, то каждая его часть была бы одною частью целого. На самом же деле „другое, чем единое“, не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части, раз оно никаким образом не участвует в едином.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Поэтому другое ни само не есть два или три, ни в себе их не заключает, коль скоро оно совершенно лишено единого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, другое ни само не есть подобное или неподобное единому, ни в себе подобия или неподобия не заключает: ведь если бы само другое было подобно и неподобно, или имело в себе подобие и неподобие, то, полагаю, „другое, чем единое“, заключало бы в себе две взаимно противоположные идеи.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но ведь невозможно, чтобы не участвующее даже в одном, участвовало бы в каких бы то ни было двух.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Стало быть, другое не есть ни подобное, ни

160a неподобное, ни то и другое, потому что, будучи подобным или неподобным, оно участвовало бы в одной из двух идей, а, будучи тем и другим, участвовало бы в двух противоположных идеях, что, как было показано, невозможно.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, другое не есть ни тождественное, ни различное, не движется и не покоится, не возникает и не гибнет, — не есть ни большее, ни меньшее, ни равное, и никакого другого из подобных свойств не имеет, потому что, если другое подлежит чемунибудь такому, то оно будет причастно и одному, и двум, и трем, и нечету и чету, участвовать в которых для него оказалось невозможным, поскольку оно совершенно и всецело непричастно единому.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Таким образом, если есть единое, то оно есть все и не есть ничто, как по отношению к себе самому, так и по отношению к другому.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Хорошо. Не следует ли после этого рассмотреть, какие должны быть следствия, если единое не существует.

Аристотель. Да, следует.

II. Отрицание единого.

Следствия для единого при относительном отрицании единого.

Парменид. Какой же, однако, смысл будет иметь это предположение: „если единое не существует“? Различается ли оно от предположения: „если не-единое не существует“?

Аристотель. Конечно, различается.

Парменид. Только различается, или же суждения: „если не-единое не существует“ и „если единое не существует“ прямо противоположны друг другу?

Аристотель. Прямо противоположны.

Парменид. А если бы кто высказывал: „если великое, малое или что либо другое тому подобное не существует“, то разве не показывал бы он, что под несуществующим он в каждом случае понимает нечто различное?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так и теперь, когда кто скажет: „если единое не существует“, не покажет ли он этим, что под несуществующим он понимает различное от „другого“, и мы знаем, что он хочет сказать.

Аристотель. Знаем.

Парменид. Итак, говоря: „единое“ и присоединяя к нему либо бытие, либо небытие, он выражает, во первых, нечто познаваемое, а, во вторых, различное от „другого“; ведь так же хорошо можно познать то, о чем утверждается, что оно не существует, как и то, что оно различно от „другого“, не правда ли? d

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что о нем есть знание, иначе мы не понимали бы даже смысла слов того, кто сказал бы: „если единое не существует“.

Аристотель. Верно.

Парменид. Далее, от него должно быть отлично „другое“, — ведь иначе и единое нельзя было бы называть отличным от „другого“.

Аристотель. Конечно.

24

Парменид. Следовательно, кроме познаваемости, ему присуща и инаковость. Ведь, когда кто говорит, что единое отлично от „другого“, тот говорит не об инаковости „другого“, но об инаковости единого. e

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Кроме того, несуществующее единое участвует в „том“, в „некотором“, в „этом“, в „принадлежащем этому“, в „этих“ и во „всех таких“. В самом деле, если бы оно не было причастно „чемунибудь“ и другим упомянутым определениям, то не было бы речи ни об едином, ни об отличном от единого, не было бы ничего принадлежащего ему и ему свойственного и ничего не говорилось бы о нем.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему участвовать во многом, и это даже необходимо, коль скоро не 161a существует именно это единое, а не какое либо другое. Правда, если ни „единое“, ни „это“ не будет существовать, и речь

пойдет о чемнибудь другом, то мы не в праве произнести о нем ни слова; но если предполагается несуществование „этого“ единого, а не какого либо другого, то ему необходимо быть причастным и „этому“ и многому другому.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, у него есть и неподobie по отношению к „другому“, потому что „другое“, будучи отличным от единого, должно быть инородным.

Аристотель. Да.

Парменид. А инородное не будет ли чуждым?

Аристотель. А то как же?

Парменид. А чуждое — неподобным?

б Аристотель. Конечно, неподобным.

Парменид. И коль скоро „другое“ неподобно „единому“, то очевидно, что неподобное будет неподобно неподобному.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, и у единого должно быть неподobie, в силу которого „другое“ ему неподобно.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Если же у него есть неподobie по отношению к „другому“, то не необходимо ли для него обладать подобием по отношению к самому себе?

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно, не могла бы идти о такой вещи], как единое, и наше предположение касалось бы не единого, но чего то другого, нежели единое.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но оно не должно быть таким.

с Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое должно обладать подобием самому себе.

Аристотель. Должно.

Парменид. Далее, оно также не равно „другому“, потому что если бы было равно, то оно уже существовало бы и, в силу равенства, было бы подобно „другому“. Но то и другое невозможно, раз „единое“ не существует.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А так как оно не равно „другому“, то не необходимо ли, чтобы и „другое“ было не равно ему?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но то, что не равно, не есть ли неравное?

Аристотель. Да.

Парменид. А неравное не в силу ли неравенства есть неравное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Стало быть, единое участвует и в неравенстве, в силу которого „другое“ не равно ему?

Аристотель. Участвует.

Парменид. Но ведь к неравенству имеют отношение великость и малость.

Аристотель. Имеют.

Парменид. Следовательно, такому единому принадлежит великость и малость?

Аристотель. Повидимому.

Парменид. Но великость и малость всегда далеко отстоят одна от другой.

Аристотель. И очень.

Парменид. Следовательно, между ними обеими всегда есть нечто.

Аристотель. Есть.

Парменид. Но можешь ли ты указать между ними что либо другое, кроме равенства?

Аристотель. Нет, только его.

Парменид. Следовательно, что обладает великостью и малостью, то обладает и равенством, находящимся между ними.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое, как е выходит, должно быть причастно и равенству, и великости, и малости.

Аристотель. Так выходит.

Парменид. Кроме того, оно должно некоторым образом участвовать и в бытии.

Аристотель. Как так?

Парменид. Оно должно быть таково, как мы утверждаем. В самом деле, если бы оно было не таково, то мы говорили бы

не истину, утверждая, что единое не существует. Если же это истина, то очевидно, что мы утверждаем это, как существующее. Или не так?

Аристотель. Именно так.

162a Парменид. А так как мы признаем истинность высказываемого нами, то нам необходимо признать, что мы высказываем то, что существует.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Итак, выходит, что единое *есть* несуществующее: ведь если оно не будет несуществующим, но что либо из бытия отдаст небытию, то тотчас станет существующим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно *есть* несуществующее, равно как существующее, для полноты своего существования, должно быть связано [с бытием] тем, что оно *не есть* несуществующее. В самом деле, [только] в таком случае существующее будет в полном смысле слова существовать, а несуществующее не существовать, поскольку существующее, чтобы быть вполне существующим, причастно бытию [содержащемуся в] „быть существующим“ и b небытию [содержащемуся в] „быть несуществующим“, и поскольку несуществующее, чтобы тоже быть вполне несуществующим, причастно небытию [содержащемуся в] „не быть несуществующим“ и бытию [содержащемуся в] „быть не существующим“.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, раз существующее участвует в небытии и несуществующее — в бытии, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо участвовать в бытии, чтобы не существовать.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. И если единое не существует, ему, очевидно, принадлежит бытие.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, также и небытие, поскольку оно не существует.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А может ли находящееся в известном состоянии не находиться в нем, если оно не меняет этого состояния?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, все подобные [случаи] пребывания в „таком“ и в „не таком“ состоянии указывают на изменение.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А изменение есть движение; или как мы его назовем?

Аристотель. Движение.

Парменид. А разве единое не оказалось существующим и несуществующим?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, оно оказывается и в „таком“, и в „не таком“ состоянии.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Значит, „несуществующее единое“ оказалось имеющим и движение, так как оказалось испытывающим изменение из бытия в небытие.

Аристотель. Повидимому, так.

Парменид. Однако, если оно не находится нигде среди существующего, так как не существует, поскольку оно не существует, то оно не может перемещаться откуда либо куда либо.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. Следовательно, оно не может двигаться посредством перемещения.

Аристотель. Конечно нет.

Парменид. Оно не может также вращаться в „том же самом“ [месте], так как оно нигде не соприкасается с „тем же самым“. В самом деле, „то же самое“ есть существующее, а несуществующее единое не может находиться в чем либо существующем.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не может вращаться в том, в чем оно не находится.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но единое также не изменяется и в своей сущности, ни как существующее, ни как несуществующее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то и речь шла бы уже не об едином, а о чем то другом.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Если же оно не изменяется, не вращается в том же самом месте и не перемещается, то может ли оно еще каким нибудь образом двигаться?

Аристотель. Да каким же еще?

Парменид. А неподвижному необходимо находиться в покое, и покоящемуся — стоять.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, выходит, „несуществующее единое“ стоит и движется.

Аристотель. Выходит так.

Парменид. Далее, коль скоро оно движется, то ему весьма необходимо изменяться: ведь насколько что нибудь подвигается, настолько оно находится уже не в том состоянии, в каком находилось, но в ином.

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, единое, находясь в движении, тем самым изменяется.

Аристотель. Да.

Парменид. А если бы никак не двигалось, то никак и не изменялось бы.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, поскольку „несуществующее единое“ движется, оно изменяется, а поскольку не движется, не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, „единое несуществующее“ изменяется и не изменяется.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А разве изменяющемуся не необходимо становиться иным, чем прежде, и гибнуть в своих прежних качествах, а не изменяющемуся — не становиться и не гибнуть?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, и „несуществующее единое“,

изменяясь, становится и гибнет, а, не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что „несуществующее единое“ становится и гибнет, а также не становится и не гибнет.

Аристотель. Конечно.

25

Парменид. Вернемся опять к началу, чтобы посмотреть, 2) Следствия
получится ли у нас то же самое, что получилось только что, для единого
или другое. при абсолют-
ном отрица-
нии единого.

Аристотель. Хорошо вернемся.

Парменид. Итак, предположив, что единое не существует, мы исследуем, что должно получиться для него.

Аристотель. Да.

Парменид. А когда мы говорим: „не существует“, то разве этим обозначается чтонибудь иное, а не отсутствие бытия у того, что мы называем несуществующим?

Аристотель. Ничто иное.

Парменид. Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение: „не существует“, просто означает, что несуществующего нет ни так, ни иначе, и, как несуществующее, оно никак не участвует в бытии?

Аристотель. Проще всего, [оно именно это и означает].

Парменид. Так что несуществующее не могло бы ни существовать, ни другим каким либо образом участвовать в бытии. d

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А „становиться“ и „гибнуть“ не значило ли, первое — приобщаться бытию, а второе — утрачивать бытие, или они имели какойнибудь другой смысл?

Аристотель. Никакого другого.

Парменид. Но что совершенно не участвует в бытии, то не могло бы ни получать его, ни утрачивать.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. А так как единое совершенно не существует, то оно никаким образом не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Следовательно, „несуществующее единое“ не гибнет и не возникает, так как оно никаким способом не участвует в бытии.

Аристотель. Очевидно, нет.

е Парменид. А, следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возникало бы и гibly.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же не изменяется, то, конечно, и не движется?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, мы не скажем, что нигде не находящееся стоит, ибо стоящее должно быть всегда в каком нибудь одном и том же месте.

Аристотель. В одном и том же. Как же иначе?

Парменид. Таким образом, мы должны признать также и то, что несуществующее никогда не стоит и не движется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Далее, ему не присуще ничто из существующего, потому что, участвуя в чем либо существующем, оно участвовало бы и в бытии.

164a Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, у него нет ни великости, ни малости, ни равенства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ему также не будет свойственно ни подобие, ни инаковость, ни в отношении к себе самому, ни в отношении к „другому“.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, может ли „другое“ как либо относиться к нему, если ничто не должно быть свойственно ему?

Аристотель. Не может.

Парменид. Поэтому „другое“ ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно, ни различно.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ну, а будут ли иметь отношение к несуществующему такие вещи, как „того“, или „тому“, или „что либо“, или „это“, или „этого“, или „другого“, или другому, или „прежде“,

или „потом“, или „теперь“, или „знание“, или „мнение“, или „ощущение“, или „слово“, или „имя“, или другое чтонибудь из существующего?

Аристотель. Не будут.

Парменид. Таким образом „несуществующее единое“ не имеет никаких свойств.

Аристотель. Действительно, выходит, что не имеет никаких.

26

Парменид. Обсудим еще, каким должно быть „другое“, 3) Следствия если единое не существует. для „другого“ при

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Я полагаю, что „другое“ прежде всего должно быть другим, потому что, если бы оно и другим не было, то о нем нельзя было бы рассуждать. относительно отрицания единого.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же о „другом“ можно говорить, то „другое“ есть „иное“; в самом деле, разве не одно и то же означаешь ты словами: „другое“ и „иное“?

Аристотель. По моему, одно и то же.

Парменид. Разве мы не говорим, что иное есть иное по отношению к иному и другое есть другое по отношению к другому?

Аристотель. Да.

Парменид. Поэтому „другое“, чтобы быть действительно другим, должно иметь нечто, в отношении к чему оно есть другое.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Что бы это такое было? Ведь „другое“ не будет другим по отношению к единому, коль скоро единого не существует.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Следовательно, оно другое по отношению к себе самому, ибо только это остается для него; в противном случае, оно вовсе не будет другим по отношению к чему бы то ни было.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Стало быть, любые [части другого] являются взаимно другими, как множества; они не могут быть взаимно другими, как единицы, ибо единого не существует. Любая масса их оказывается беспредельной по множеству: даже если кто возьмет самое, повидимому, малое, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, подобно сновидению, является многим и из ничтожно малого обращается в огромное по сравнению с частями, получающимися через его дробление.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, „другое“ является другим по отношению к самому себе в этих своих массах, — если вообще существует другое при несуществовании единого.

Аристотель. Без сомнения.

Парменид. Так, значит, будет существовать множество масс, из которых каждая покажется одной, не будучи на самом деле одной, поскольку не будет единого?

Аристотель. Да.

Парменид. И будет казаться, что их некоторое число, поскольку каждая из них является одной, и поскольку их много.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И одно в них покажется четным, другое нечетным, но это противно истине, поскольку единого не существует.

Аристотель. Конечно, противно истине.

Парменид. Далее, как было сказано, будет казаться, что в них заключается мельчайшее, однако это мельчайшее является многим и великим по сравнению с каждым из многих [своих] малых [подразделений].

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, каждая масса будет казаться также равною многим малым; в самом деле, она лишь в том случае представляется переходящею из „бóльшего“ в „меньшее“, если предварительно покажется занявшею промежуточную [величину] а это и будет создавать впечатление⁸³ равенства.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Далее, будет представляться, что каждая масса имеет границу по отношению к другой массе, хотя по отношению к самой себе она не имеет ни начала, ни конца, ни середины.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вот каким: когда кто мысленно примет что либо за начало, конец или середину таких масс, то каждый раз **в** перед началом является другое начало, за концом остается еще другой конец, и в середине является другая, более средняя середина, меньшая первой, потому что ни в начале, ни в конце, ни в середине нельзя схватить единства, поскольку единое не существует.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А все существующее, какое кто либо схватывает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо оно может быть представляемо лишь в виде массы, лишенной единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали и для слабого зрения такая масса будет казаться единством, но вблизи и для острого ума **с** каждое единство необходимо окажется беспредельным по множеству, коль скоро оно лишено единого, которое не существует. Не правда ли?

Аристотель. Безусловно необходимо.

Парменид. Таким образом, если единого нет, а „другое, чем единое“, существует, то [каждая часть] „другого“ должна являться и беспредельной, и имеющей предел, и одним, и многим.

Аристотель. Да, должна.

Парменид. Не будет ли она также казаться подобным и неподобным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А в роде того, как бывает с фигурами на картине. Если стать в отдалении, то все они, сливаясь воедино, будут казаться одинаковыми и потому подобными.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если приблизиться, то они оказываются мно- **д** гими и различными, и, соответственно впечатлению различности, разнообразными, и неподобными друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким же образом и эти „массы“ должны являться подобными и неподобными себе самим и друг другу.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. А, следовательно, и тождественными и различными между собой, и соприкасающимися и разделенными, и обладающими всеми видами движения и находящимися в состоянии полного покоя, и возникающими и гибнущими, и ни теми, ни другими, и имеющими все подобные свойства, которые нам уже не трудно проследить, — если единого нет, а многое существует.

Аристотель. Совершенно верно.

27

4) Следствия
для „дру-
гого“ при
абсолютном
отрицании
единого.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно, быть „другое, чем единое“, если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, „другое“ не будет единым.

Аристотель. А то как же?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет держаться и „одно“. Если же ничто из „другого“ не есть „одно“, то все оно есть ничто,⁸⁴ так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в „другом“ не заключается единое, то „другое“ не есть ни многое, ни одно.

Аристотель. Конечно, нет.

166a Парменид. И даже не представляется ни одним, ни многим.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что „другое“ нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего, и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из „другого“; к тому же, у несуществующего нет и частей.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у „другого“ нет ни мнения о „несуществующем“, ни какого либо представления о нем, и „несуществующее“ решительно никак не мыслится „другим“.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не существует, то из „другого“ ничто не может быть представляемо ни как одно, **в** ни как многое, потому что без одного представить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и „другое“ не существует и не может быть мыслимо ни как одно, ни как многое.

Аристотель. Выходит, что так.

Парменид. Следовательно, ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни, вообще, как имеющее другие свойства, с которыми, как мы выше проследили, оно является [нам]; ничем таким „другое“ не может ни быть, ни являться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать кратко: если единое не существует, то ничего не существует? **с**

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то что, существует ли единое или не существует, и оно и „другое“, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу вполне и всячески существуют и не существуют, являются и не являются.

Аристотель. Совершенная правда.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ (126 с). Мелита — дем Кекропидской филы.
- ² (127 б). Великие Панафинеи — национальный афинский праздник в честь богини Афины, праздновавшийся раз в четыре года.
- ³ (127 с). Керамик — афинский квартал; существовал внутренний Керамик и внешний (за пределами городской стены).
- ⁴ (128 а). Возможно, что грамматически более правильным был бы следующий перевод: „Зенон хочет сродниться не только со всей твоею дружбою, но и с твоим сочинением“. В таком случае на дальнейшее рассуждение следует смотреть, как на попытку отделить Зенона от Парменида.
- ⁵ (129 а). *Εἶδος*; так переводится это слово и в дальнейшем за исключением случаев оговоренных.
- ⁶ (129 а). *μεταλαμβάνω* лучше переводить „приобщаюсь“, ибо оно выражает процесс приобщения; *μετέχω* — „причастен“ или „участвую“. Из этого различения Платон выводит важные следствия в гл. 22.
- ⁷ (129 с). *Εἶδη*.
- ⁸ (131 б). Ср. Филеб 15 в, Arist. Metaph. 1039a 33— в 2.
- ⁹ (132 а). *ιδέα*.
- ¹⁰ (132 с). *ιδέαν*.
- ¹¹ (132 е). Jackson вычеркивает *εἶδους*.
- ¹² (133 с). При переводе принята во внимание поправка Вилламовица (вместо *ἀλλ' ἀπίθανος* — *ἀλλὰ πιθανός*), давшего филологически удовлетворительное разъяснение этого места (Platon, 2 Aufl II. S. 226, примеч.).
- ¹³ (133 с). *δοσι τῶν ιδεῶν*.
- ¹⁴ (134 с). *ιδέας*.
- ¹⁵ (135 а). *ιδέαι*.
- ¹⁶ (135 б). *ιδέαν*.
- ¹⁷ (136 а). Этот самый метод рекомендуется Топпикой Аристотеля (101 а 34—36; 163 а 36—163 б 16) и в качестве диалектической гимнастики и как орудие научного исследования. (См. H. Maier. Die Syllogistik des Aristoteles, II, 2, стр. 51).
- ¹⁸ (137 а). Ивик (*Ίβυκος*) из Регия в южной Италии, лирический поэт, живший около 550 г. до Р. Х. Отрывок из него, упоминаемый здесь Парменидом, сохранился.
- ¹⁹ (138 с). Необходимость этого следствия обусловлена для грека самую этимологию слова изменяться — *ἀλλοιοῦσθαι*, т. е. становиться другим.

²⁰ (138 d). *γίγνεται*.

²¹ (141 b). Ср. Госуд. 438 b. c.

²² (141 e). Прокл (Chaignet, III, 83) усматривает в *γενήσεται* внезапное появление, подобное вспышке молнии; в *γενηθήσεται* постепенное возникновение, подобное зачатию человека. Форма *γενηθήσεται* не встречается нигде, кроме этого места Платона. Точная передача этих форм глагола *γίγνομαι* по русски едва ли возможна.

²³ (148 a). Рукопись В, т. е. codex Bodleianus дает чтение: *κατὰ ταὐτὸ ἕτερον πεπονθέναι, οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἀνπεπονθὸς* и т. д. и т. д.; рукопись t, т. е. codex Venetus *κατὰ ταὐτὸ ἕτερον πεπονθέναι*, [на полях *πέπονθεν εἶναι*], *οὐκ ἄλλο. ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς* и т. д. Обычно это место читается так: *κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι, οὐκ ἄλλο ἀλλὰ ταὐτὸν ἂν πεπονθὸς*... и т. д.

W. W. Waddell предлагает чтение, менее отступающее от буквы рукописей и дающее лучший смысл: *κατὰ τ' αὐτὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς*..., в соответствии с которым и дан перевод.

²⁴ (149 a). *ὅρουν*. Этим же словом Аристотель называет термины силлогизма. Ср. рассужд. Арист. *Anal. pr.* 426, 1—26.

²⁵ (150 c). И, значит, ей нет места в едином.

²⁶ (152 a). См. 141 в.

²⁷ (153 a). Следует помнить, что „другое“ — *τᾶλλα* берется Платоном всюду во множественном числе; на этой множественности „другого“ основывается все дальнейшее рассуждение.

²⁸ (153 c). В настоящем рассуждении роль „другого“ играют части единого.

²⁹ (155 d). *ἐκεῖνο καὶ ἐκεῖνον*. Как ясно из дальнейшего, возможное „для него“ есть имя и слово, возможное „его“ — познание и т. д.

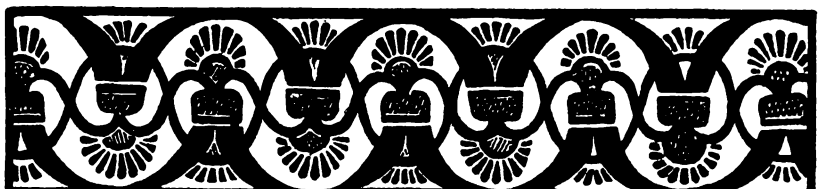
³⁰ (157 d). Назначение этого аргумента — показать что „целое“ и „часть“ соотносительные понятия. Если часть не является частью „целого“, то она должна быть частью многого или всего: т. е. если она не является частью многого в собирательном смысле (целого), она должна быть частью многого в разделительном смысле, т. е. каждой составляющей его единицы, включая и себя самое. Если же сделать исключение для нее самой, то она уже не будет частью „всего“, а, согласно предположению, она не есть часть „целого“.

³¹ (158 c). Под идей (*εἶδος*) другого (*τᾶλλα*) Платон разумеет *τᾶλλα*, поскольку они приобщаются единому, под „иной“ природой — *τᾶλλα*, поскольку они ему не приобщены. Впрочем, возможно, что «*ἑτέρα φύσις τοῦ εἶδους*» означает „природа чуждая идее“, но и в этом случае смысл сохранится тот же.

³² (158 d). Платон недвусмысленно проводит аналогию с половым совокуплением и зачатием.

³³ (165 a). *φάντασμα*.

³⁴ (165 e). По гречески „ничто“ (*οὐδέν*) = ни одно.



Ф И Л Е Б

Перевод Самсонова



ВВЕДЕНИЕ

I

В принадлежности диалога „Филеб“ Платону ни один серьезный исследователь в настоящее время не сомневается, так как эта принадлежность твердо установлена Аристотелем. Его „Этика к Никомаху“ в значительной степени зависит от положений, развиваемых Платоном; с некоторыми из них Аристотель полемизирует, но большинство получает у него лишь более детальное развитие.

Время написания диалога определяется отчасти содержанием, отчасти формой диалога. Под старость, когда юношеский пыл улегся, а мечты зрелого возраста принесли лишь разочарование, Платон несколько сошел с идеальных высот и стал искать осуществимого; поэтому, например, в „Законах“ он ограничивает идеал, начертанный в „Государстве“. То же замечается и в „Филебе“; он стремится к построению такого понятия блага, которое осуществимо в человеческой жизни; он рассуждает не о высшем благе, а о благе человека. Платон при этом несколько не отказывается от своих принципов, как это ясно из первой части диалога, а лишь заботится о применимости их к жизни.

В диалоге участвуют три лица — Сократ, Филеб и Протарх, причем Филеб почти не участвует в споре, а с самого начала диалога молча присутствует, лишь редко выступая в защиту выставляемого им положения. Таким образом вся тяжесть защиты Филебовского положения, что благо состоит в наслаждении, положения, оспариваемого Сократом, лежит на Протархе. Со своей задачей Протарх справляется не очень хорошо, но, во всяком случае, гораздо лучше, чем это делает собеседник Сократа во второй части „Пармениды“. Протарх, хоть изредка, пытается возражать Сократу; поэтому нельзя утверждать, что диалог в „Филебе“ не играет никакой роли и мог бы с успехом быть заменен монологом. Однако, следует признать, что по живости диалога и по характеристике действующих лиц, это произведение Платона значительно уступает другим и приближается к форме „Тимея“ и „Законов“. Таким образом не только содержание, но и форма указывают, что „Филеб“ принадлежит к последней, старческой группе произведений Платона.

Приступая к истолкованию диалога „Филеб“, следует помнить, что он принадлежит именно Платону, т. е. одному из величайших художников и мыслителей, когда либо существовавших; поэтому если на первый взгляд его мысль кажется запутанной, а содержание ее вздорным,¹ то нельзя тотчас отвергать

¹ Президент С. А. Штатов Джефферсон на старости лет стал читать Платона и пришел в ужас от детского лепета, который он нашел в сочинениях этого

мысль, как это делают некоторые исследователи, а следует стараться распутать клубок и отыскать, что хотел сказать Платон. В большинстве случаев удается находить связь и оправдать мысль Платона. Трудности в диалоге „Филеб“, конечно, имеются, но они состоят не столько в теме или результате, даже не в тонкостях анализа наслаждения и размышления, сколько в изгибах мысли, которые иногда собеседнику Сократа кажутся не изгибами, а скачками; однако знатокам Платона, в роде Наторпа, Редера, Константина Риттера и Тэйлора, удалось выпрямить эти изгибы и показать, что они требуются ходом анализа.

При истолковании Платоновской мысли следует всегда помнить две вещи. Во первых, что Платон редко выступает в качестве догматического учителя, ему не так важно систематическое изложение своего учения, он вовсе не хочет научить философии (что невозможно); он стремится дать образец философствования, научить обходиться с понятиями, научить диалектическому их развитию; поэтому он заботится о всестороннем исследовании каждого представляемого им положения, всех следствий, из него вытекающих, поэтому он тщательно разбирает аргументы, которые могут быть выставлены против него. Этим и объясняется иногда змеинообразное течение его мыслей. Иногда он трудится над тонким расчленением понятия, приводит точную классификацию, но, установив ее, оставляет в дальнейшем как бы в стороне. Этим объясняется и убеждение древних, что Платон не высказал в своих произведениях всей своей мысли, что у него есть какое то тайное учение, о котором можно лишь догадываться по его диалогам, которые сам Платон ценил меньше, чем живую беседу. Конечно, у Платона было эзотерическое учение, но это была не столько философская система, сколько вера, которую он, как глубокий математик, привыкший к точным доказательствам и всегда отличавший мнение от доказанной истины, хранил про себя или, если и высказывал, то лишь намеками, облекая свою мысль в мифические образы, изящные сравнения и картины. Правда, в старческих произведениях тон Платона становится более догматичным, как напр. в „Законах“ и „Тимее“, и он не столько доказывает, сколько высказывает свою мысль, но в „Филебе“ некоторая догматичность тона умеряется тем, что свои утверждения Платон обстоятельно доказывает.

Второе обстоятельство, которое необходимо помнить, состоит в том, что Платон постоянно имеет в виду различные теории, высказываемые как в недрах самой его Академии, так и в других философских школах. Он ссылается на них как на общеизвестные учения, редко называя имена авторов или название сочинений, в которых они приведены. Это, конечно, затрудняет понимание произведений Платона. Греки были большие спорщики и основные философские апории, до настоящего времени остающиеся столь же загадочными, какими они были 2000 лет тому назад, ими превосходно очерчены в главнейших философских школах. Беда только в том, что детали этих фило-

писателя. Этот случай доказывает, что на вопрос Лихтенберга „если ударить книгой по голове и получится пустой звук то всегда ли это происходит от пустоты в голове“ следует отвечать: „во многих случаях это зависит от книги, но бывает, что и от головы“.

софских направлений нам недостаточно известны, так что всегда есть опасность приписать известный аргумент не тому, кому следует, и поместить его не там, где следует. Так например несомненное сходство некоторых мыслей платоновского „Филеба“ с аристотелевой „Никомаховой этикой“ можно объяснить влиянием Платона на своего гениального ученика, но возможно допустить и обратное, а именно, что споры с Аристотелем заставили Платона несколько ограничить свою мысль и приблизить ее к действительности.

II

Наша попытка истолкования „Филеба“ имеет в виду лишь разделение диалога на составные части и указания связи как отдельных частей, так и связи между отдельными положениями. От подробного изложения содержания мы воздерживаемся, предоставляя самому читателю разобраться в деталях и этим как раз исполнить то, что было целью Платона при написании диалогов.

Диалог „Филеб“ можно разделить на три неравных по объему части. В первой части содержатся два отдела: в первом из них дается постановка вопроса, т. е. антитеза наслаждения и размышления, во втором указаны средства для разрешения ее и дано предварительное решение спора. Первая часть одержится в 14 первых главах.

Вторая часть заключает в себе самое исследование темы, т. е. применение ранее указанных средств к двум противоположным понятиям, борющимся о первенстве. Эту часть можно разделить на три отдела. Первый отдел, предварительный, рассматривает вопрос о том, в какую из четырех найденных в первой части категорий следует поместить наслаждение и размышление (главы 15 и 16). Во втором отделе дается весьма тонкий анализ наслаждения (главы 17—33), наконец, в третьем дается более краткий анализ рассудительности (главы 34—36).

Третья, заключительная, часть диалога (главы 37—42), содержит в себе два отдела: в первом дается конструкция жизни, достойной человека и достижимой им (главы 37—40), во втором — повторение всего исследования и общий из него вывод (41—42).

Указав общее распределение диалога, обратимся к основным идеям в указанных частях и их связи.

Диалог начинается с постановки вопроса, т. е. указывается разногласие двух противоположных воззрений на благо: одно отождествляет благо с наслаждением, другое — с размышлением или рассудительностью. Чтобы решить, которое воззрение правильно, необходимо рассмотреть каждое из них. Но прежде, чем приступить к такому рассмотрению, Сократ высказывает мысль, что если можно найти какое либо положение, примиряющее оба, то его необходимо считать более истинным, так как оно будет содержать оба, как род содержит в себе противоположные виды. Такое решение легко найти в утверждении, что благо для человека состоит не только в наслаждении и не только в рассудительности, а в некотором соединении или смеси того и другого. Это поло-

жение Сократ и выставляет как предварительное решение, как цель, к которой приведет все рассуждение. Это положение, найденное диалектически, очевидно должно быть и оправдано диалектически. Для этого, т. е. для анализа и оценки двух указанных противоположных воззрений, необходимо установить общие точки зрения или критерий, который помог бы определить виды наслаждений и рассудительности и их относительное значение. Платон, после разъяснений, касающихся диалектического метода, устанавливает четыре категории, применимые ко всему вообще, т. е. как к физическому, так и к нравственному миру, а следовательно и к рассматриваемому разногласию. При выяснении этих четырех категорий или высших точек зрения Платон пользуется пифагорейской терминологией. Он облакает их в следующие слова: беспредельное, предел, смешение того и другого и причина. Ближайшее определение Платона этих категорий заключается в следующем. Беспредельное есть то, к чему мы применяем слова „больше и меньше“, „сильнее и слабее“ и т. п. Везде, где мы имеем дело с количественной или качественной степенью сравнения, там процесс сравнения идет в бесконечность и не может быть доведен до конца, ибо какую бы малую (или большую) степень мы ни предположили, мы всегда можем представить себе и еще меньшую (или большую). Поэтому беспредельное можно отождествить с становлением или генезисом, а становление предполагает множественность, ибо оно невозможно без трех различных состояний: того, из чего происходит нечто, и того, во что образуется это нечто, и, наконец, самого перехода одного состояния в другое. Если беспредельное тождественно с становлением и множественностью, то предел есть то, что не допускает большего и меньшего и „принимает противоположные свойства, как равенство и равное, двойное и все то, что служит числом для числа и мерой для меры“. Предел таким образом есть единство, но это единство имеет разновидности или „виды равного или двойного, устраняющее различие противоположностей тем, что, вложив в них число, порождает соразмерность и согласие“. Итак предел есть форма, которая, будучи приложена к беспредельному, создает отдельное бытие, и в этом заключается задача третьего начала, смешения, которое „порождает первые два рода как единое: именно возникновение к бытию из меры, полагаемой вместе с пределом“.

Итак, третья категория объединяет первые две и этим путем создает определенное, конкретное единство. Наконец, четвертое начало — причина — приводит в движение третье начало. Творимое или возникающее не тождественно с тем, что порождает его; поэтому кроме безграничного, предела и смешения необходимо предположить еще и причину смешения и возникновения.

Таково содержание первой части: оно важно не только для основной темы „Филеба“, но и для всей философии Платона. Так, в конце 6 главы дано чрезвычайно ясное описание диалектической методы, о которой говорится и в других диалогах, как то в „Софисте“, „Федре“, „Пармениде“ и „Государстве“. В четырех найденных Сократом категориях легко узнать основу платоновского дуализма. Все существующее образовано из двух противоположных начал, из многого и единого, беспредельного и предела, из бесконечного и конечного, — „из смеха звонкого и из глухих рыданий созвучие вселенной родилось“ — и для объяснения сосуществования этих двух противоположных

начал Платон прибегает к понятию „смещения“ или „участия“, как это видно и в других диалогах. Несколько неопределенно положение четвертого начала — причины — но оно требуется содержанием нашего диалога, так как именно в эту категорию Платон помещает размышление.

Определив свою точку зрения на спорящие стороны и указав средства решения спора, Платон во второй части диалога приступает к решению названной темы.

В первом отделе второй части Платон доказывает, что наслаждение и страдание явно обнаруживают природу беспредельного, так как ни в том, ни в другом нельзя указать минимума или максимума. Если Филеб думает, что именно поэтому наслаждение есть высшее благо, то на том же основании страдание придется считать высшим злом; поэтому „не природа беспредельного, а нечто иное сообщает наслаждениям некоторую часть блага“. Рассудительность Платон относит к категории причин и для оправдания этого положения он ссылается на аналогию между макрокосмом и микрокосмом, т. е. человеком. Все мудрецы согласны в том, что мир создан не случаем, а разумной причиной. Разум предполагает душу; в человеке имеется все то, что содержится в макрокосме, следовательно, в нем имеется частичка мирового разума и мировой души; поэтому разумность человека следует поместить в ту же категорию, в которую мы помещаем мировой разум, т. е. категорию причин.

Второй отдел, самый длинный и, пожалуй, самый сложный, содержит всесторонний анализ наслаждения (главы 17—33), перечисление различных видов наслаждения, психологию наслаждения и применение к нему логической, нравственной и эстетической точек зрения. Основной предпосылкой всего рассуждения является положение, что наслаждение принадлежит к области беспредельного или становления (положения несколько раз повторяемого). Между тем бытие ценнее становления. Это основное убеждение Платона — некоторое предпочтение элеатского учения гераклитовскому — состоит в противоречии с тем, что Платон философствование предпочитает философии.

Анализ начинается с определения наслаждения и страдания и с объяснения их возникновения: нарушение гармонии в частях и функциях организма причиняет страдание, восстановление этой гармонии образует наслаждение. Наслаждения и страдания бывают двух видов — телесные и психические. Пример первых — голод, жажда; вторых — ожидание, надежда и т. д. Но кроме состояния наслаждения и страдания, существуют, по видимому, еще и третье — нейтральное, лишенное того и другого; в нем пребывают боги, людям же следует лишь желать его и стремиться к нему. Душевные наслаждения невозможны без памяти, память же предполагает ощущение, которое возникает от сотрясения в теле; некоторые из этих сотрясений не доходят до сознания, оставаясь в бессознательном состоянии, как например рост тела, другие напротив сознаются. Итак, ощущение есть сознание возбуждения тела, т. е. оно душевно и телесно одновременно; память же есть сохранение ощущений, т. е. состояние чисто психическое. От памяти следует отличать воспоминание, которое есть воспроизведение того ощущения, которое сохранено памятью. Чтобы отчетливее понять природу душевных наслаждений, необходимо обратить внимание на желание. Жажда и голод суть состояния истощения, вызывающие

желания противоположного, т. е. насыщения. Благодаря памяти человек, испытывая страдание от истощения, может желать противоположного и в это время испытывать наслаждение. Такова, действительно, двойная природа желания, состоящая в комбинации двух противоположностей.

Итак, разделив наслаждения на душевные и телесные, рассмотрев природу их, представив анализ ощущения, памяти, воспоминания и желания, Платон (в 21 главе) обращается к логическому их анализу, т. е. решает вопрос, применимо ли к ним понятие истины, иначе говоря, бывают ли они истинными и ложными. С этой целью следует рассмотреть природу мышления. Платон начинает с глубокой и верной мысли, имеющей большое гносеологическое значение: всякое представление или состояние сознания, независимо от того, истинно или ложно его содержание, имеет полную реальность для испытывающего его; так напр. тот, кто испытывает наслаждение, не может сомневаться в том, что он его испытывает, откуда следует, что самое наслаждение не может быть ложным, а таковым может быть лишь представление о нем. Однако Платон отрицает мнение, что наслаждение не может быть ложным или истинным, и доказывает, что если „наслаждение погрешает относительно того, о чем оно печалует или радуется, то и его нельзя назвать правильным или полезным“. Для более полного оправдания своей мысли Платон прибегает к описанию иллюзий и ошибочных представлений, происходящих от деятельности фантазии, которая, подобно живописцу, зарисовывает в душе картины прошлого, настоящего и будущего; эти картины вызывают надежды, которые у хорошего человека хороши, а у дурного — дурны, ибо дурные наслаждаются по большей части ложными наслаждениями, хорошие — истинными. „Всякий, представляющий себе даже то, чего нет, не было и не будет, все же всегда испытывает действительное представление; это и порождает в таких случаях ложное представление.... действительную радость всегда испытывает и тот человек, который радуется совершенно попусту, без всякого отношения к тому, что было и есть, который часто — пожалуй чаще всего — радуется тому, чего вообще никогда не будет“ (глава 24).

Доказав, что наслаждения могут быть ложными, вследствие связи их с представлениями, Платон утверждает, что по тем же причинам они могут быть и дурными, т. е. применяет к ним нравственную точку зрения, но ее он касается только мимоходом и продолжает анализ ложных наслаждений: они кажутся то большими, то меньшими, в зависимости от того, с чем мы их сравниваем, значит заключают в себе некоторую неправильность. Платон возвращается к мысли, ранее им высказанной (в 14 главе), что жизнь представляет три состояния — страдания, наслаждение и жизнь лишенную печалей и радостей. Для доказательства этого положения, ему приходится утверждать, что наслаждение не есть только отсутствие страданий, как учил Антисфен, а по своей природе представляет нечто положительное; доказывая эту мысль и опровергая мысль Антисфена, Платон берет наиболее сильные наслаждения, в которых истинная природа наслаждений обнаруживается яснее всего. В разнузданной жизни наслаждения бывают гораздо более сильные, чем в благоразумной. Наиболее сильные наслаждения связаны с телом и они проявляются особенно сильно в болезненных состояниях; итак, силь-

нейшие наслаждения коренятся в порочности души, они связаны особенно с осязанием. В этих состояниях наслаждение теснейшим образом соединенно с страданием (*post coitum omne animal triste*) и их то люди более всего добиваются. В душевных наслаждениях мы имеем такую же смесь; это доказывается на примере зависти, гнева, любви и ревности, которые изображаются в комедиях и трагедиях. Так зависть есть страдание, но завидующий радуется несчастью ближнего. Как в театре, так и в жизни смех и горе тесно сплетены.

Итак, Платон разделил телесные наслаждения от душевных, применил к ним логическую и моральную оценку; осталось только применить еще и эстетическую — это он и делает, подразделив наслаждения на чистые (несмешанные) и нечистые. Чистые удовольствия приходят от красивых красок, красивых цветов и звуков и некоторых запахов и красивых форм. Они прекрасны сами по себе и возбуждают удовольствие, не имеющее ничего общего с щекотанием. К ним следует присоединить и наслаждение, получаемое от занятия науками, поскольку они независимы от процесса приобретения знания или забвения его. Нечистые сильные наслаждения характеризуются отсутствием меры, чистые напротив соразмерностью. Всякое наслаждение, даже незначительное и редкое, если оно лишено страдания, лучше, истиннее и прекраснее, чем наслаждение сильное.

Наконец, применяя к наслаждению метафизическую мысль о том, что бытие ценнее становления, ибо становление существует ради бытия, Платон находит, что бытие есть благо, а наслаждение, лишенное бытия, благом не может почитаться. Итак, стремящийся к наслаждению избирает становление и разрушение, а рассудительный избирает третий образ жизни, по возможности лишенной как наслаждений, так и страданий.

Покончив с наслаждениями, Платон обращается к рассмотрению рассудительности (главы 34—36) и делает это весьма коротко. Различив технику или ремесла от науки, он в технике отличает две группы: в одной больше точного знания, в другой господствует опыт и упражнение, как напр. в музыке, врачевном искусстве, в земледелии, военном деле и т. п. Платон противопоставляет музыку архитектуре, в которой большую роль играет мера, придающая архитектуре точность. В отличие от Платона Шопенгауер сближал музыку с архитектурой, считая последнюю застывшей музыкой. Но и группу наук Платон делит на двое: к первой группе он относит искусство счета, — понятием искусства Платон пользуется как родовым, подводя под него и науки — в котором счету подвергаются неравные единицы, т. е. конкретные предметы, ко второй отвлеченная математика, в которой все единицы равны между собой.

Но между искусством практического счисления и измерения, применяемым, напр., при постройке домов и торговле, с одной стороны, и геометрией и вычислениями, разрабатываемыми в философии, с другой, следует признать большое различие. Таким образом, Платон располагает знание по степени увеличивающейся точности в следующем порядке: сначала идет опытное знание, зависящее от упражнения, потом конкретное счисление, далее отвлеченная математика, геометрия и вычисления, разрабатываемые в философии, но выше всех по точности и значению следует признать философию, ибо она имеет дело не с относительно сущим, а с истинно сущим, вечно тождественным.

Замечание Протарха, что Горгий восхвалял искусство убеждать, Платон отклоняет указанием, что он не имел в виду при своем делении ни пользы, ни громкой славы, а присущую душе способность любить истину и все делать ради нее.

Этим заканчивается анализ рассудительности, и Платон считает положение Филеба, что наслаждение есть благо, опровергнутым, и что можно приступить к смешению наслаждения с рассудительностью, так как благо состоит именно в этой смеси.

Нельзя, однако, все удовольствия смешивать со всеми видами размышления, поэтому начнем смешение с несомненных. Науки о вечном для жизни недостаточно, поэтому следует допустить и другие науки, а так как нельзя себе представить, какой вред могут принести науки, то их в смесь следует допустить все, притом раньше наслаждений. Из наслаждений сначала необходимо допустить лишь истинные; что касается остальных, то они, пожалуй, и могли бы соединиться с наукой, но никак не с умом и рассудительностью, которые легко уживаются с чистыми удовольствиями, но страдают от остальных, поэтому в смесь кроме чистых удовольствий можно еще допустить лишь те, которые вызываются здоровьем, благоразумием и добродетелью, а отнюдь не порочные.

Составив таким образом смесь, остается только нарисовать картину этой смеси, т. е. перечислить виды человеческой жизни, в которых она осуществлена. Причина, вызвавшая эту смесь, идея блага, в применении к человеческой жизни выражается в соразмерности, красоте и истине. Ум тождествен с истиной или более всего подобен и близок ей, ум и знание проникнуты мерою и причастны красоте, и все это в гораздо большей степени, чем наслаждения; некоторые из них смешны и безобразны, так что мы стыдимся их и заботливо прикрываем покровом ночи, чтобы свет их не видел.

Итак, на первое место следует поставить все относящееся к мере и измеримости, что причастно вечной природе, на второе — соразмерное, прекрасное, совершенное и самодовлеющее. Третье место занимает ум и рассудительность, четвертое место принадлежит наукам, искусствам и правильному мнению, а на пятое и последнее место следует поставить чистые наслаждения. Нечистые же наслаждения не имеют места в достойной жизни, потому о них Платон и не упоминает.

Последняя глава содержит краткое повторение хода мысли всего диалога. Диалог совершенно закончен, хотя и кончается замечанием Протарха, что он напомнит Сократу, что остается еще рассмотреть.

Что сказать о диалоге в целом? Мне он представляется прекрасным, нисколько не уступающим другим диалогам Платона, ни по богатству идей, ни по суггестивности. Сколько разбросано в нем намеков, допускающих дальнейшее развитие! Например, как много сказано Платоном о комедии и трагедии в тех немногих строчках, которые посвящены этому предмету. В анализе наслаждения мы постоянно встречаемся с мыслями, которые и теперь составляют предмет обсуждения, как напр., что наслаждение есть положительное состояние, а не только отсутствие страданий, что существуют нейтральные состояния, так что нельзя объяснять жизнь чувства целиком из двух состояний, как это напр. делает Спиноза (из *laetitia* и *tristitia*). Замечательно указание

Платона на бессознательные состояния и на то, что душевные наслаждения и страдания предваряют телесные (конец 23 гл.). Платон как будто предчувствовал появление нелепой теории Джемса — Ланге, что все чувства вызваны телесными движениями, так что мы скорбим потому, что плачем, и радуемся, потому что смеемся, а не наоборот.

Чувствуется ли в диалоге утомление мысли? Старость обыкновенно отражается главным образом на живости фантазии и способности воспринимать и сохранять новые впечатления, но мышление, кажется, нисколько не страдает. Правда, в старческом произведении Канта „О переходе физики к метафизике“, изданном в конце прошлого столетия, влияние старости на мышление совершенно очевидно, но во второй части гетевского Фауста мышление столь же свежо, как и в первой, только отсутствует живость творческой фантазии, и краски, по сравнению с первой, кажутся поблекшими. Точно также и в курсе всеобщей истории, которую знаменитый Ранке стал издавать на 80-м году жизни, нисколько не заметно утомления, и талант его такой же яркий, как и в более ранних произведениях. И практические деятели иногда не обнаруживают в старости упадка сил, так напр. Гладстон мог произнести в парламенте четырехчасовую речь, а Веллингтон, победитель Наполеона, в этом возрасте стоял во главе правительства и обнаружил ораторское искусство. Число таких примеров легко увеличить, но в этом нет необходимости, ибо само содержание диалога Платона „Филеб“ может постоять за себя и за своего автора.

Нам остается сказать несколько слов о литературе, касающейся „Филеба“, но мы ограничимся лишь одним указанием. Профессор философии Эдинбургского университета А. Е. Taylor издал в 1926 году книгу о Платоне: „Plato, the man and his work“, в который читатель найдет все необходимые литературные указания. Тэйлор — автор курса метафизики, придерживается направления известного гегельянца Bradley'я, автора книги „Appearance and reality“, выдержавшей много изданий. На русский язык диалог „Филеб“ переведен профессором Карповым и издан в посмертном 5 томе его перевода „Сочинений Платона“. Проф. Карпов не успел приготовить к печати ни перевода, ни введения. Перевод действительно страдает некоторой шероховатостью, а в введении много замечаний, достойных внимания, как напр. сопоставления некоторых мест „Филеба“ с аналогичными местами других диалогов.

Э. Радлов.

ФИЛЕБ

1

St. II.

11

Сократ. Посмотри-ка, Протарх, что за положение соби-
раешься ты перенять от Филеба и какое наше положение ты
намерен оспаривать, если оно придется тебе не по нраву. Хо-
чешь, мы сжато выразим оба эти положения? B

Протарх. Очень даже хочу.

Сократ. Филеб утверждает, что благом для всех живых су-
ществ является радость, наслаждение, удовольствие, и все
прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его,
считая, что благом является не это, но рассудительность, мы-
шление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение
и верные умозаключения. Мы утверждаем, что эти качества
лучше и предпочтительнее наслаждения для всех существ, спо-
собных приобщиться к ним, причем, для таких существ — C
и теперь живущих, и тех, которые будут жить впоследствии —
ничто не может быть полезнее этого приобщения. Разве не
таковы, приблизительно, Филеб, твоё и моё положения?

Филеб. Совершенно правильно, Сократ.

Сократ. Значит, Протарх, ты принимаешь переданное [тебе]
положение?

Протарх. Приходится принять, потому что красавец наш
Филеб что-то притомился.

Сократ. Да, нам следует приложить все усилия, чтобы
достигнуть окончательной истины относительно обоих поло-
жений.

Протарх. Разумеется, необходимо.

D

2

Сократ. Давай же, сверх того, согласимся еще и вот о чем.

Протарх. О чем?

Сократ. Пусть каждый из нас попытается теперь изобразить такой склад и такое состояние души, которые способны были бы доставить всем людям счастливую жизнь. Не так ли?

Протарх. Несомненно, так.

Сократ. Вот вы и попытайтесь показать, в чем состоит радость, а мы, в свою очередь, попытаемся показать, в чем состоит рассудительность.

Протарх. Хорошо.

Сократ. А что если обнаружится какоенибудь другое состояние, которое лучше только что названных? Если это другое состояние окажется более сродным наслаждению, разве мы оба не отдадим предпочтения жизни, прочно владеющей таким состоянием? И разве жизнь, исполненная наслаждений, не одолевает тогда жизни рассудительной?

Протарх. Конечно, одолевает.

Сократ. Если же это состояние окажется более сродным рассудительности, разве рассудительность не победит наслаждения, и наслаждение не окажется побежденным? Скажите, так ли мы согласимся относительно этого, или какнибудь иначе?

Протарх. Мне, по крайней мере, кажется, что так.

Сократ. Ну, а ты, Филеб, что скажешь?

Филеб. Я держусь и буду держаться того мнения, что во всех случаях побеждает наслаждение; ты же, Протарх, решай сам.

Протарх. Передав слово нам, ты, Филеб, уже не в праве более соглашаться или не соглашаться с Сократом.

Филеб. Ты прав; поэтому я приношу очистительную жертву и призываю теперь в свидетельницы самое богиню¹.

Протарх. И мы охотно засвидетельствуем, что ты говорил именно это. Однако, Сократ, попытаемся довести до конца то, что следует отсюда, все равно одобрит ли это Филеб или не одобрит.

3

Сократ. Да, надо попытаться, начав с самой богини, которая, по словам Филеба, называется Афродитой, между тем как ее подлинное имя — наслаждение.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Я испытываю всегда не человеческое благоговение, Протарх, перед именами богов, и оно превышает величайший страх. Я и теперь называю Афродиту так, как ей приятно. Что же касается наслаждения, то я знаю, что оно разнообразно, и, раз мы с него начали, то нам надлежит исследовать его и рассмотреть, какова его природа. Если верить молве, то оно есть нечто единое, лишь принимающее разнообразные формы, до известной степени непохожие друг на друга. Но взгляды пристальнее: с одной стороны, мы говорим, что наслаждение испытывает распушенный человек, с другой — что и целомудренный наслаждается в силу самого целомудрия: наслаждается, далее, безумец, полный нелепых мнений и надежд; наслаждается, наконец, и рассудительный, в силу самой рассудительности. Поистине безумным покажется тот, кто утверждает, что оба вида наслаждения подобны друг другу. Не правда ли?

Протарх. Конечно, Сократ, эти наслаждения происходят от противоположных вещей, но сами они не противоположны. В самом деле, каким образом наслаждение, будучи тождественным самому себе, может не походить более всего другого на наслаждение?

Сократ. Ведь и цвет, почтеннейший, как нельзя более подобен цвету и именно потому, что всякий цвет есть цвет, один цвет несколько не будет отличаться от другого; между тем, все мы знаем, что черный цвет не только отличается от белого, но и совершенно ему противоположен. Равным образом и форма наиболее подобна форме; в самом деле, как род, она есть единое целое, но одни части ее, в отношении к другим частям, то совершенно противоположны друг к другу, то содержат в себе бесконечное множество различий; то же самое можно сказать и о многом другом. Поэтому, ты не верь учению, которое все противоположности приводит к единству. Боюсь, как бы мы не нашли наслаждения противоположные другим наслаждениям.

Протарх. Может быть. Но чем же это повредит высказываемому нами положению?

Сократ. Тем, — ответим мы, — что несхожие вещи ты называешь неподходящим именем. В самом деле, по твоим словам, все приятное является благим. Никто не станет, конечно, оспаривать, что приятное приятно; но, несмотря на то, что многое

в из приятного, как мы сказали, дурно, а многое, наоборот, — хорошо, ты называешь все наслаждения благими, хотя и готов согласиться с тем, что они несходны друг с другом, если кто либо докажет тебе это при помощи рассуждения. Итак, что же тоже-
ственное содержится и в дурных и в хороших наслаждениях, на основании чего ты все наслаждения называешь благом?

Протарх. Что ты говоришь, Сократ? Неужели ты думаешь, что признающий наслаждение благом согласится с тобою и с потерпит твое утверждение, будто одни наслаждения хороши, а другие дурны?

Сократ. Но, ведь, называешь же ты их несхожими друг с другом, а некоторые даже противоположными.

Протарх. Отнюдь не постолько, поскольку они — наслаждения.

Сократ. Мы снова возвращаемся к тому же самому положению, Протарх. Снова, следовательно, мы будем говорить, что все наслаждения схожи и не содержат никаких различий; совершенно пренебрегая только что приведенными примерами, мы возобновим попытки и будем задавать вопросы, как самые последние тупицы или новички в деле исследования.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. То, что если, подражая тебе и обороняясь, я не посовещусь утверждать, что самые несхожие вещи наиболее схожи друг с другом, то я буду утверждать то же, что и ты, и мы окажемся более наивными, чем следует, а наше рассуждение, сорвавшись, уйдет от нас. Поэтому пригоним его назад² и, повторяя прежнюю схватку³, может быть, какнибудь и придем к соглашению.

Е Протарх. Скажи, как?

4

Сократ. Предположи, Протарх, что ты опять меня спрашиваешь.

Протарх. Что же именно?

Сократ. Не постигнет ли и рассудительность, знание и ум и все, что я признал благим вначале, когда мне был поставлен вопрос, что такое благо, та же участь, что и твое положение?

Протарх. Как так?

Сократ. Все в совокупности знания кажутся многими, а некоторые несходными друг с другом; среди них есть даже противоположные. Однако, был ли бы я достоин принимать участие в настоящем собеседовании, если бы, устранившись 14 этого обстоятельства, стал утверждать, что нет такого знания, которое было бы непохоже на другое знание, а затем рассуждение ускользнуло бы от нас, как недосказанная сказка⁴, сами же мы спаслись бы с помощью какой-нибудь бессмыслицы?

Протарх. Этого не должно быть, хотя нам и нужно спастись. Во всяком случае, мне нравится, что мы в равном положении: пусть будет много несходных наслаждений и много различных знаний.

В

Сократ. Итак, Протарх, не станем скрывать различий в моем и твоем благе, но, выставив их на свет, будем иметь смелость — если покажет исследование — [не спорить друг с другом относительно того], что следует называть благом: наслаждение, рассудительность или нечто третье. Ведь, разумеется, мы сейчас вовсе не соперничаем из-за того, чтобы одержало верх мое или твое положение, и нам обоим следует дружно сражаться за истину.

Протарх. Разумеется, следует.

5

Сократ. Подкрепим же еще более взаимным согласием следую- с
щее положение.

Протарх. Какое именно?

Сократ. То, которое доставляет всем людям много хлопот, иным по доброй их воле, а иным помимо воли.

Протарх. Говори яснее!

Сократ. Я говорю о том странном, по природе своей, положении, на которое мы только что натолкнулись. Ведь странно же говорить, что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспаривать того, кто допускает какое либо из этих положений.

Протарх. Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто либо утверждает, будто „я“, Протарх, единый по природе, в то же время являюсь множеством противоположных друг другу D

„я“, и считает, таким образом, того же самого Протарха большим и маленьким, тяжелым и легким и так далее без числа?⁵

Сократ. Ты, Протарх, привел ходячую истину относительно единства и множества, о которой, говоря по правде, теперь все уже пришли к соглашению, что подобных вещей не стоит и касаться, почитая это детской забавою, делом легким, служащим, однако, большою помехою для рассуждений. Далее, не стоит опровергать даже и того, кто, разделив при помощи рассуждения члены и другие части какойнибудь вещи и согласившись с собеседником, что все они — та самая единая вещь, стал бы, насмехаясь, доказывать необходимость диковинного утверждения, будто единое есть многое и беспредельное, а многое есть лишь единое.

Протарх. Но что другое, Сократ, ты имеешь в виду, относительно указанного положения, что не стало еще ходячей и
15 общепризнанной истиной?

Сократ. Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто либо полагает единство в отношении возникающего и погибающего, как в только что приведенных примерах. Ведь в этом случае, сказали мы, такого рода единство не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если ктонибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благое, то по поводу таких и им подобных единств возникают большие споры⁶.

в Протарх. Как так?

Сократ. Во первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? Затем, каким образом эти единства — в то время, как каждое из них в отдельности пребывает вечно тождественным себе и не причастно ни возникновению ни гибели, и в то время, как каждое из них следует признать или рассеянным в возникающих бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, или же всецело отделенным от самого себя — каким образом эти единства все же сохраняют вполне свое единство?⁷ Ведь должно казаться совершенно невозможным, чтобы то же самое единство одновременно было и в едином и во многом. Вот какого рода един-
с тво и множество, а не те, о которых говорилось ранее,

являются, Протарх, причиною всяких недоумений, если относительно них хорошенько не столкнуться; если же достигнуть здесь полной ясности, то, напротив, все недоумения разрешатся.

Протарх. Не над этим ли, Сократ, нужно нам теперь прежде всего потрудиться?

Сократ. Я, по крайней мере, так полагал бы.

Протарх. Будь уверен, что и все мы, конечно, согласны в этом с тобой. Филеба же пожалуй лучше не беспокоить теперь вопросами, чтобы не тревожить того, что хорошо лежит.⁸

6

Сократ. Хорошо! С чего же начать длинный и сложный бой по поводу спорных вопросов? Не с этого ли?

Протарх. С чего именно?

Сократ. Мы утверждаем, что тожество единства и множества, обусловленное речью⁹, есть всюду, во всяком высказывании, было всегда и прежде и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но является, как мне кажется, вечным и нестареющим свойством нашей речи. Юноша, впервые вкусивший его, наслаждается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то завивая ее и сливая все воедино, то снова развертывая и разделяя на части. Тут прежде и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего собеседника, все равно, попадется ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровесник; он не щадит ни отца, ни матери и вообще никого из слушателей, и не только людей, но даже и животных; даже из варваров он не дал бы никому пощады, лишь бы нашелся какойнибудь переводчик.¹⁶

Протарх. Разве ты не видишь, Сократ, что нас тут целая толпа, и все мы юны? Разве ты не боишься, что мы вместе с Филебом нападём на тебя, если ты будешь бранить нас? Впрочем, мы понимаем, что ты имеешь в виду; поэтому, если есть какойнибудь способ и средство мирно устранить из нашей

беседы такую распря и найти для нее какой либо лучший путь, то постарайся об этом; мы же последуем за тобою по мере сил: не маловажное, ведь, Сократ, предстоит рассуждение!

Сократ. Конечно, не маловажное, дети мои, как говорит обращаясь к вам, Филеб. Нет и не может быть лучшего пути, чем путь, излюбленный мною, хотя он нередко уже ускользал от меня и оставлял в одиночестве среди недоумений.

Протарх. Какой это путь? Пожалуйста, скажи!

Сократ. Указать его не очень трудно, но следовать им чрезвычайно тяжело. Между тем, все, что когда либо было открыто в области искусства¹⁰, появилось на свет только этим путем. Смотри же, о каком пути я говорю!

Протарх. Говори же!

Сократ. Божественный дар людям, — как кажется мне, — был брошен от богов через некоего Промефея вместе с ослепительным огнем. Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится, как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельно многое, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым; только тогда каждому единству из всего ряда можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем. Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы¹¹ устанавливают единство, как придется, то раньше, то позже, чем следует, и непосредственно после единства помещают беспредельное; промежуточные же члены ускользают от них. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим методами рассуждений.

7

Протарх. Одну часть твоих слов, Сократ, я, кажется, понимаю, а относительно другой мне следует выслушать еще пояснения.

Сократ. Мои слова, Протарх, ясны на примере букв; поэтому ты и уразумей их на буквах, которым обучался в детстве. в

Протарх. Каким образом?

Сократ. Звук, исходящий из наших уст, — один, и в то же время он беспределен числом у всех и у каждого.

Протарх. Так что же?

Сократ. Однако, ни то, ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание числа звуков и их свойств делает каждого из нас грамотным.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но то же самое делает человека сведущим и в музыке.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Согласно этому искусству, звук также один. с

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Однако же мы признаем два звука — низкий и высокий, и третий — средний. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Но зная только это, ты не станешь еще сведущим в музыке; не зная же и этого, ты, так сказать, ничего не будешь смыслить в ней.

Протарх. Разумеется, ничего.

Сократ. Но, друг мой, после того как ты узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими тонами, каковы эти интервалы и где их границы, сколько они образуют систем (предшественники наши¹², открывшие эти системы, заповедали нам, потомкам своим, называть их гармониями и прилагать имя ритма и меры¹³ к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество) — после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое другое единство, рассма-

тривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него. Напротив, беспредельное множество отдельных вещей и признаков, содержащихся в них, неизбежно делает неопределенным также и твое мышление, вследствие чего с тобою не считаются и не принимают тебя в расчет, так как ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число.

8

Протарх. Мне кажется, Филеб, что Сократ выразил только что сказанное как нельзя лучше.

18 Филеб. Мне тоже кажется; но как все это относится к нам и к чему клонится эта речь?

Сократ. А ведь справедливо, Протарх, задает нам Филеб этот вопрос!

Протарх. Совершенно справедливо; ответ же ему.

Сократ. Я так и сделаю, еще немного остановившись на только что затронутой теме. Мы сказали, что воспринявший что либо единое, тотчас же после этого должен обращать свой
взгляд не на природу беспредельного, но на какое либо число; так
в точно и наоборот, — кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот, немедленно вслед за этим, должен смотреть не на единое, но опять-таки на какое либо число, каждое из которых заключает в себе некое множество, вызывающее на размышление над ним, — и, в заключение, от всего этого должен прийти к единому. Возьмем снова в пояснение сказанного буквы.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некой Февф¹⁴ первый подметил, что гласные буквы в упомянутой беспредельности представляют собою не единство, но множество; что другие буквы, безгласные, но все же
с причастные некоторому звуку, и что их также определенное число; наконец, в третью группу Февф выделил те буквы, которые теперь называются немymi. После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия

„буква“. Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Февф понял, что между ними существует одна связь, приводящая все в некоторое единство. Эту связь Февф назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах.

Филеб. Еще яснее, чем в предыдущем случае, я понял, Протарх, внутреннюю связь рассуждения; но и теперь, как и ранее, мне недостает того же самого.

Сократ. Ты недоумеваешь, Филеб, какое отношение имеет это к делу?

Филеб. Да, я и Протарх, давно уже ищем эту связь.

Сократ. Значит, вы ищете, как ты говоришь, то, к чему давно уже пришли.

Филеб. Как так?

9

Сократ. Не о том ли, что́ следует предпочесть: рассудительность или наслаждение, шла у нас речь с самого начала?

Филеб. Именно, об этом.

Сократ. И мы сказали, что и то и другое, взятое в отдельности, является единым.

Филеб. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, предшествующее рассуждение требует, чтобы мы рассмотрели, каким образом рассудительность и наслаждение являются единым и многим, и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но, прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе некоторое число.

Протарх. Ну, Филеб, не легкий вопрос поставил перед нами Сократ, обеда нас, уж не знаю каким способом, кругом. Реши же, кому из нас ответить теперь на него. Пожалуй, будет смешно, если я, всецело приняв на себя ведение беседы, окажусь теперь неспособным ответить и вновь поручу это тебе. Но будет еще гораздо смешнее, думаю я, если мы оба окажемся неспособными дать ответ. Как же нам поступить? Мне кажется, Сократ спрашивает теперь нас о видах наслаждения — существуют ли они или нет, сколько их и каковы они; то же самое относится и к рассудительности.

Сократ. Ты говоришь совершенно правильно, сын Каллия. Если мы окажемся неспособными установить это относительно всего единого, подобного, тождественного и противоположного¹⁵, как было показано в предшествующем рассуждении, то никто из нас никогда ни на что не будет годен.

- С Протарх. Кажется, Сократ, что это действительно так. Правда, для благоразумного человека знать все в совокупности прекрасно; однако, вторичное плавание¹⁶, по моему, заключается в том, чтобы не оставаться в неведении о себе самом. Мои теперешние слова клонятся вот к чему. Ты, Сократ, всем нам предложил это собеседование и сам принял в нем участие с тою целью, чтобы выяснить, какое из человеческих достояний является наилучшим. И вот, когда Филеб сказал, что — наслаждение, веселье, радость и все тому подобное, ты возразил, что
- Д не это наилучшее, но то, о чем мы часто охотно вспоминаем, правильно полагая, что необходимо исследовать порознь то, что в памяти соприкасается одно с другим. Ты, повидимому, утверждаешь, что благом, которое, по справедливости, должно быть признано более высоким, чем наслаждение, является ум, знание, разумение, искусство и все сходное с этим; их-то и надлежит приобретать, а не благо Филеба. Так как оба высказанные утверждения возбудили сомнение, то мы в шутку грозили не
- Е отпускать тебя домой, прежде чем обсуждение этих утверждений не придет к удовлетворительному концу. Ты согласился и предоставил нам себя в распоряжение ради этой цели; мы же говорим, как дети, что правильно данного отнимать нельзя. Оставь же в теперешнем рассуждении эту манеру отвечать нам.

Сократ. О какой манере говоришь ты?

- 20 Протарх. Ты ставишь нас в затруднительное положение, спрашивая то, на что в настоящее время мы не в состоянии дать тебе удовлетворительный ответ. Не думать же нам, что конечная цель теперешних рассуждений — смущение всех нас; поэтому, если мы не в силах выполнить задачу, то должен выполнить ее ты сам — ведь ты же обещал. Итак, если ты можешь и тебе угодно разрешить как-либо иначе наши теперешние сомнения, то поразмысли сам, следует ли различать виды наслаждения и знания, или же оставить это.

Сократ. Теперь, после твоих слов, мне уже нечего страшиться; выражение „если тебе угодно“ устраняет всякий страх относительно чего бы то ни было. К тому же, некое божество как будто снова навело меня на одно воспоминание.

Протарх. Как именно и о чем?

10

Сократ. Помнится мне, как то давно слышал я, во сне или наяву, такие речи о наслаждении и рассудительности: благо не есть ни то ни другое, но нечто третье, отличное от них и лучше, чем они. Так вот, если смысл этого изречения уяснится нам теперь, то наслаждение лишится победы: благо уже не будет с тождественно с ним. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Тогда, по моему мнению, не будет больше нужды разделять виды наслаждения. В дальнейшем это станет еще яснее.

Протарх. Превосходно сказано, так же и продолжай.

Сократ. Предварительно согласимся еще относительно нескольких вещей.

Протарх. Каких именно?

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет? D

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он—наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего сущего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать о нем, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом.

Протарх. Против этого возразить нечего.

Сократ. Рассмотрим же и обсудим жизнь в наслаждении и в рассудительную жизнь — каждую порознь.

Протарх. Как ты сказал?

Сократ. Пусть жизнь в наслаждении не будет заключать в себе рассудительности, а рассудительная жизнь — наслаждения.

В самом деле, если наслаждение или рассудительность являются благом, то они не должны нуждаться решительно ни в чем; 21 если же окажется, что они нуждаются в чем либо, то они уже не будут для нас подлинным благом.

Протарх. Конечно, не будут.

Сократ. Не попробовать ли нам проверить сказанное на тебе?

Протарх. Пожалуйста.

Сократ. В таком случае, отвечай.

Протарх. Спрашивай.

Сократ. Согласился ли бы ты, Протарх, прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими наслаждениями?

Протарх. Отчего же нет?

Сократ. Считал ли бы ты, что тебе нужно еще что нибудь, если бы ты вполне обладал всем этим?

Протарх. Никоим образом.

Сократ. Посмотри хорошенько, неужели ты не нуждался бы 22 в надлежащей мере благоразумия, ума, рассудительности и всего сродного с этим?

Протарх. Зачем? Ведь, обладая радостью, я обладал бы всем.

Сократ. Неужели, живя таким образом, ты, в течение всей жизни, наслаждался бы величайшими наслаждениями?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Однако, не приобрета ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильных мнений, ты, будучи лишен всякой рассудительности, конечно, не знал бы, прежде всего, радуешься ты или не радуешься.

Протарх. Конечно.

Сократ. Не приобрета, равным образом, памяти, ты, несомненно, не помнил бы и того, что некогда испытывал радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания о наслаждении, выпадающем на твою долю в настоящий момент. Опять-таки, не приобрета правильного мнения, ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а, будучи лишен рассудка, не мог бы умо- 23 заключить, что будешь радоваться в последующее время. И жил бы ты жизнью не человека, но какого то моллюска или тех морских животных, тела которых заключены в раковины.

Так ли это, или же, вопреки сказанному, мы будем думать как-либо иначе?

D

Протарх. Но как?

Сократ. Неужели нам стоит избирать такую жизнь?

Протарх. Твое рассуждение, Сократ, повергло меня теперь в совершенное безмолвие.

Сократ. Не будем все же падать духом, но, обратившись к жизни ума, рассмотрим ее в свою очередь.

11

Протарх. О какой жизни говоришь ты?

Сократ. Предположи, что кто либо из нас избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полнотой памяти и обо всем, но ни в какой степени не был бы причастен ни наслаждению, ни печали и оставался совершенно равнодушным ко всему этому.

Протарх. Такая жизнь, Сократ, не кажется мне достойною выбора, да и всякому другому, думается мне, не может показаться такою.

Сократ. А жизнь смешанная, Протарх, составленная из 22
обоих?

Протарх. То есть из наслаждения и ума, соединенного с рассудительностью?

Сократ. Именно так, и такого рода жизнь я имею в виду.

Протарх. Всякий, конечно, изберет скорее такую жизнь, чем одну из тех двух; и не случится так, что один изберет, а другой нет.

Сократ. Понятно ли нам теперь, что вытекает из настоящего рассуждения?

Протарх. Вполне: были предложены три жизни, причем из первых двух ни одна не оказывается достаточной и заслуживающей выбора, ни со стороны людей, ни со стороны животных.

B

Сократ. Неужели еще не ясно, что, по крайней мере, из этих двух жизней ни одна не обладает благом. Ведь если бы какая нибудь из них обладала им, то она была бы достаточной, совершенной и заслуживающей выбора со стороны всех тех растений¹⁷ и животных, которые способны были бы жить таким

образом всю жизнь. Если же кто либо из нас избирал бы иную жизнь, то поступал бы вопреки природе того, что поистине заслуживает выбора, против воли, по неведению или какой либо злосчастной необходимости.

Протарх. Повидимому, это так.

С Сократ. Мне кажется, из сказанного достаточно ясно, что Филебому богиню не следует считать тождественной с благом.

Филеб. Но ведь и твой „ум“, Сократ, не есть благо, и подвержен, надо полагать, тем же самым обвинениям.

Сократ. Мой то, пожалуй, Филеб; однако, он, думаю я, не есть истинный и вместе с тем божественный ум, а имеет некоторые иные свойства. Я отнюдь не оспариваю у общей жизни¹⁸ первой победной награды в пользу ума; но нам нужно рассмотреть и обсудить, как нам следует поступить со второй наградой: быть может, отыскивая причину [благости] этой общей жизни, один из нас сочтет ею ум, другой же — наслаждение, и, таким образом, хотя ни то ни другое не является благом, все же кто либо может, пожалуй, принять либо то, либо другое за причину блага. Тут я готов еще ожесточеннее сражаться с Филебом за то, что в смешанной жизни — чем бы ни было то, благодаря чему эта жизнь стала достойной выбора и, вместе с тем, хорошою — не наслаждение, но ум более сроден с благом и более подобен ему. На этом основании справедливо можно было бы сказать, что наслаждению не принадлежит ни первое, ни даже второе место; оно далеко и от третьего, если только мы должны хоть сколько нибудь верить теперь моему уму.

Протарх. И действительно, Сократ, мне теперь кажется, что наслаждение падает, как бы пораженное твоими рассуждениями; в самом деле, в борьбе за победные трофеи оно оказывается поверженным. Да и об уме следует, повидимому, сказать, что он поступил благоразумно, не предъявив притязаний на победную награду, ибо и с ним случилось бы то же самое. Что же касается наслаждения, то, будучи совершенно лишено даже второй награды, оно окажется обесчещенным в глазах своих поклонников, потому что даже им оно перестанет казаться прекрасным.

Сократ. Так что же? Не лучше ли оставить наслаждение в покое и не огорчать его, подвергая его такому тщательному испытанию и изобличая его?

Протарх. Пустое говоришь, Сократ.

Сократ. Уж не потому ли, что я сказал несуразное, огорчив в наслаждение?

Протарх. Мало этого — ты не знаешь даже, что никто из нас не отпустит тебя, прежде чем ты не доведешь до конца этого рассуждения.

Сократ. Ой-ой, Протарх! Значит предстоит еще длинное и, пожалуй, не очень то легкое рассуждение. Выступающему на защиту второй награды для ума нужен, повидимому, другой прием: наряду с прежними стрелами ему, пожалуй, нужно иметь еще и иные — не те, которые применялись в предшествующих рассуждениях. Разве ты не согласен?

Протарх. Как не согласиться?

12

Сократ. Попытаемся же осторожно установить исходный с пункт этого рассуждения.

Протарх. О каком исходном пункте говоришь ты?

Сократ. Все ныне сущее во вселенной разделим надвое, или лучше, если хочешь, натрое.

Протарх. Ты объяснил бы, на основании какого признака?

Сократ. Хорошо. Возьмем некоторые из наших положений.

Протарх. Какие?

Сократ. Выше мы сказали, что божество творит сущее частью как беспредельное, частью как предел.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, допустим эти два вида, третий же составит из смешения их воедино. Ну, не смешон ли я, производя все эти подразделения на виды и сосчитывая их?

Протарх. Что ты говоришь, любезнейший?

Сократ. Затем, по моему, нужно прибавить еще четвертый род.

Протарх. Скажи, какой.

Сократ. Обрати внимание на причину смешения только что названных родов и считай ее четвертым родом, сверх перечисленных трех.

Протарх. Не понадобится ли тебе еще и пятый род, способный производить разделение?

Сократ. Быть может; но теперь, по крайней мере, я об этом не думаю. Если же будет нужно, то, я надеюсь, ты позволишь мне искать и пятый.

Протарх. Почему же не позволить?

Сократ. Сначала мы отделим от четырех три рода. Затем два из них — принимая во внимание, что каждый рассечен и разорван на множество частей — вновь сведем к единству и попытаемся сообразить, каким образом оба они являются единством и множеством.

Протарх. Если бы ты внес в свои слова больше ясности, я, может быть, и мог бы следовать за тобой.

24 Сократ. Прежде всего, допущенные мною два рода тоже-
ственные с теми, которые были обозначены только что — один, как беспредельное, другой, как предел. Я попытаюсь разъяснить, каким образом беспредельное есть в некотором смысле множество, с пределом же мы подождем.

Протарх. Подождем.

Сократ. Итак, следи за мной. Хотя то, что я предлагаю разобрать тебе трудно и спорно, все же разбери хорошенько. Сначала посмотри, можешь ли ты мыслить какой либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах „более“ или „менее“ не позволяют дойти до
В конца, пока они обитают в них. В самом деле, если бы был найден конец, то более теплое и более холодное также окончилось бы.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что в более теплом и в более холодном всегда содержится „более“ или „менее“.

Протарх. И весьма даже.

Сократ. Наша речь всегда обнаруживает, следовательно, что сравнительные степени не содержат конца; а если они лишены конца, то они, несомненно, беспредельны.

Протарх. В самой сильной степени, Сократ.

Сократ. Ты прекрасно схватил мою мысль, любезный Протарх, и напомнил, что и это „сильно“, которые ты сейчас произнес, а равным образом „слабо“ должны иметь то же значение, что „больше“ и „меньше“. Ибо, в чем бы они ни содержались, они не допускают определенного количества, но во все действия всегда вносят „сильнее“ и „слабее“ и обратно, всегда ясно изо-

бражают „больше“ и „меньше“, а „сколько“ — утаивают. Ибо, если бы они, как только что было сказано, не утаивали количества, но допускали, чтобы оно и все, имеющее определенную меру, водворялось на место „больше“ и „меньше“, „сильно“ и „слабо“, то они сами утрачивали бы занимаемые ими места. В самом деле, ни более теплое, ни более холодное, принявши определенное количество, не устояли бы, так как они непрестанно движутся вперед и не остаются на месте, тогда как определенное количество пребывает в покое и не движется дальше. На этом основании и более теплое и его противоположность должны быть беспредельными.

Протарх. Повидимому, это так, Сократ. Но не легко следить за тем, что ты сказал. Вот если еще и еще раз повторить это, то, может быть, окажется, что и спрашивающий и вопрошаемый придут к достаточному соглашению друг с другом.

Сократ. Ты прав; нужно постараться сделать так. Но вот, посмотри-ка, не взять ли нам такой признак природы бесконечного — не то, касаясь всего, мы впадем в длинноты.

Протарх. О каком признаке говоришь ты?

Сократ. Все, что представляется нам становящимся „больше“ и „меньше“ и заключающим в себе „сильно“ и „слабо“ и „слишком“ и все тому подобное, — все это, согласно предшествующему нашему рассуждению, нужно отнести к роду беспредельного, как к некоему единству; ведь, если ты припоминаешь, мы сказали, что, сводя вместе все расчленяемое и рассекаемое, мы должны, по возможности, обозначать его, как некоторую единую природу.

Протарх. Припоминаю.

Сократ. А то, что не допускает этого, но принимает противоположные свойства, т. е. прежде всего равное и равенство, вслед за равным — двойное и все, что служит числом для числа или мерой для меры, — все это мы относим к пределу; кажется, что, поступая так, мы поступаем правильно. Как ты думаешь?

Протарх. Совершенно правильно.

13

Сократ. Хорошо! Какую же идею заключает в себе третий вид, смешанный из этих двух?

Протарх. Я полагаю, ты скажешь мне.

Сократ. Божество скажет, если только ктонибудь из богов внемлет моим мольбам.

Протарх. В таком случае, молись и исследуй!

Сократ. Исследую, и мне кажется, Протарх, один из богов стал теперь благоволить к нам.

с Протарх. Что ты разумеешь? Где у тебя доказательство этого?

Сократ. Сейчас, разъясню. Ты же следи за моим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Мы только что произнесли слова: более теплое и более холодное. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Прибавь к ним более сухое и более влажное, более многочисленное и менее многочисленное, более быстрое и более медленное, большее по размерам и меньшее и все то, что мы раньше приводили к единству природы, приемлющей „больше“ и „меньше“.

д Протарх. Ты говоришь о природе беспредельного?

Сократ. Да. Но смешай-ка с нею после этого разновидности¹⁹ предела.

Протарх. Какие разновидности?

Сократ. Те, что мы только что не сумели свести к единству, в то время как мы должны были свести таким образом все, имеющее форму предела, как сделали это по отношению к разновидностям беспредельного.

Протарх. Что же ты разумеешь под разновидностями предела? Разве мы их не свели к единству?

Сократ. Я разумею виды равного и двойного и все, что устраняет различие противоположностей и, вложив в них число, порождает соразмерность и согласие. Пожалуй, и теперь получится тот же результат: при смешении обоих этих родов, получится свет также и на третий²⁰.

Протарх. Понимаю. Ты, вероятно, имеешь в виду, что при каждом смешении этих родов получаются некоторые новые образования.

Сократ. Мне кажется, я здесь прав.

Протарх. Продолжай.

Сократ. Разве в болезнях правильное общение этих родов не порождает природу здоровья?

Протарх. Несомненно порождает.

26

Сократ. А в высоком и низком тонах, в быстром и медленном темпе — которые беспредельны — разве не появление того же самого начала одновременно порождает предел и создает наилучшую музыку?

Протарх. Конечно.

Сократ. И то же самое, входя в холод и в жару, уничтожает „чересчур много“ и беспредельное и порождает умеренное и вместе с тем соразмерное.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Разве не из этого, т. е. не из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Я уже не говорю о тысяче других вещей, например, о красоте и силе в соединении с здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души. Ведь и [твоя] богиня, прекрасный Филеб, видя невоздержанность и всяческую порочность, когда люди переходят всякие границы в наслаждениях и в пресыщении, установила закон и порядок, заключающие в себе предел²¹. Хотя ты и говоришь, что эта богиня приносит терзания, я, напротив, утверждаю, что она приносит спасение. А тебе как, Протарх, кажется?

Протарх. Сказанное тобою, Сократ, и мне очень по сердцу.

Сократ. Итак, я назвал три рода, если ты понимаешь меня.

Протарх. Да, думается, я понимаю. Одно единство ты, по-видимому, называешь беспредельным, а другое пределом в сущем. А что ты разумеешь под третьим, я не очень-то понимаю.

Сократ. Потому, любезнейший, что тебя поразило изобилие этого третьего рода. Правда, и в беспредельном есть много родов, но так как они запечатлены признаками „больше“ и „меньше“, то беспредельное кажется единым.

Протарх. Правильно.

Сократ. Что же касается предела, то, с одной стороны, он не заключал множества, а с другой — мы не досадовали на то, что он не един по природе²².

Протарх. Да и может ли быть иначе?

Сократ. Ни в каком случае. Но говоря о третьем, я имел в виду все то, что порождают первые два рода, как единое: именно, возникновение к бытию из меры, полагаемой вместе с пределом.

Протарх. Понял.

14

Е Сократ. Выше нами было сказано, что, кроме трех родов, нужно рассмотреть еще некоторый четвертый род. Будем же вести это рассмотрение сообща. Не кажется ли тебе необходимым, что все возникающее возникает благодаря некоторой причине?

Протарх. Мне кажется, что так. Да и могло ли бы чтонибудь возникнуть без этого?

Сократ. А разве природа творящего отличается от причины чем либо, кроме названия, так что творящее и причину правильно можно считать одним и тем же?

Протарх. Правильно.

27 Сократ. Между творимым и возникающим мы, соответственно только что сказанному, тоже не найдем никакого различия, кроме наименования. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Творящее не таково ли всегда по природе, что оно руководит, а творимое, возникая, следует за ним?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Следовательно, причина отлична и не тождественна тому, что порождается ею.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, все возникающее и все то, откуда что либо возникает, составляют три рода?

Протарх. Совершенно верно.

В Сократ. То же, что созидает все эти вещи, мы назовем четвертым, причиною, так как стало ясно, что это четвертое в достаточной мере отлично от тех трех.

Протарх. Разумеется, отлично.

Сократ. Раз четыре рода определены, правильно будет перечислить для памяти всех их по порядку.

Протарх. Конечно.

Сократ. Первый я называю беспредельным, второй — пределом, третий — сущностью, смешанною и возникающею из этих двух. Если я назову четвертым причину смешения и возникновение, не ошибусь ли я? C

Протарх. Каким же образом?

Сократ. О чем же мы поведем речь далее? Ради чего достигли мы этих результатов? Не ради ли следующего? Мы спрашивали, чему принадлежит вторая награда — наслаждению или рассудительности. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не будет ли весьма уместно теперь, после того как мы разделили таким образом эти роды, решить то, что было для нас сначала сомнительно, именно: чему принадлежит первая и чему вторая награда?

Протарх. Пожалуй. D

Сократ. Хорошо. Побеждающей мы признали жизнь, смешанную из наслаждения и рассудительности. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не видно ли нам теперь, что это за жизнь, и какого она рода?

Протарх. Как не видно!

Сократ. Мы назовем ее, я думаю, частью третьего рода, ибо этот род смешан не из каких-нибудь двух вещей, но из всего беспредельного, связанного пределом, так что наша победоносная жизнь правильно оказывается частью третьего рода.

Протарх. Как нельзя более правильно.

15

Сократ. Что же представляет собою твоя жизнь, Филеб, будучи приятной и несмешанной? К какому из названных родов нам следует отнести ее, чтобы определить правильно? Однако, прежде чем разъяснить это, ответ на следующий вопрос.

Филеб. Какой?

Сократ. Имеют ли предел наслаждения и страдания, или же они относятся к вещам, приемлющим „больше“ и „меньше“?

Филеб. Да, к вещам, приемлющим „больше“, Сократ. Наслаждение не было бы высшим благом, если бы не было, по природе

своей, беспредельным как в отношении многообразия, так и в отношении „больше“.

Сократ. Но ведь и страдание, Филеб, не было бы в таком случае высшим злом. Поэтому оба мы должны считать, что не природа беспредельного, а нечто иное²³ сообщает наслаждениям некоторую часть блага. Пусть, однако, наслаждение относится у тебя к роду беспредельного. Куда же, к какому вообще из ранее названных родов, отнести нам, Протарх и Филеб, рассудительность, знание и ум, так, чтобы при этом не впасть в нечестие? Мне кажется, нам грозит не малая опасность, если мы решим этот вопрос неправильно.

Филеб. Ты, Сократ, слишком уж превозносишь своего бога.

Сократ. А ты, друг мой, свою богиню. Однако, вернемся к нашему вопросу.

Протарх. А ведь Сократ говорит правильно, Филеб, и нам нужно послушаться его.

Филеб. Разве ты, Протарх, не согласился говорить за меня?

Протарх. Совершенно верно. Однако теперь я несколько недоумеваю и прошу тебя, Сократ, быть для нас толмачом, чтобы мы ни в чем не прегрешили против твоего борца²⁴ и не наговорили нелепостей.

Сократ. Послушаемся тебя, Протарх: ты не приказываешь ничего трудного. Неужели, однако, шутливо превознося своего бога, как выразился Филеб, я серьезно смутил тебя вопросом, к какому роду относятся ум и знание?

Протарх. Совсем смутил.

Сократ. Между тем ответить на этот вопрос нетрудно. В самом деле, все по заслугам превозносящие себя мудрецы согласны в том, что ум есть царь неба и земли, и, пожалуй, они правы. Однако, если угодно, рассмотрим это более обстоятельно.

Д Протарх. Говори как тебе угодно; пусть обстоятельность не смущает тебя, Сократ: нам она не навредит.

16

Сократ. Прекрасно сказано. Начнем же хотя бы со следующего вопроса.

Протарх. С какого?

Сократ. Скажем ли мы, Протарх, что совокупность вещей и эта, так называемая, вселенная управляется неразумною и слепую силою как придется, или же, напротив, — что вселенной правит, как говорили наши предшественники²⁵, ум и некоторая изумительная, всюду вносящая порядок, рассудительность?

Протарх. Какое же может быть сравнение, любезнейший Сократ, между этими двумя воззрениями! Ведь первое из них, по моему, даже нечестиво. Напротив, утверждение, что ум устроит все вещи, достойно зрелища мирового порядка: солнца, луны, звезд и всего круговорота вселенной — да и я сам не решился бы утверждать и мыслить об этом иначе.

Сократ. Что же, хочешь, и мы присоединимся к согласному мнению наших предшественников, что дело обстоит именно так,²⁹ и не только будем думать, что нужно без опасения повторять чужие мнения, но разделим также угрожающую им опасность подвергнуться порицанию со стороны какого либо искусного²⁶ человека, который стал бы утверждать, что все эти вещи находятся не в таком состоянии, но в беспорядке?

Протарх. Как мне не хотеть этого!

Сократ. В таком случае, следи внимательно за дальнейшим нашим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Что касается природы тел всех живых существ, то в составе их мы видим огонь, воду, воздух и... землю, как говорят застигнутые бурей мореплаватели.

Протарх. И правильно. Ведь и нас бушевают недоумения в нашем теперешнем рассуждении.

Сократ. Допусти же относительно каждой из заключающихся в нас стихий следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что каждая из них в нас мала, скудна, ни в какой мере нигде не чиста, и сила ее не достойна ее природы. Допустив это относительно одной стихии, мысли то же и о всех прочих. Например, если огонь есть в нас, то он есть и во вселенной.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. В нас огонь есть нечто малое, слабое и скудное, с огонь же во вселенной изумителен и по величине, и по красоте, и по всяческой свойственной огню силе.

Протарх. Твои слова сущая правда.

Сократ. Так, что же? От огня ли, заключенного в нас, питается, рождается и получает начало вселенский огонь или же, напротив, мой и твой огонь и огонь прочих живых существ зависит во всех этих отношениях от вселенского огня?

Протарх. На этот вопрос даже и отвечать не стоит.

Д Сократ. Верно. То же самое, полагаю, ты будешь утверждать и о земле, находящейся здесь, в живых существах, и во вселенной, и такой же ответ дашь и обо всем прочем, о чем я спрашивал немного раньше.

Протарх. Кто, отвечая иначе, показался бы в здравом рас-судке?

Сократ. Пожалуй, никто. Но следи за тем, что отсюда вы-текает. Не под условием ли сложения воедино назвали мы телом все то, о чем сейчас говорили?

Протарх. Как же иначе?

Е Сократ. То же самое допусти и относительно того, что мы называем миром; будучи составлен из тех же самых стихий, он так же точно, надо полагать, является телом.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Что же: от этого ли тела всецело питается наше тело, или же, напротив, от нашего тела питается мировое, заим-ствуя от него в свой состав все те стихии, о которых мы только что говорили?

Протарх. И об этом, опять таки, Сократ, не стоит задаваться вопросом.

30 Сократ. Что же? Стоит ли спрашивать о следующем? Как ты думаешь?

Протарх. О чем именно?

Сократ. Не скажем ли мы, что в нашем теле есть душа?

Протарх. Ясно, что скажем.

Сократ. Откуда же, дорогой Протарх, оно бы взяло ее, если бы тело вселенной, заключающее в себе то же самое, что содер-жится в нашем теле, притом еще во всех отношениях более пре-красное, не было одушевлено? ²⁷.

Протарх. Ясно, что ни откуда иначе, Сократ.

Сократ. Ведь не назовем же мы, Протарх, те четыре рода: предел, беспредельное, общее и четвертый род, причину, во всем

пребывающий, сообщающий нашим стихиям душу, поддерживающий телесные отправления, врачующий недомогающее тело и все во всем образующий и исцеляющий, — не назовем же мы это всею и всяческою мудростью и в то же время будем полагать, — хотя те же начала содержатся во всем небе и в больших его частях и притом прекрасные и чистые, — что не этот четвертый род измыслил во всей вселенной природу прекраснейших и ценнейших вещей!

Протарх. Такое предположение не имело бы вовсе смысла. с

Сократ. Так не будем же делать его, но, следуя нашему рассуждению, лучше скажем, что во вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное и достаточный предел, а наряду с ними некоторая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом.

Протарх. Всего правильнее, конечно.

Сократ. Но ни мудрость, ни ум никогда, конечно, не могли бы возникнуть без души.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Следовательно, ты скажешь, что благодаря силе д причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах другие красоты, какие каждому из них приятно слышать о себе.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. И не думай, Протарх, что мы высказали это положение необдуманно: оно помогало тем мудрецам, которые некогда заявляли, что ум вечно властвует над вселенной ²⁸.

Протарх. Несомненно, так.

Сократ. На мой же вопрос ²⁹ это положение отвечает, что ум относится к тому роду, который был назван причиною всех е вещей (среди четырех родов, одним из которых был и этот) ³⁰. Итак, теперь тебе уже известен наш ответ.

Протарх. Известен, и вполне достаточен, хотя я и не заметил, как ты ответил.

Сократ. Шутка, Протарх, иногда бывает отдыхом от серьезного дела.

Протарх. Хорошо сказано!

31 Сократ. Стало быть, друг мой, ум, к какому бы роду он ни принадлежал и какою бы силою ни обладал, теперь объяснен нами почти надлежащим образом.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А еще раньше таким же образом выяснился род наслаждения.

Протарх. И весьма даже.

Сократ. Припомним же относительно обоих, что ум оказался сродным причине и почти одинакового с нею рода, наслаждение же и само по себе беспредельно и относится к тому роду, который не имеет и никогда вообще не будет иметь в себе и от себя ни начала, ни середины, ни конца.

В Протарх. Припомним! Как не припомнить?

17

Сократ. После этого нам должно рассмотреть, в чем заключены ум и наслаждение и каким состоянием обусловлено их возникновение. Сначала возьмем наслаждение. Как мы исследовали раньше его род, так поступим и с тем, в чем оно заключено, и каким состоянием обусловлено³¹. Однако, мы никогда не могли бы достаточным образом исследовать наслаждение отдельно от страдания.

Протарх. Если нужно идти этим путем, то им и пойдем.

Сократ. Представляется ли тебе их возникновение таким же, как и мне?

С Протарх. Каким именно?

Сократ. Мне кажется, что и страдание и наслаждение возникают, по природе своей, совместно, так как принадлежат к общему роду.

Протарх. Напомни нам, любезный Сократ, какой из названных раньше родов ты желаешь указать в качестве общего.

Сократ. По мере своих сил, почтеннейший.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Под общим мы подразумеваем третий из вышеперечисленных четырех родов.

Протарх. Тот, который ты поместил после беспредельного и предела и к которому, как мне кажется, отнес здоровье и гармонию?

Сократ. Отлично сказано. Теперь приложи особое внимание. D
Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Слушай: как только в нас, живых существах, расстраивается гармония, так, вместе с тем, разлаживается природа, и появляются страдания.

Протарх. Вполне правдоподобно.

Сократ. Когда же гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе, то следует сказать, что возникает наслаждение, если уж нужно изложить очень важные вещи в кратких словах и как можно быстрее.

Протарх. Хотя я и думаю, Сократ, что ты говоришь правильно, однако попытаемся еще раз высказать то же самое с большею ясностью. E

Сократ. Может быть, легче будет понять общеупотребительные и вполне ясные выражения?

Протарх. Какие?

Сократ. Голод есть разложение и страдание. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Еда же, превращающаяся в насыщение, есть наслаждение?

Протарх. Да.

Сократ. Жажда также есть разрушение и страдание, сила же влаги, вновь восполняющая засохшее, доставляет наслаждение. 32 В свою очередь, противные природе состояния разделения и разложения, порождаемые жаром, причиняют страдание, а требуемое природою восстановление и охлаждение является наслаждением.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Замерзание влаги от холода, противное природе живого существа, также вызывает страдание. Когда же влага вновь возвращается в прежнее состояние и растворяется, то этот, сообразный с природою живого существа, путь есть наслаждение. Одним словом, посмотри, кажется ли тебе правильным положение, гласящее так: когда возникший, сообразно с природою, из беспредельного и предела одушевленный вид, упомянутый B нами в предшествующем рассуждении, повреждается, то это повреждение причиняет страдание; когда же поврежденные элементы восстанавливают свою сущность, это их возвращение есть наслаждение.

Протарх. Пусть так. Мне кажется, тут дана некоторая общая схема.

Сократ. Не допустить ли нам в таком случае, что каждое из этих состояний заключает в себе единый род страдания и наслаждения?

Протарх. Пусть будет так.

18

Сократ. Допусти теперь, что в самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение наслаждений составляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание.

Протарх. Да, это, конечно, другой вид наслаждения и страдания, возникающий благодаря ожиданию в самой душе, помимо тела.

Сократ. Ты правильно понял. Я полагаю, что на примере обоих этих, повидимому, чистых и несмешанных (со страданием и наслаждением)³⁹ состояний, выяснится, — по моему, по крайней мере, мнению — привлекателен ли весь род наслаждения в целом, или же это свойство нужно приписать какому либо другому из названных нами ранее родов, наслаждение же и страдание, подобно теплу и холоду и всем таким состояниям, считать иногда желательным, иногда нежелательным, так как сами они не благо, но лишь по временам некоторые из них принимают природу блага.

Протарх. Ты совершенно правильно говоришь — так и нужно разбираться в том, что мы теперь исследуем.

Сократ. Сначала рассмотрим следующее: если сказанное нами соответствует действительности, именно, что при повреждении [элементов живого существа] возникает боль, а при их восстановлении — наслаждение, то поразмыслим о том случае, когда они и не повреждаются и не восстанавливаются; какое состояние должно быть при этих условиях в каждом из живых существ? Ответ на этот вопрос со всем вниманием. Не совершенно ли необходимо, чтобы всякое живое существо в то время нисколько не страдало и нисколько не наслаждалось?

Протарх. Разумеется, необходимо.

Сократ. Так у нас есть, значит, некоторое третье расположение духа, помимо радостного и скорбного? ³³

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Постарайся же хорошенько запомнить его, потому что для суждения о наслаждении немаловажно, помним ли мы об этом расположении духа или нет. Впрочем, если тебе угодно, скажем о нем несколько слов.

Протарх. Что именно?

Сократ. Ты знаешь, что ничто не мешает проводить таким образом рассудительную жизнь ³⁴.

Протарх. Ты имеешь в виду жизнь без радости и без горя? ^В

Сократ. Раньше ³⁵, при сравнении жизней, было сказано, что человеку, избравшему жизнь разумную и рассудительную, не следует радоваться ни мало, ни много.

Протарх. Да, так было сказано.

Сократ. Значит, так ему и следует жить; и, пожалуй, насколько не странно, что такая жизнь самая божественная из всех.

Протарх. Да, богам не свойственно ни радоваться, ни страдать ³⁶.

Сократ. Совершенно не свойственно. Во всяком случае, им не приличествует ни то, ни другое состояние. Впрочем, мы рассмотрим это еще раз впоследствии, если придется к слову. ^С А теперь представим ум ко второй награде, раз мы оказываемся неспособными представить его к первой.

Протарх. Совершенно правильно.

19

Сократ. Что касается другого вида наслаждений, который, как мы сказали, принадлежит самой душе, то он возникает всецело благодаря памяти.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Видно, сначала нам нужно коснуться памяти и посмотреть, что она такое, а, пожалуй, еще раньше памяти поговорить об ощущении, если только мы хотим надлежащим образом выяснить эти вопросы. ^Д

Протарх. Как ты говоришь?

Сократ. Допусти, что одни из наших телесных состояний каждый раз погасают в теле, прежде чем дойти до души, и оставляют душу безучастною, другие же проникают и тело и душу и сообщают им как бы некоторое потрясение, иногда разное для души и для тела, иногда общее для их обоих.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Пожалуй, мы поступим всего правильнее, если будем утверждать, что состояния, не проникающие и душу и тело, остаются скрытыми от нашей души, а проникающие обе наши природы не скрываются от нее. Не так ли?

Е Протарх. Как же иначе?

Сократ. Это скрытое состояние ты отнюдь не понимай в том смысле, будто я имею тут в виду наступление забвения; ведь забвение есть исчезновение памяти³⁷, памяти же о том, о чем сейчас идет речь, еще не возникало. Говорить же об утрате того, чего нет и не было, нелепо. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Значит, замени лишь названия.

Протарх. Как?

Сократ. Вместо сокровенности от души, когда душа остается безучастною к потрясениям тела, называй то, что ты теперь име-
34 нуешь забвением, — нечувствительностью.

Протарх. Понял.

Сократ. Когда же душа и тело оказываются сообща в одном состоянии и сообща возбуждаются, то, назвав это возбуждение ощущением, ты не выразился бы неудачно.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. Известно ли нам теперь, что мы хотим называть ощущением?

Протарх. А как же?

Сократ. Стало быть, тот, кто называет память сохранением
в ощущения, говорит — по моему, по крайней мере, мнению — правильно.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Но не следует ли нам сказать, что воспоминание отличается от памяти?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Не этим ли вот?

Протарх. Чем?

Сократ. Когда душа сама в себе, без участия тела, самым отчетливым образом воспроизводит то, что она испытала когда-либо совместно с телом, то мы говорим, что она вспоминает. Не правда ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Равным образом, когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе, то все это мы называем воспоминаниями и памятью ⁸⁸.

С

Протарх. Правильно.

Сократ. А все это было сказано ради следующего.

Протарх. Чего именно?

Сократ. Ради того, чтобы как можно лучше и яснее понять наслаждение души помимо тела, а также вожделение: вследствие сказанного, как мне кажется, отчетливее обнаруживается природа обоих этих состояний.

20

Протарх. Побеседуем теперь, Сократ, о том, что следует за этим.

Сократ. Да, нам придется, повидимому, рассмотреть многое относительно возникновения наслаждений и относительно различных форм его. Но я думаю, что сначала нам следует обратиться к вожделению ⁸⁹ и рассмотреть, что оно такое и где возникает.

D

Протарх. Рассмотрим его: ничего ведь не потеряем.

Сократ. Нет, потеряем, если только найдем, Протарх, то, что сейчас ищем, — потеряем наше недоумение о нем.

Протарх. Ты ловко парировал удар. Будем же продолжать нашу беседу.

Сократ. Не назвали ли мы только что голод, жажду и многие другие подобные состояния своего рода вожделениями.

E

Протарх. Назвали.

Сократ. На основании какого же общего признака мы называем одним и тем же именем эти столь различные состояния?

Протарх. Клянусь Зевсом, это, пожалуй, нелегко сказать, Сократ, а, между тем, сказать нужно.

Сократ. Начнем опять оттуда же, с того самого.

Протарх. Откуда?

Сократ. Разве мы не говорим постоянно, что испытываем жажду?

Протарх. Говорим.

Сократ. Не значит ли это, что мы становимся пустыми?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Не является ли, таким образом, жажда вожделе-
нием?

Протарх. Да — вожделем питья.

35 Сократ. Питья или наполнения питьем?

Протарх. Думаю, что наполнения.

Сократ. Значит, тот из нас, кто становится пустым, пови-
димому, вожделеет противоположного тому, что он испытывает,
ибо, становясь пустым, он стремится к наполнению.

Протарх. Совершенно очевидно.

Сократ. Так как же? Может ли тот, кто становится пустым
впервые, каким либо образом коснуться наполнения ощущением
или памятью, т. е. сознать то, чего он и в настоящее время не
испытывает и не испытывал никогда в прошлом?

Протарх. Каким же образом?

В Сократ. Но мы говорим, что вожделеющий вожделеет чего-
нибудь?

Протарх. А то как же?

Сократ. И вожделеет, конечно, не того, что испытывает:
ведь он испытывает жажду, т. е. опорожнение, желает же напол-
нения.

Протарх. Да.

Сократ. Следовательно, за наполнение хватаетс я какая то
часть жаждущего.

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. Но тело неспособно на это: ведь оно становится
пустым.

Протарх. Да.

Сократ. Стало быть, остается душе хвататься за наполне-
ние, очевидно, памятью, ибо чем другим могла бы она ухва-
титься?

Протарх. Пожалуй, ничем.

Сократ. Понятно ли теперь, к чему привело нас это рассуждение?

Протарх. К чему?

Сократ. Оно показывает нам, что у тела не бывает вожделений.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Обнаруживая у всякого живого существа стремление, противоположное состояниям тела.

Протарх. Очень явственно.

Сократ. Влечение же, ведущее к тому, что противоположно названным состояниям, указывает, надо думать, на память об этом противоположном.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, это рассуждение, указав на память, D приводящую к предметам вожделения, открывает, что всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Поэтому наше рассуждение отнюдь не допускает, чтобы наше тело жаждало, или голодало, или испытывало что либо подобное.

Протарх. Сущая истина.

Сократ. Приведем по этому поводу еще и следующие соображения. Наше рассуждение хочет, повидимому, обнаружить здесь некоторый вид жизни.

Протарх. Где именно, и о какой жизни ты говоришь? E

Сократ. В наполнении и в опустошении и во всем, что относится к сохранению живых существ и гибели их. Если кто-либо из нас находится в одном из этих противоположных состояний, то он либо страдает, либо радуется, в зависимости от происходящих изменений.

Протарх. Да.

Сократ. А что бывает, когда человек находится в промежуточном состоянии?

Протарх. Как в промежуточном?

Сократ. Когда он испытывает страдание, но помнит о наслаждении, так что если бы последнее наступило, то страдание прекратилось бы; он, однако, еще не наполнился. Что же тогда?
36 Скажем ли мы, что он находится в промежуточном состоянии или нет?

Протарх. Конечно, скажем.

Сократ. Так что же? Скорбит он или радуется?

Протарх. Ни то, ни другое, клянусь Зевсом, но он страдает каким-то двойным страданием, телесно — вследствие своего состояния, душевно же — поскольку томится ожиданием.

Сократ. Как это, Протарх, говоришь ты о двойственности страдания? Разве не бывает, что иногда кто либо из нас, будучи пустым, явно надеется на восполнение, иногда же, напротив,
в испытывает безнадежность?

Протарх. Конечно, бывает.

Сократ. Не кажется ли тебе, что, надеясь быть наполненным, человек радуется, благодаря памяти, и, вместе с тем, будучи при этом пустым, скорбит?

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. В этих случаях, стало быть, и человек и прочие живые существа одновременно и печалятся и радуются.

Протарх. Как будто.

Сократ. А что бывает, когда у ставшего пустым нет никакой надежды достичь наполнения? Не бывает ли тогда двойного состояния скорби, которое ты только что указал, принявши его
с за просто двойное⁴⁰?

Протарх. Истинная правда, Сократ.

Сократ. Воспользуемся же этим анализом упомянутых состояний следующим образом.

Протарх. Каким?

Сократ. Скажем ли мы, что все эти страдания и наслаждения истинны, или, что все они ложны? Или признаем одни из них истинными, а другие ложными?

Протарх. Но каким же образом, Сократ, наслаждения или страдания могут быть ложными?

Сократ. А каким образом, Протарх, бывают истинными или ложными страхи, ожидания и мнения?

Протарх. Насчет мнений я, пожалуй, готов сделать уступку, но относительно всего прочего — нет.

Сократ. Как ты говоришь? Однако, мы затеваем, повидимому, далеко нелегкое рассуждение.

Протарх. Конечно.

Сократ. Но нужно посмотреть, подходит ли оно, о питомец столь славного человека⁴¹, к прежним нашим рассуждениям.

Протарх. Пожалуй, нужно.

Сократ. Так нам приходится распрощаться со всеми длиннотами, а то и со всем, вообще, сказанным не к месту.

Протарх. Правильно.

Сократ. Успокой же меня⁴²: меня всегда и постоянно приводят в изумление те⁴³ спорные положения, которые мы только что высказали.

Протарх. Как ты говоришь?

Сократ. Разве не являются одни наслаждения ложными, а другие истинными?

Протарх. Возможно ли это?

Сократ. Стало быть, ни во сне, ни наяву, как ты говоришь, ни в припадке умоисступления и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько, однако, не радуясь, ни, опять таки, думать, что он печалится, не печалясь однако [на самом деле]?

Протарх. Все мы полагаем, Сократ, что это так.

Сократ. Но правильно ли это? Не нужно ли еще рассмотреть, правильно ли говорить так или нет?

22

Протарх. Я сказал бы, что нужно.

37

Сократ. Определим же еще яснее только что сказанное относительно наслаждения и представления. Ведь „представлять себе“⁴⁴ значит же у нас что нибудь?

Протарх. Да.

Сократ. А испытывать наслаждение?

Протарх. Тоже.

Сократ. А представляемое тоже есть нечто?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И то, чем наслаждающийся наслаждается?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, представляющий, правильно ли он в представляет или нет, во всяком случае, никогда не утрачивает действительно испытываемого им [процесса] представления.

Протарх. Как же он мог бы утратить его?

Сократ. Точно так же испытывающий наслаждение, правильно ли он испытывает его или нет, никогда, очевидно, не теряет действительно испытываемого им [процесса] наслаждения.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Нам нужно, следовательно, рассмотреть, каким образом представление обычно бывает у нас ложным и истинным, а наслаждение только истинным, в то время как им обоим одинаково свойственны действительные [процессы] представления и наслаждения ⁴⁵.

Протарх. Да, это нужно рассмотреть.

Сократ. То ли, говоришь ты, нужно рассмотреть, что представлению присущи и ложность и истинность, так что вследствие этого получается не просто представление, но представление, обладающее некоторыми свойствами?

Протарх. Да.

Сократ. Сверх того, мы должны согласиться еще и относительно того, действительно ли все вообще обладает у нас какими либо свойствами, и только наслаждение и страдание есть то, что они есть, и лишены каких бы то ни было свойств?

Протарх. Очевидно.

Сократ. Однако, вовсе нетрудно усмотреть, что им также присущи некоторые свойства. В самом деле, мы уже давно говорили, что и те и другие, страдания и наслаждения, бывают и d очень большими и очень малыми.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но если, Протарх, к какому нибудь из этих состояний присоединится порочность, разве мы не скажем, что вследствие этого и представление и наслаждение также станут порочными?

Протарх. Как же иначе, Сократ?

Сократ. Что же будет если к ним присоединится правильность или то, что противоположно правильности? Разве мы не

назовем представление правильным, если оно обладает правильностью, и разве не поступим так же и применительно к наслаждению?

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. Если же представляемое окажется ошибочным, то не следует ли согласиться, что погрешающее в таких случаях представление является неправильным и неправильно представляющим?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И опять таки, когда мы усмотрим, что страдание или какое либо наслаждение погрешает относительно того, о чем оно печалится или, напротив, [радуется], разве мы назовем его правильным или полезным или каким либо другим хорошим именем?

Протарх. Это невозможно, раз наслаждение будет погрешать.

Сократ. Но ведь, повидимому, наслаждение часто соединяется у нас не с правильным, но с ошибочным представлением.

Протарх. Как же иначе? Но представление, Сократ, мы называем в таком случае ложным, между тем как само наслаждение никто никогда не назовет ложным.

Сократ. Ревностно же ты, Протарх, защищаешь теперь дело наслаждения!

Протарх. Совсем нет; я говорю лишь, что слышу об этом.

Сократ. Значит, друг мой, по нашему, нет никакой разницы, возникает ли у нас наслаждение в связи с правильным представлением и знанием, или же с ложным и неведением?

Протарх. Нет, здесь есть, повидимому, немалое различие.

23

Сократ. Так перейдем же к рассмотрению различия между ними обоими.

Протарх. Веди куда тебе кажется нужным.

Сократ. Веду вот куда.

Протарх. Куда?

Сократ. Представление, сказали мы, бывает у нас ложным, но бывает и истинным?

Протарх. Так.

Сократ. А за ним, т. е. за истинным и ложным представлением, как мы опять таки сейчас сказали, часто следуют наслаждение и страдание.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но разве не из памяти и из ощущения возникает у нас каждый раз представление и побуждение к обсуждению ⁴⁶?

Протарх. И весьма даже.

Сократ. Не необходимо ли нам считать, что мы находимся относительно этого в следующем положении?

Протарх. В каком именно?

Сократ. Не правда ли, человеку, видящему предметы издали и не вполне ясно, часто хочется составить себе суждение о том, что он видит?

Протарх. Да.

Сократ. Не задаст ли себе такой человек вслед затем следующий вопрос?

Протарх. Какой?

Сократ. Что это мерещится мне стоящим там у скалы под деревом? Не кажется ли тебе, что он сказал бы это себе при виде подобных смутно представляющихся ему образов?

Протарх. Отчего же не сказать?

Сократ. А если бы он вслед затем ответил себе, что это человек, разве не наугад сказал бы он?

Протарх. Конечно, наугад.

Сократ. Подойдя же поближе, он, может быть, сказал бы, что видимое им есть статуя, поставленная какиминибудь пастухами?

Протарх. Весьма возможно.

Сократ. А если бы ктонибудь был возле такого человека, и последний облек бы сказанное самому себе в слова, обращенные к присутствующему, и вновь произнес бы то же самое, то разве то, что мы прежде называли представлением, не стало бы речью?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А ведь когда ему случается в одиночестве самому с собою размышлять об этом, то в иных случаях он проводит в таких размышлениях довольно продолжительное время.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Так как же? Думаешь ли ты относительно этого то же, что и я?

Протарх. Что именно?

Сократ. Мне представляется, что наша душа походит тогда на своего рода книгу.

Протарх. Как так?

Сократ. Память, направленная на тот же предмет, что и ³⁹ ощущения, кажется мне тогда как бы записывающей в нашей душе впечатления, соответствующие каждой из этих способностей. И когда такое впечатление записано ею правильно, то от этого у нас получается истинное представление и истинные речи ⁴⁷; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получатся речи, противоположные истине.

Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю в сказанное.

Сократ. Допусти же, что в наших душах в то время обретаются и другой демиург ⁴⁸.

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом ⁴⁹ пишет в душе изображения названных вещей.

Протарх. А каким образом и когда приступает к работе этот живописец?

Сократ. Когда ктонибудь, отвлекая от зрения или какого либо другого ощущения то, что тогда представляется и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе картину представленного и выраженного речью. Или этого не бывает с нами?

Протарх. Очень часто бывает.

Сократ. Не являются ли в таком случае картины истинных представлений и речей истинными, а ложных — ложными?

Протарх. Конечно.

Сократ. Если сказанное нами правильно, то рассмотрим еще следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Нам приходится испытывать такие состояния лишь относительно настоящего и прошедшего, а относительно будущего не приходится?

Протарх. Конечно, одинаково приходится относительно всех времен.

Сократ. Но разве мы не сказали раньше⁵⁰, что душевные наслаждения и страдания предваряют телесные, так что мы заранее радуемся и заранее скорбим о том, что должно случиться в будущем?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Разве, далее, возникающие в нас, согласно только что сделанному предположению, письма и рисунки относятся только к прошедшему и настоящему временам, к будущему же не относятся?

Протарх. Очень даже относятся.

Сократ. Не потому ли говоришь ты „очень“, что все это надежды, относящиеся к последующему времени, а мы в течение всей жизни исполнены надежд?

Протарх. Без сомнения.

24

Сократ. Ответь мне теперь еще на следующий вопрос.

Протарх. На какой?

Сократ. Человек справедливый, благочестивый и во всех отношениях хороший будет угоден богу?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А человек несправедливый и во всех отношениях дурной будет, напротив, негоден?

40 Протарх. Конечно.

Сократ. Но всякий человек, как мы только-что сказали, преисполнен надежд. Не правда ли?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Значит, в каждом из нас есть речи, которые мы называем надеждами?

Протарх. Да.

Сократ. А также написанные живописцем картины: иной нередко видит у себя изобилие золота и испытывает от этого большое наслаждение: ему очень приятно видеть себя участником этой нарисованной [воображением] картины.

в Протарх. Как не испытать от этого наслаждения!

Сократ. Что же? Сказать ли нам, что у хороших людей, по большей части, запечатлеваются истинные письма, ибо хоро-

шие люди богоугодны⁵¹, в дурных же — как раз противоположные? Как по твоему?

Протарх. Непременно нужно сказать.

Сократ. Значит, и в дурных людях также нарисованы картины наслаждений, но только эти наслаждения, надо полагать, ложные.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Стало быть, дурные люди наслаждаются по большей части ложными наслаждениями, хорошие же — истинными.

Протарх. Совершенно необходимо.

Сократ. Таким образом, согласно этим нашим рассуждениям, в душах людей есть ложные наслаждения и такие же страдания, являющиеся смешной карикатурой истинных.

Протарх. Да, есть.

Сократ. Итак, всякий представляющий себе даже то, чего нет, не было и не будет, все же всегда испытывает действительное [состояние] представления.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Это обстоятельство, думается мне, и порождает в таких случаях ложное представление и заставляет ложно представлять. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Что же? Не должны ли мы приписать страданиям и наслаждениям свойства, соответствующие упомянутым свойствам представлений?

Протарх. Каким образом?

Сократ. Таким, что действительное [состояние] радости всегда испытывает даже тот человек, который радуется совершенно попусту, без всякого отношения к тому, что есть и было, который часто — пожалуй, чаще всего — радуется тому, чего вообще никогда не будет.

Протарх. Да, Сократ, так необходимо должно быть.

Сократ. Не приложимо ли то же самое рассуждение к страхам, к вспышкам гнева и ко всему подобному, т. е. нельзя ли сказать, что все подобного рода состояния бывают иногда ложными?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Далее: можем ли мы сказать, что дурные представления возникают иначе, чем ложные?

Протарх. Нет, они возникают так же.

Сократ. По моему, и наслаждения мы считаем дурными по⁴¹ тем же причинам, по каким они бывают ложными.

Протарх. Ты, Сократ, сказал совершенную неправду. Ведь страдания и наслаждения считаются дурными отнюдь не вследствие их ложности, но в силу того, что они сопровождаются другою большою и разнообразною порочностью.

Сократ. О дурных наслаждениях и о наслаждениях, ставших дурными вследствие порочности, мы скажем немного позже, если сочтем нужным. Теперь же следует поговорить о ложных наслаждениях, которые во множестве и часто бывают и возникают в нас иным образом. Может быть, это будет полезно нам для наших решений.

Протарх. Да, если только они есть.

Сократ. Они есть, Протарх, по моему, по крайней мере, мнению. Пока, однако, это положение сохраняет для нас силу, нельзя, конечно, оставить его неразобранным.

Протарх. Прекрасно.

25

Сократ. Станем же вокруг этого рассуждения, словно борцы!

Протарх. Станем!

Сократ. Если помнишь, немного раньше⁵² мы сказали, что с наше тело, когда у нас бывают так называемые вожделения, испытывает известные состояния отдельно от души и помимо нее.

Протарх. Помню; это действительно было сказано.

Сократ. И то, что желает получить состояния, противоположные состояниям тела, является душою, а то, что доставляет страдание или какое либо наслаждение посредством известного претерпевания, — телом. Не правда ли?

Протарх. Да, это так.

Сократ. Сообрази же, что вытекает отсюда.

Протарх. Скажи, [что такое?].

Д Сократ. Если это так, то выходит, что страдания и наслаждения существуют у нас совместно, и что в то же время возни-

кают и ощущения этих взаимно противоположных состояний, как только что обнаружилось.

Протарх. Очевидно.

Сократ. А не сказали мы также и не согласились ли уже раньше относительно вот чего?

Протарх. Чего именно?

Сократ. Что оба эти состояния, страдание и наслаждение должны заключать в себе „больше“ и „меньше“ и относиться к беспредельному?

Протарх. Да, это было сказано. Так что же?

Сократ. Есть ли, однако, средство правильно судить об этом?

Протарх. Какое именно⁵³ и как?

Е

Сократ. [Средство это заключается в том], что мы желаем судить о [величине наслаждения и страдания], пытаюсь во всех подобного рода случаях распознать, какое из этих состояний больше по отношению к другому и какое меньше, какое дано в большей мере и какое сильнее — страдание по отношению к наслаждению, страдание — к страданию и наслаждение — к наслаждению.

Протарх. Да, все это верно, и мы желаем судить именно так.

Сократ. Что же? В зрении отдаленность и близость видимых величин затемняет истину и обуславливает ложность представления; разве не то же самое происходит со страданиями и с наслаждениями?

42

Протарх. В еще большей степени, Сократ.

Сократ. Но, ведь, теперь у нас получилось противоположное тому, что выходило немного раньше⁵⁴.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Тогда ложные и истинные представления, при своем возникновении, сами сообщали страданиям и наслаждениям свои состояния.

В

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Теперь же оказывается, что наслаждения и страдания меняются от созерцания издали или вблизи, а также от взаимного сопоставления: наслаждения кажутся большими и более сильными при сравнении с печалью, а печали по сравнению с наслаждениями усиливаются в противоположном смысле.

Протарх. Необходимо должно быть на основании сказанного.

Сократ. Итак, ты отсецешь величину, на которую каждое из этих состояний кажется больше или меньше, чем есть на самом деле, — эту кажущуюся, а не действительную величину — и не скажешь, что она правильная видимость, а также никогда не посмеешь приходящуюся на нее часть наслаждения и страдания назвать правильной и истинной.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Вслед за этим мы посмотрим, не встретим ли мы на своем пути еще более ложных наслаждений и страданий, обнаруживающихся и находящихся в живых существах.

Протарх. О каких наслаждениях и страданиях говоришь ты и каким образом?

26

Сократ. Не раз⁵⁵ уже говорилось, что при повреждении природы живых существ, вследствие ли смешений и разделений, или вследствие наполнений и опорожнений, а также различных нарастаний и убываний, у них возникают печали, страдания, боли и, вообще, состояния, обозначаемые подобными названиями.

Протарх. Да, об этом говорилось много раз.

Сократ. Когда же природа живых существ восстанавливается, то такое восстановление принималось нами за наслаждение.

Протарх. Правильно.

Сократ. А что, если наше тело не подвергается ни тому, ни другому?

Протарх. Когда же это бывает, Сократ?

Сократ. Ты задал вопрос, Протарх, вовсе не относящийся к теперешнему нашему рассуждению.

Протарх. Почему же?

Сократ. Потому что этот вопрос не мешает мне, в свою очередь, обратиться к тебе с вопросом.

Протарх. С каким?

Сократ. Ведь, если бы этого не бывало, Протарх, то сказать ли тебе, что отсюда неизбежно получилось бы для нас?

Протарх. Ты имеешь в виду тот случай, когда тело не движется ни в ту, ни в другую сторону?

Сократ. Да.

Протарх. Ясно, Сократ, что в этом случае никогда не возникало бы ни наслаждения, ни страдания.

Сократ. Превосходно сказано. Но я полагаю, ты все же ⁴³ держишься того мнения, что нам всегда приходится испытывать какое либо из этих состояний, ибо, как говорят мудрецы, все всегда течет вверх и вниз ⁵⁶.

Протарх. Да, говорят, и, по моему, не плохо говорят.

Сократ. Может ли быть иначе, раз и сами мудрецы не плохи. Однако, я хочу увернуться от только что приведенного положения и, поэтому, замышляю бежать, а ты сопровождай меня.

Протарх. Куда же ты хочешь бежать?

Сократ. Пусть будет по вашему, скажем мы мудрецам. Ты же ответь мне, всегда ли одушевленное существо ощущает все то, ^В что оно испытывает, и от нас не ускользает даже то, что мы растем или испытываем что либо подобное? Или же бывает совершенно обратное?

Протарх. Разумеется, совершенно обратное. Почти все подобные состояния ускользают от нас.

Сократ. Стало быть, мы нехорошо сейчас сказали, что изменения в том или в другом направлении порождают страдания и наслаждения.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Лучше и точнее сказать следующим образом. ^С

Протарх. Каким?

Сократ. Что большие изменения причиняют нам страдания и наслаждения, умеренные же и незначительные совсем не доставляют ни тех, ни других ⁵⁷.

Протарх. Да, так будет правильнее, Сократ.

Сократ. Если так, то вновь всплывает только что указанная нами жизнь.

Протарх. Какая?

Сократ. Та, которую мы назвали беспечальной и безрадостной.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. На основании этого установим три рода жизни: жизнь радостную, жизнь печальную и жизнь, лишенную печалей ^Д и радостей. А ты что сказал бы об этом?

Протарх. Я скажу то же, что и ты: есть три рода жизни.

Сократ. Но не может ли отсутствие страдания оказаться тождественным радости?

Протарх. Каким же образом?

Сократ. Если бы ты услышал, что приятнее всего проводить свою жизнь беспечно, то как понимал бы ты высказывающего это утверждение?

Протарх. По моему мнению, такой человек утверждает, что наслаждение есть отсутствие страдания⁵⁸.

Сократ. Допусти, что из трех данных нам, каких хочешь, вещей, одна золото — постараемся выразиться как можно красивее — другая серебро и третья ни то ни другое.

Протарх. Пусть так.

Сократ. Может ли последняя каким либо образом стать золотом или серебром?

Протарх. Ни в каком случае.

Сократ. Стало быть, судя здраво, всякий считающий среднюю жизнь приятной или печальной поступал бы неправильно, — представляющий, если бы он представлял ее так, и говорящий, если бы так говорил о ней.

Протарх. Конечно.

44 Сократ. Однако, друг мой, мы знаем, что так говорят и так представляют.

Протарх. Очень многие.

Сократ. Что же? Они думают также, что радуются в то время, когда не печалятся?

Протарх. Так, по крайней мере, они говорят.

Сократ. Следовательно, они действительно думают, что радуются; иначе, ведь, не говорили бы этого.

Протарх. Повидимому.

Сократ. Так о радости они имеют, во всяком случае, ложное представление, если только природа каждого из этих состояний — отсутствие печали и радость — различна.

Протарх. А она, конечно, различна.

Сократ. Что же? Примем ли мы, как мы сейчас это делали, в что таких состояний у нас три, или же будем считать, что их только два, причем страдание назовем злом для людей, а прекращение страданий, само по себе являющееся благом, — наслаждением?

Протарх. Как это, Сократ, мы задаем теперь самим себе такой вопрос? Я не понимаю.

Сократ. Значит, ты, Протарх, действительно не понимаешь противников Филеба⁵⁹.

Протарх. О каких противниках говоришь ты?

Сократ. О тех, которые считаются весьма искусными исследователями природы и которые утверждают, что наслаждений вовсе нет.

Протарх. Как так?

Сократ. Они считают бегством от скорбей все, что едино- с мышленники Филеба называют наслаждением.

Протарх. Что же, ты советуешь нам верить им, Сократ?

Сократ. Нет, ими нужно пользоваться как гадателями, которые предвещают не с помощью искусства, но в силу тяжелого настроения не благородной природы, свойственного людям, слишком возненавидевшим наслаждение и не находящим в нем ничего здорового, поэтому считающим все его обаяние колдовством, а не наслаждением. Так вот каким образом пользуйся ими, да прими еще во внимание прочие их раздражительные D выходки. А затем пусть будет тебе ведомо, что, по моему мнению, есть истинные наслаждения; таким образом, взвешивая оба довода, мы будем в состоянии приложить их силу к нашему решению.

Протарх. Правильно.

Сократ. Последуем же за противниками Филеба, как за союзниками, по следам их тяжелого нрава. Я думаю, что они, начав откуда-то издалека, говорят в таком роде: если бы мы пожелали узнать природу какогонибудь вида, например, твер- E дости, то как узнали бы мы ее — путем рассмотрения наиболее твердых тел, или же тел с незначительной твердостью? Ведь тебе, Протарх, нужно дать ответ и этим брюзгам, как и мне.

Протарх. Совершенно верно, и я говорю им, что нужно руководствоваться величиной и смотреть на наиболее твердые тела.

Сократ. Стало быть, если мы хотим увидеть, какую природу имеет род наслаждения, то нам нужно смотреть не на незначи-

45 тельные наслаждения, но на те, которые считаются наивысшими и сильнейшими.

Протарх. Всякий согласился бы с тем, что ты сейчас говоришь.

Сократ. А не бывают ли самые обычные и самые сильные наслаждения по общему мнению связаны с телом?

Протарх. Кто стал бы отрицать это?

Сократ. У кого же их бывает больше: у страдающих от болезней или у здоровых? Поостережемся отвечать необдуманно,
в а то еще споткнемся. Пожалуй, мы сказали бы, что у здоровых.

Протарх. Пожалуй, что так.

Сократ. Теперь скажи: не те ли наслаждения отличаются наибольшей силой, которым предшествуют наибольшие вожделения?

Протарх. Это правда.

Сократ. Разве больные горячкою и тому подобными болезнями не испытывают более сильной жажды, озноба и всего, что обыкновенно испытывается посредством тела? Разве они не ощущают большего недостатка и при восполнении его не получают больших наслаждений? Или мы станем отрицать правильность этого?

с Протарх. Сказанное тобой сейчас кажется совершенно правильным.

Сократ. Так что же? Ведь мы, повидимому, окажемся правыми, если станем утверждать, что желающий увидеть величайшие наслаждения должен смотреть не на здоровье, но на болезнь? Не сочти, однако, будто я спрашиваю тебя с целью получить ответ, что очень больные испытывают большее наслаждение, чем здоровые; нет, я исследую величину наслаждения, т. е. те случаи, когда к нему вообще уместно бывает применять характеристику „весьма“. Ведь мы должны, как мы сказали, поразмыслить над тем, какова природа наслаждения и какую природу
d приписывают ему те, кто утверждает, что наслаждения вовсе нет.

Протарх. Я почти что улавливаю ход твоих мыслей.

Сократ. Быть может, Протарх, ты и сам не хуже меня сумеешь показать это. Отвечай же, где ты усматриваешь большие наслаждения: в разнузданности, — я говорю большие не числом,

но силою и величиною — или же в благоразумной жизни? Отвечай, пожалуйста, со вниманием.

Протарх. Я понял, что ты спрашиваешь, и усматриваю тут большое различие. Ведь к благоразумным людям приложимо вошедшее в поговорку изречение: „Ничего чрез меру“⁶⁰, и они повинуются содержащемуся в нем предписанию. Что же касается неразумных и разнузданных до неистовства, то чрезмерное наслаждение, завладевая ими, исторгает из них дикие вопли.

Сократ. Прекрасно. Но если все это так, то ясно, что величайшие наслаждения и величайшие страдания коренятся в своего рода порочности души и тела, а не в добродетели.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, нужно выбрать некоторые из них и посмотреть, что за свойства побуждают нас называть их величайшими.

Протарх. Обязательно.

46

Сократ. Рассмотрим же характер наслаждений, присущих следующим болезням.

Протарх. Каким?

Сократ. Непристойным, которые особенно ненавистны нашим брюзгам⁶¹.

Протарх. Что же это за наслаждения?

Сократ. Например, лечение чесотки трением и вообще лечение болезней, обходящееся без других лекарств. Как назовем мы, ради богов, это состояние, когда оно приключается с нами? Наслаждением или страданием?

Протарх. Это, повидимому, какое-то смешанное зло, Сократ.

Сократ. Мы предложили такой пример, не имея в виду в Филеба⁶². Но, Протарх, не рассмотрев этих наслаждений и наслаждений, связанных с ними, мы вряд ли были бы способны притти когда либо к решению относительно занимающего нас предмета.

Протарх. Стало быть, нужно обратиться к наслаждениям, родственным только что названным.

Сократ. Ты имеешь в виду наслаждения, родственные в отношении смешанности?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Бывают смеси телесные, в самых телах, и смеси с душевные — в душе. Страдания души и тела мы, в свою очередь, найдем смешанными с наслаждениями, причем такая смесь называется иногда наслаждением, а иногда — страданием.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Когда ктонибудь при выздоровлении или во время недуга испытывает зараз противоположные состояния, например, ощущая озноб, согревается, а, ощущая жар, зябнет, стремясь, как мне кажется, одно приобрести, а от другого избавиться, — то эта нелегко разъединяемая своеобразная смесь горького со сладким сначала раздражает, а затем вызывает жестокое напряжение.

Протарх. Ты говоришь вполне правильно.

Сократ. Не поровну ли в одних из этих смесей скорбей и наслаждений, а в других одного чего либо больше?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Я говорю о тех случаях, когда число страданий превосходит число наслаждений, как это бывает, например, во время чесотки, о которой мы только что упоминали, и зуда. Когда мы испытываем внутренний зуд и горение, и трением и чесанием ничего не достигаем, а только распространяем раздражение по поверхности кожи, то, приближая наружные части то к огню, то к противоположному [элементу], в зависимости от изменения состояния, иногда мы доставляем внутренним частям невыразимые наслаждения, иногда же, напротив, невыразимые страдания, в то время как наружные части испытывают страдания, смешанные с наслаждениями, в какую бы сторону ни клонился перевес; мы таким образом вызываем смесь страданий с наслаждениями, насильственно разъединяя слитое вместе и сливая разъединенное ⁶³.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Когда же во всей такой смеси больше наслаждения, то примесь страдания лишь щекочет и причиняет тихий зуд, значительно же большая доля наслаждения возбуждает, заставляет иногда скакать, вызывает различную окраску кожи, различные позы и изменение дыхания и, приводя человека в совершенное иступление, исторгает из него безумные вопли. Не правда ли?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. При этом он и сам говорит, друг мой, и другого убеждает, что, испытывая эти наслаждения, он как бы умирает. И этих то наслаждений он всячески всегда добивается, тем настойчивее, чем более он разнуздан и безумен, называет их величайшими, а человека, всегда проводящего жизнь преимущественно среди них, причисляет к счастливейшим.

Протарх. Ты рассмотрел, Сократ, все, что пользуется обаянием в глазах толпы.

С

Сократ. Да, Протарх, я это сделал относительно тех наслаждений, которые представляют собою смешение внешних и внутренних состояний самого тела. Что же касается наслаждений, при которых душа сообщает телу противоположное состояние,— страдание в противоположность наслаждению и наслаждение в противоположность страданию,— причем оба они сливаются в одну общую смесь, то относительно них мы уже раньше⁶⁴ установили, что живое существо, становясь пустым, желает наполнения и, поскольку надеется получить его, радуется, поскольку же ощущает пустоту, страдает; однако, тогда мы не заявили этого, теперь же говорим, что во всех этих бесчисленных случаях различных состояний души и тела образуется одна общая смесь страдания и наслаждения.

D

Протарх. Нельзя не признать совершенную правильность твоих слов.

29

Сократ. Однако, у нас остается еще одна смесь страдания и наслаждения.

Протарх. Какая же именно?

Сократ. Та, что сама душа часто воспринимает в себя.

Протарх. Каким же образом происходит это?

Сократ. Гнев, страх, тоску, плач, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства разве ты не считаешь своего рода страданиями души?

E

Протарх. Считаю.

Сократ. А не найдем ли мы, что эти страдания полны необычайных наслаждений? Нужно ли нам напоминать о гнев,

„... который и мудрых в неистовство вводит.

Он много слаще меда бывает, текущего капля за каплей“⁶⁵,

и о наслаждениях, примешивающихся к страданиям во время
48 рыданий и горестей?

Протарх. Не нужно: так именно и бывает в действительности.

Сократ. Припомни, не то ли самое происходит и на представлениях трагедий, когда зрители в одно и то же время и радуются и плачут?

Протарх. Да.

Сократ. А разве тебе неизвестно, что и в комедиях наше душевное настроение также является смесью печали и наслаждения?

в Протарх. Не вполне понимаю.

Сократ. И в самом деле, Протарх, тут совсем нелегко каждый раз уловить подобное состояние.

Протарх. Я тоже думаю, что нелегко.

Сократ. Рассмотрим же это состояние тем внимательнее, чем оно темнее, чтобы тем легче различить смесь страдания и наслаждения в других случаях.

Протарх. Продолжай же.

Сократ. Назовешь ли ты только что упомянутую нами зависть страданием души? Или нет?

Протарх. Назову.

Сократ. А между тем завистник радуется злоключением ближнего⁶⁶.

с Протарх. И весьма даже.

Сократ. Неведение же — зло, и мы называем его состоянием глупости.

Протарх. Как не называть?

Сократ. Заключай же отсюда, какова природа смешного.

Протарх. Поясни, прошу тебя.

Сократ. Говоря вообще, известный порок получает свое название от известного свойства. Всем же, вообще, порокам присуще качество, противоположное тому, о котором гласит дельфийская надпись.

Протарх. Ты говоришь о надписи: „познай самого себя“, Сократ?

д Сократ. Конечно. Ведь, ясно, что надпись, гласящая: „не познавай самого себя“, была бы противоположна ей.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Попытайся же, Протарх, произвести здесь трех-частное деление.

Протарх. Как ты говоришь? Пожалуй, я окажусь неспособным.

Сократ. Так ты думаешь, что теперь это деление должен произвести я сам?

Протарх. Думаю, и больше того — прошу тебя произвести его.

Сократ. Не должен ли каждый незнающий себя человек иметь это свойство [т. е. незнание] в трех отношениях?

Протарх. Каким образом?

Сократ. Во первых, по отношению к имуществу воображать себя богаче, чем он есть на самом деле. Е

Протарх. Да, много людей обманывают себя таким образом.

Сократ. А еще больше, думаю я, тех, которые воображают себя более рослыми и более красивыми и вообще отличными от того, чем они являются в действительности, во всем, что касается телесных свойств.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Всего же больше, думаю, людей, принадлежащих к третьему виду, т. е. тех, что погрешают в душе своей, воображая себя более добродетельными, чем они есть на самом деле.

Протарх. Да, таких людей очень много.

Сократ. А из добродетелей не за мудрость ли более всего ⁴⁹ состязается толпа, всегда спорящая и полная ложной, кажущейся мудрости?

Протарх. Конечно, за мудрость.

Сократ. Поэтому, кто назовет все эти ложные мнения злом, тот будет прав.

Протарх. Весьма даже.

Сократ. Но тут, Протарх, нужно произвести еще одно деление на двое, если мы хотим усмотреть в ребяческой зависти удивительную смесь наслаждения и страдания.

Протарх. Но как же, по твоему, произвести это деление надвое?

Сократ. Люди, неразумно составившие о себе такое ложное ^В мнение, совершенно неизбежно должны, подобно всем вообще

людям, следовать одни своей крепости и силе, другие же, думаю, противоположно.

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Поэтому, и руководствуйся в своем делении названным признаком; ты поступишь правильно, если назовешь смешными тех из них, которые держатся о себе ложного мнения, будучи слабыми и неспособными отомстить за себя, когда их осмеивают. Тех же, кто в силах отомстить, назови сильными, C страшными и опасными; ты составишь себе о них таким образом наиболее правильное мнение. В самом деле, незнание сильных опасно и постыдно, так как и само оно и всякие его личины⁶⁷ пагубны для ближних, незнание же слабых мы относим к числу вещей, возбуждающих смех и на сцене и в жизни.

Протарх. Совершенно правильно. Однако, смесь наслаждений и страданий в этих состояниях мне все еще неясна.

Сократ. Возьми сначала силу зависти.

Протарх. Продолжай.

D Сократ. Бывают ли несправедливые страдания и наслаждения?

Протарх. Необходимо бывают.

Сократ. Но разве можно назвать несправедливым или завистливым того, кто радуется злосчастью врагов?⁶⁸

Протарх. Конечно нет.

Сократ. Ну, а если кто вместо печали испытывает радость при виде злосчастья друзей — не неправ ли такой человек?

Протарх. Как же нет?

Сократ. А не сказали ли мы, что незнание зло для всех?

Протарх. Правильно.

E Сократ. Итак, поведя речь о притязаниях людей на мудрость и красоту и на все то, о чем мы сейчас рассуждали, и указавши, что все это разделяется на три вида, мы назвали смешным все слабое и ненавистным все сильное. Что же: повторим ли мы или нет мое недавнее утверждение, что такое свойство, когда оно безвредно, вызывает смех, если даже принадлежит нашим друзьям?

Протарх. Конечно.

Сократ. А так как оно — неведение, то не согласились ли мы в том, что оно зло?

Протарх. Вполне согласились.

Сократ. Но радуемся мы или печалимся, когда смеемся над ним?

Протарх. Ясно, что радуемся.

50

Сократ. Не приходим ли мы таким образом к выводу, что удовольствие по поводу злосчастья друзей порождается завистью?

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Итак наше рассуждение гласит: смеясь над смешными свойствами друзей, сочетая удовольствие с завистью, мы смешиваем наслаждение со страданием. Ибо мы раньше уже согласились, что зависть есть страдание души, смех же — наслаждение, а в этих случаях то и другое бывает у нас одновременно.

Протарх. Верно.

Сократ. Значит, теперь наше рассуждение свидетельствует в нам, что в рыданиях, в трагедиях и в комедиях — не только разыгрываемых на сцене, но во всей вообще трагедии и комедии жизни, — а также в тысяче других случаев, страдание и наслаждение смешаны друг с другом.

Протарх. Невозможно не согласиться с этим, Сократ, хотя бы кто либо и стал отстаивать противное.

30

Сократ. В качестве примера состояний, в которых можно обнаружить разбираемую нами теперь смесь, мы называли гнев, тоску, горесть, страх, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. А все только что законченное рассуждение касалось лишь горести, зависти и гнева; разве это не очевидно?

Протарх. Как не очевидно!

Сократ. Следовательно, остается еще многое другое?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Но, как ты думаешь, почему я показал тебе эту смесь главным образом на примере комедии? Не для удостоверения ли в том, что смешение в страхе и любви и в других чувствах показать легко? Постигнув это, я надеюсь, ты позво-

лишь мне не удлинять рассуждения, обращаясь еще и к прочим упомянутым нами чувствам, но просто примешь, что тело и душа, как отдельно друг от друга, так и взятые вместе, постоянно испытывают смесь наслаждений и страданий. Скажи же мне теперь: отпускаешь ты меня или хочешь задержать до полуночи? Впрочем, я думаю, что буду отпущен тобою, если добавлю, что обо всем этом я намерен дать тебе отчет завтра; теперь же я хочу перейти к остальному — к тому решению, которого требует Филеб.

Протарх. Прекрасно сказано, Сократ. Рассмотрим же то, что остается у нас, как тебе будет угодно.

31

Сократ. Следуя естественному порядку, мы должны после смешанных наслаждений перейти к несмешанным.

51 Протарх. Превосходно.

Сократ. Поэтому я постараюсь, переменив фронт, показать их [тебе]; как уже сказал, я не очень то верю людям, утверждающим, будто все наслаждения являются прекращением страданий; однако, я пользуюсь ими в качестве свидетелей того, что некоторые наслаждения лишь кажутся таковыми, отнюдь не будучи ими на самом деле, другие же, кажущиеся большими и сильными, смешаны со страданиями и прекращением сильнейших болей при тяжелых состояниях тела и души.

В Протарх. Ну, а если бы кто допустил, что некоторые [из несмешанных] наслаждений истинны, правильно ли было бы такое предположение?

Сократ. Таковы наслаждения, вызываемые красивыми красками, прекрасными цветами, формами, весьма многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение чувствуется и бывает приятно [и не связано со страданиями]⁸⁹.

Протарх. На каком же основании, Сократ, мы говорим, что эти наслаждения таковы?

Сократ. Разумеется, не сразу ясно то, что я говорю; постараюсь, однако, разъяснить. Под красотой форм я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под нею большинство,

т. е. красоту живых существ, или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и телà, изготавливаемые при помощи токарного резца, а также фигуры, строяемые с помощью отвесов и угломеров, — постарайся хорошенько понять меня. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным само по себе, по своей природе, и возбуждающим некоторые особенные, свойственные только D ему, наслаждения, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер⁷⁰. Но понятно ли то, что я говорю, или нет?

Протарх. Я пытаюсь понять, Сократ; однако попытайся и ты говорить еще яснее.

Сократ. Я говорю о нежных и ясных звуках голоса, поющих какуюнибудь чистую мелодию: они прекрасны не по отношению к чему либо другому, но сами по себе, и сопровождаются особыми, свойственными им, наслаждениями.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Род же наслаждений, доставляемый запахами, менее E божественен, чем только что названные наслаждения⁷¹. А то, что к ним не примешиваются неизбежные страдания, где бы они и в каком бы случае ни ощущались нами, это я считаю в них вполне соответствующим наслаждениям, доставляемым геометрическими формами, цветами и звуками голоса. Так вот, если ты схватил мою мысль, два вида того, что мы называем наслаждениями.

Протарх. Понимаю.

Сократ. Присоединим к ним еще наслаждения, получаемые 52 от занятий науками, поскольку они не сопровождаются в наших глазах жаждою учения, и поскольку эта жажда учения не соединяется сначала с неприятностями.

Протарх. Да, и мне так кажется.

Сократ. Ну, а что, если насытившиеся науками впоследствии утрачивают свои знания по причине забвения, — усматриваешь ли ты в этом какую либо горесть?

Протарх. Эта горесть не является естественным состоянием, а происходит от размышления в те минуты, когда кто либо, в лишившись знания и чувствуя потребность в нем, печалится.

Сократ. Однако, теперь, любезнейший, мы имеем дело только с естественными состояниями, не осложненными никакими размышлениями.

Протарх. Да, ты говоришь правду: забвение научных положений никогда не вызывает у нас печали.

Сократ. Стало быть, нужно сказать, что наслаждения от наук не смешаны с печалью и свойственны отнюдь не многим людям, а лишь небольшому числу избранных.

Протарх. Как не сказать!

32

- С Сократ. Итак, различив в достаточной мере чистые наслаждения и наслаждения, которые по справедливости можно назвать нечистыми, характеризуем в нашем рассуждении сильные наслаждения признаком отсутствия меры, а несильные, напротив, — признаком соразмерности. Установим, что наслаждения, которые имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или меньшей степени проникающему тело и душу,
- Д другие же наслаждения отнесем к числу соразмерного.

Протарх. Ты говоришь совершенно правильно, Сократ.

Сократ. Сверх того, нужно рассмотреть еще некоторые свойства наслаждений.

Протарх. Какие именно?

Сократ. Что вообще следует отнести к истине: чистое и несмешанное, или же сильное, обильное, большое и достаточное?

Протарх. Чего ты добиваешься своим вопросом, Сократ?

- Сократ. Я забочусь, Протарх, о том, чтобы при исследовании наслаждения и знания не было упущено ничего чистого и нечистого, содержащегося в том и другом; пусть все чистое, явившись на суд всех здесь присутствующих, легче приведет к решению.
- Е

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Так вот, обо всем том, что мы называем чистыми родами, мы будем рассуждать таким способом: выбрав сначала один из них, подвергнем его рассмотрению.

Протарх. Какой же род мы выберем?

Сократ. Сначала, если хочешь, рассмотрим род белизны.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Итак, каким образом она бела, и что такое ее чистота для нас? Есть ли она самое большое и многое или же то, что свободно от всякой примеси, и в чем не содержится ни частицы какой либо другой краски?

Протарх. Ясно, что она — самое чистое.

Сократ. Правильно. Так мы, Протарх, ее и признаем самую истинною и вместе с тем самую прекрасною белизною, а не то, в что встречается чаще всего и больше всего. Не правда ли?

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Следовательно, если мы скажем, что небольшая чистая белая вещь и белее и вместе с тем прекраснее и подлиннее большой смешанной белой вещи, то наши слова будут совершенно правильны.

Протарх. Как нельзя более правильны.

Сократ. Повидимому, нам не представится надобности в большом числе таких примеров для рассуждения о наслаждении: довольно и этого, чтобы сообразить, что всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам наслаждение, раз оно с чисто от страдания, и приятнее, и истиннее, и прекраснее, чем наслаждение сильное и постоянное, [но нечистое].

Протарх. Да, одного этого примера вполне достаточно.

Сократ. Ну, а что ты скажешь о следующем? Разве не слышали мы о наслаждении, что оно всегда является становлением, и что никакого бытия у наслаждения нет? Искусники те мудрецы, что пытаются доказать нам это, и мы должны быть благодарны им ⁷⁹.

Протарх. Как так?

Сократ. Я рассмотрю это, задавая тебе, дорогой Протарх, D вопросы.

Протарх. Говори и спрашивай.

Сократ. Допустим, что существует два начала: одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному.

Протарх. Что же это за начала, о которых ты говоришь?

Сократ. Одно начало, по природе своей, всегда почтено, другое же уступает ему в достоинстве.

Протарх. Скажи еще яснее.

Сократ. Мы нередко видим красивых и хороших юношей в сопровождении их мужественных поклонников.

Протарх. Весьма часто.

Сократ. Подыщи же к этим двум две другие вещи, подобные Е им, среди всех вещей, которые мы считаем существующими.

Протарх. Третий раз повторяю ⁷³, говори яснее, Сократ, что ты имеешь в виду.

Сократ. Ничего мудреного, Протарх. Я лишь подшучиваю над нами самими, говоря, что одно всегда существует для другого, другое же является тем, ради чего всегда существует существующее для другого.

Протарх. Насилу понял, и то потому, что слова эти были сказаны многократно.

Сократ. Быть может, дитя мое, ты поймешь и больше, по 54 мере того, как рассуждение будет подвигаться вперед.

Протарх. Я надеюсь.

Сократ. Возьмем же еще две такие вещи.

Протарх. Какие?

Сократ. Пусть одна будет становлением всего, а другая бытием.

Протарх. Допускаю эти два начала: бытие и становление.

Сократ. Правильно. Какое же из них бывает для какого: становление для бытия, или бытие для становления?

Протарх. Ты спрашиваешь теперь: для становления ли является тем, что оно есть, начало, называемое бытием?

Сократ. Видимо.

В Протарх. Ради богов, не спрашиваешь ли ты меня нечто следующее ⁷⁴: скажи мне, Протарх, кораблестроение, по твоему, существует для кораблей, или же корабли для кораблестроения, и прочее в том же роде?

Сократ. Да, именно это.

Протарх. Почему же, Сократ, ты сам себе не отвечаешь?

Сократ. Нет ничего, на что я не ответил бы; однако и ты принимай участие в рассуждении.

Протарх. Хорошо.

Сократ. Я утверждаю, что лекарства и всякого рода орудия и материалы применяются ко всему ради становления, каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом — ради всего бытия.

Протарх. Это совершенно ясно.

Сократ. Следовательно, наслаждение, если только оно — становление, необходимо должно становиться ради какого либо бытия.

Протарх. Как же иначе!

Сократ. Стало быть то, ради чего всегда становится становящееся ради чего либо, относится к области блага; становящееся же ради чего либо нужно отнести, любезнейший, к другой области.

Протарх. Совершенно необходимо.

Сократ. Следовательно, если наслаждение есть становление, то мы правильно поступим, отнеся его к другой области, а не к области блага. Не так ли?

Протарх. Как нельзя более правильно.

Сократ. Стало быть, как я сказал уже в начале этого рассуждения, мы должны быть благодарны тому мудрецу, который заявил, что наслаждение является становлением и никакого бытия у него нет; ясно, что он осмеет тех, кто утверждает, что наслаждение есть благо.

Протарх. И весьма даже.

Сократ. И конечно, такой мудрец будет каждый раз осмеивать и тех, которые успокаиваются на становлении.

Протарх. Как так? Кого ты имеешь в виду?

Сократ. Всех тех, которые, утоляя голод, жажду и, вообще, все, что утоляется становлением, радуются благодаря становлению, так как оно — наслаждение, и говорят, что они не желали бы жить, не томясь жаждою, голодом и т. п. и не испытывая наступающих в результате всего этого состояний.

Протарх. Похоже на это.

55

Сократ. Но противоположностью становления все мы называли бы ведь разрушение. Не правда ли?

Протарх. Необходимо.

Сократ. Стремящийся [к наслаждению] избирает, следовательно, разрушение и становление, а не ту третью жизнь, в ко-

торой нет ни радости, ни печали, а только рассудительность, сколь возможно чистейшая⁷⁵.

Протарх. Да, Сократ, получается, повидимому, большая нелепость, если ктонибудь изображает нам наслаждение в виде блага!

Сократ. Большая, особенно если мы прибавим к сказанному еще следующее.

Протарх. Что?

- В Сократ. Как же не нелепо думать, что блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом, и что оно заключено только в душе; да и здесь оно сводится к одному наслаждению, мужество же, благоразумие, ум и другие блага, выпадающие на долю души, не таковы. К тому же, при этих условиях, не наслаждающийся, страдающий принужден был бы сказать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а наслаждающийся, напротив, чем более он наслаждается, тем
- С более преуспевал бы в добродетели во время наслаждения.

Протарх. Все это, Сократ, как нельзя более нелепо.

34

Сократ. Пусть, однако, не кажется, будто мы стараемся дать исчерпывающее исследование наслаждения и в то же время всячески избегаем касаться ума и знания. Обстучим же все это потщательнее, нет ли здесь гденибудь изъяна⁷⁶, пока не обнаружим в исследуемых областях чистейшее по природе, и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и наслаждения.

Протарх. Правильно.

- Д Сократ. Итак, не следует ли допустить, что одна сторона нашего знания, обращенная на науки,—ремесленная, другая же—воспитательная и образовательная. Не так ли?

Протарх. Так.

Сократ. Что касается ремесл, то обсудим сначала, не содержат ли в себе одни из них больше знания, а другие—меньше, и нужно ли одни из них считать чистейшими, другие же—менее чистыми.

Протарх. Конечно, следует поступить именно так.

Сократ. Мы должны, стало быть, в каждом из них выделить руководящие части.

Протарх. Какие и каким образом?

Сократ. Допустим, что ктонибудь выделит из всех искусств ^Е части, касающиеся, скажем, счисления, измерения и взвешивания, в таком случае оставшееся от каждого из них окажется несущественным.

Протарх. Конечно, несущественным.

Сократ. За вычетом этих частей оставалось бы руководствоваться лишь внешним сходством и упражнять чувства опытом и навыком, пользуясь способностью угадывать; все это многие называют искусством, которое способно достигать совершенства ⁵⁶ благодаря упражнению и труду.

Протарх. Совершенно необходимо.

Сократ. А этим полна прежде всего музыка, строящая созвучие не на мере, но на чуткости, приобретаемой упражнением; такова же и вся часть музыки, относящаяся к кифаристике ⁷⁷, потому что она ищет меру всякой приводимой в движение струны по догадке и вследствие этого содержит в себе много неясной примеси, устойчивого же мало.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Такие же свойства мы обнаружим у врачебного ^В искусства, земледелия, искусства управлять кораблями и военного искусства.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Что же касается строительного искусства, то, по моему мнению, оно пользуется многочисленными мерами и орудиями, которые сообщают ему большую точность и ставят его выше многих наук.

Протарх. В каких случаях?

Сократ. В кораблестроении, в постройке жилищ и во многих других отраслях плотничьего искусства. Ибо оно применяет правило, токарный резец, отвес, правильный снур и хитро сделанный прибор для измерения толщины колонн. ⁷⁸

Протарх. Ты правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Установим, значит, два рода так называемых искусств: одни в своих произведениях следуют музыке и содер-

жат меньше точности, другие же приближаются к строительному искусству и более точны.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Точнейшими из них будут те искусства, которые мы только что ⁷⁹ назвали первыми.

Протарх. Ты, вероятно, имеешь в виду искусство счисления и те искусства, которые ты сейчас назвал вместе с ним.

Д Сократ. Совершенно верно. Но не следует ли, Протарх, и эти искусства, в свою очередь, разделить надвое. Как по твоему?

Протарх. О каких искусствах говоришь ты?

Сократ. Во первых, об искусстве счета. Не следует ли назвать один его вид искусством большинства, другой же искусством философствующих?

Протарх. На основании какого же признака мы установим различие между этими двумя видами арифметики?

Сократ. Различие здесь не малое, Протарх. Одни, ведь, подвергают счету и неравные единицы того, что относится Е к числу; например, два лагеря, два быка и два самых малых, или же два величайших предмета. Другие же никогда не последуют за тем, кто не допустит, что между многими тысячами [подлежащих счету] единиц не существует никакого различия ⁸⁰.

Протарх. Ты прекрасно изображаешь немаловажное различие, существующее между людьми, корпящими ⁸¹ над числом, так что есть достаточное основание различать две арифметики.

Сократ. Ну, а что ты скажешь относительно искусства счисления и измерения, применяемых при постройке домов и в торговле, с одной стороны, и относительно геометрии и вычислений, разрабатываемых в философии, — с другой: нужно ли назвать то 57 и другое одним искусством, или же допустить два искусства?

Протарх. Следуя предыдущему рассуждению, я, с своей стороны, подал бы голос за то, что они представляют собою два искусства.

Сократ. Правильно. Но понимаешь ли ты, ради чего мы поставили это в центр нашего исследования?

Протарх. Может быть и понимаю, но я желал бы, чтобы ты сам ответил на заданный сейчас вопрос.

Сократ. Мне кажется, что наше рассуждение пришло к этому, ища соответствия наслаждениям, т. е. исследуя, бывает ли

какое либо знание чище другого, подобно тому, как одно наслаждение бывает чище другого. Ради этой цели мы и начали его.

Протарх. Да, совершенно ясно, что рассуждение было принято ради этой цели.

35

Сократ. Итак, что же? Не было ли найдено выше, что одно искусство является то более, то менее ясным, чем другое?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А после того, как мы назвали в наших рассуждениях известные искусства одним именем и провозгласили, что они — одно, не возникает ли у нас о них снова вопрос, как о двух искусствах, и не точнее ли будет отнести ясное и чистое в них скорее к искусству философствующих, чем к искусству нефилософствующих?

Протарх. Мне кажется, что наше рассуждение действительно приводит к этому вопросу.

Сократ. Какой же ответ, Протарх, мы дадим на него?

Протарх. В отношении ясности знаний мы обнаружили, Сократ, поразительное различие.

Сократ. Тем легче будет нам ответить. Не правда ли?

Протарх. Почему и не так? Скажем же, что эти искусства сильно отличаются от прочих, и те из них, которые входят в круг занятий истинно философствующих, отличаются необычайною точностью и истинностью в отношении мер и чисел.

Сократ. Пусть будет по твоему; опираясь на твои слова, мы смело дадим ответ искусникам по части растягивания речей⁸².

Протарх. Какой ответ?

Сократ. Что есть два искусства счисления и два искусства измерения, и что эта двойственность присуща всем другим смежным с ними искусствам того же рода⁸³, хотя они и носят одинаковые наименования.

Протарх. В добрый час, Сократ! Дадим этот ответ искусникам, как ты их называешь.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что эти знания особенно точны?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но наша диалектическая способность пристыдила бы нас, Протарх, если бы мы предпочли ей какую либо другую.

58 Протарх. Какую же способность нужно подразумевать?

Сократ. Очевидно, ту, которая знала бы всякое только что упомянутое искусство, ибо, мне кажется, что все, в ком есть хоть немного ума, считают знание относительно сущего и истинно сущего и вечно тождественного гораздо более истинным. А ты что думаешь? Как ты, Протарх, стал бы судить об этом?

Протарх. Я, Сократ, много раз слышал от Горгия, что искусство убеждать значительно превосходит все другие искусства, так как оно всех их заставляет рабски служить себе по доброй воле, а не насильно, и гораздо лучше всех искусств⁸⁴. Я не хотел бы теперь выступить ни против тебя, ни против него.

Сократ. Ты, как будто, намеревался сказать „выступить с оружием“, но, устыдившись, сложил оружие.

Протарх. Пусть будет так, как тебе кажется.

Сократ. Виноват ли я, что ты неправильно понял?

Протарх. Что именно?

Сократ. Я ведь не занимался, дорогой Протарх, исследованием того, какое искусство или какое знание превосходит все прочие своею величиною, своим достоинством и приносимую нам пользою; нет — предметом нашего исследования является теперь знание, рассматривающее ясное, точное и наиболее истинное, хотя бы все это было незначительно по размерам и приносило ничтожную пользу. Поверь: ты нисколько не досадишь Горгию, соглашаясь, что его искусство способно приносить пользу людям, и в то же время отдавая должное только что упомянутой мною дисциплине, которую я имел в виду, когда, например, утверждал по поводу белизны, что, будучи чистою, D она, даже если ее мало, превосходит, благодаря этому своему истинному свойству, большую массу нечистой белизны. Так вот, основательно взвесивши и достаточно обсудивши все это, мы смотрим теперь не на пользу и громкую репутацию знаний, а на то, присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее. Об этой то способности нам и предстоит сказать, расследуя чистоту ума и рассудительности, действительно ли

мы должны приобретать ее, или же нам надо искать другую, превосходящую ее.

Е

Протарх. Я внимательно слежу за тобою и думаю, что трудно допустить, чтобы какое либо другое знание или искусство были более прикосновенны к истине, чем то, которое ты имеешь в виду.

Сократ. Не в том ли смысле нужно понимать эти твои слова, что большинство искусств и все люди, трудящиеся над ними, пользуются прежде всего мнениями и усиленно исследуют все, касающееся мнений? А если кто и полагает, что изучает природу, то — знаешь ли — такой человек всю свою жизнь исследует этот мир, как он возник, как он претерпевает и творит что либо. Признаём мы это или нет?

Протарх. Признаём.

Сократ. Значит такой человек затрачивает свой труд не на вечно сущее, но на возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее.

Протарх. Совершеннейшая истина.

Сократ. В праве ли мы, однако, назвать что либо из этого ясным в смысле точнейшей истины, коль скоро здесь никогда не было, не будет и нет в настоящем ничего тождественного?

Протарх. Каким же образом?

Сократ. А можем ли мы вообще получить что либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?

Протарх. Я думаю, что это совершенно невозможно.

Сократ. Стало быть, нет такого ума и такого знания, которые обладали бы совершеннейшей истиной относительно этого.

Протарх. Похоже на то, что нет.

36

Сократ. Простимся же зараз со всеми — с тобою, со мною, с Горгием и с Филебом — и засвидетельствуем нашим суждением следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что устойчивое, чистое, истинное и называемое нами беспримесным [знание] может направляться либо вот на

это, т. е. на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанное, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее следует назвать второстепенным и менее значительным.

Протарх. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Не будет ли наиболее справедливо назвать эти красивейшие вещи красивейшими именами?

Протарх. Конечно.

Д Сократ. А не являются ли самыми почтенными именами ум и рассудительность?

Протарх. Да.

Сократ. Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям об истинно сущем, то их можно назвать вполне подходящими.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А ведь имена, которые я предложил на обсуждение в самом начале, были как раз этими именами.

Протарх. Да, Сократ.

Сократ. Хорошо. Итак, если бы кто либо, имея в виду смешение рассудительности и наслаждения, сказал нам, точно ремесленникам, что рассудительность и наслаждение лежат перед нами, как материалы, из которых и в которых⁸⁵ нужно что либо изготовить, тот дал бы таким образом хорошее сравнение.

Протарх. И весьма даже.

Сократ. Так не попытаться ли и нам произвести смешение?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Но не правильнее ли будет предварительно сказать и напомнить себе следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что мы и раньше вспоминали: есть прекрасная по-
60 словица, что хорошее нужно повторять дважды и трижды.

Протарх. Почему бы не так!

Сократ. Ну так с богом! Сказанное тогда, думается мне, было сказано вот как.

Протарх. Как?

Сократ. Филеб утверждал, что наслаждение является правильною целью для всех живых существ и все они должны стремиться к ней, что оно есть благо для всех, и что оба эти на-

именования — хорошее и приятное — справедливо прилагаются к одной вещи и к одной природе. Сократ же утверждал, что, в подобно своим именам, они не одно, но два, что благо и наслаждение имеют отличную друг от друга природу, и что области блага более причастна рассудительность, чем наслаждение. Не так ли было сказано тогда, Протарх?

Протарх. Именно так.

Сократ. Однако, не были ли мы согласны и тогда и теперь?

Протарх. В чем?

Сократ. В том, что природа блага отличается от всего прочего.

Протарх. Чем, Сократ?

Сократ. Тем, что живое существо, которому оно всячески и во всех отношениях всегда вполне присуще, никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершеннейшем довольстве. Не так ли?

Протарх. Несомненно так.

Сократ. А не пытались ли мы в своем рассуждении ввести порознь наслаждение и рассудительность в жизнь каждого — наслаждение, несмешанное с рассудительностью, и рассудительность, не содержащую в себе ни малейшей примеси наслаждения?

Протарх. Пытались.

Сократ. Но не показалось ли нам тогда, что ни то, ни другое само по себе ни для кого недостаточно?

Протарх. Как не показалось?

37

Сократ. Если же мы сделали тогда какоенибудь упущение, то пусть теперь кто либо, возвратившись к нашей теме, найдет более правильное решение, отнеся к одной и той же идее память, рассудительность, знание и истинное мнение и исследуя, захотим ли мы без них какого бы то ни было бытия или становления, не говоря уже о наслаждении, как бы велико и сильно оно ни было; захотим ли мы всего этого, если у нас не будет ни истинного мнения о том, что оно доставляет нам радость, ни какого бы то ни было сознания испытываемого

Е нами состояния, ни памяти об этом состоянии в течение хотя бы самого малого времени? То же самое следует сказать и о рассудительности; предпочтем ли мы рассудительность без всякого, хотя бы самого кратковременного, наслаждения рассудительности, соединенной с некоторыми наслаждениями; или, с другой стороны, — наслаждение вовсе не сопровождаемое рассудительностью, наслаждению, исполненному рассудительности?

Протарх. Это невозможно, Сократ. Однако, нет надобности так часто возвращаться к этим вопросам.

61 Сократ. Стало быть, совершенное, для всех желанное и всецело благое не может быть ни наслаждением ни рассудительностью?

Протарх. Как бы оно могло быть!

Сократ. Возьмем же благо или в ясной форме или в общем очерке, чтобы можно было знать, чему присудить вторую награду, о которой мы говорили выше.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Не нашли ли мы некоторой тропинки к благу?

Протарх. Какой?

Сократ. Ведь если мы, отыскивая какого нибудь человека, в сначала собираем справки о его местопребывании, это — не правда ли — очень содействует нахождению искомого?

Протарх. Как же не содействует!

Сократ. И теперь наше рассуждение показывает нам, как и в начале, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Больше ли надежды на то, что искомое яснее будет видимо в хорошо смешанном, чем в смешанном неладно?

Протарх. Гораздо больше.

Сократ. Так приступим же к смешению, Протарх, воссылая с. молитвы богам — Дионис ли, Гефест⁸⁸ или другой кто из богов получил в удел честь производить смешение.

Протарх. Отлично.

Сократ. Перед нами, точно перед виночерпиями, текут два источника, один из них — источник наслаждения — можно сравнить с медом, другой — источник рассудительности — отрезвляющий и без примеси вина, походит на суровую и здоровую

воду⁸⁷. Вот их то и нужно постараться смешать как можно лучше.

Протарх. Отчего же не смешать!

Сократ. Прежде всего: получили ли бы мы особенно хорошую смесь, если бы стали смешивать все виды наслаждения со всеми видами рассудительности?

Протарх. Быть может.

Сократ. Но это не безопасно. А как смешать безопаснее — на этот счет я, кажется, составил себе некоторое мнение.

Протарх. Скажи, какое это мнение.

Сократ. Действительно ли мы нашли, что одно наслаждение, как мы думаем, истиннее другого, равно как и одно искусство точнее другого?

Протарх. Конечно нашли.

Сократ. И знание отлично от знания, поскольку одно направлено на возникающее и погибающее, другое же на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным. Имея в виду истину, мы сочли это последнее знание более истинным, чем первое.

Протарх. И совершенно правильно.

Сократ. Итак, если мы смешаем сначала наиболее истинные отрезки того и другого, то увидим ли мы, что этой смеси достаточно для доставления нам самой желанной жизни, или же мы будем нуждаться еще в чем либо другом?

Протарх. Мне, по крайней мере кажется, что нужно про- 62
известить указанное тобою смешение.

38

Сократ. Допустим, в таком случае, человека, разумеющего, что такое справедливость сама по себе, способного рассуждать соответственно силе своего ума и таким же образом мыслящего обо всем, вообще, существующем.

Протарх. Допустим.

Сократ. Достигнет ли он достаточного знания, имея понятие относительно самых божественных круга и сферы, человеческих же посюсторонних кругов и сферы не ведая и, однако, пользуясь при постройке домов и в других искусствах правилом и циркулем? В

Протарх. Мы окажемся, Сократ, в смешном положении, если будем иметь дело только с божественными знаниями.

Сократ. Что говоришь ты? Неужели необходимо привнести и примешать сюда непрочное и нечистое искусство ложного правила и ложного круга?

Протарх. Необходимо, если кто либо из нас действительно намерен отыскать путь [оттуда к себе] домой.

Сократ. Неужели и музыка, которая, как мы немного раньше с говорили, построена на угадывании и подражании, не нуждается в чистоте?

Протарх. Мне кажется, что не нуждается, если только мы хотим, чтобы наша жизнь хоть сколько нибудь походила на жизнь.

Сократ. Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпою привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем знаниям вливаться в них и перемешиваться чистому с недостаточным?

D Протарх. Не понимаю, Сократ, какой вред будет нам, если, обладая первыми знаниями, мы примем также все прочие.

Сократ. Значит, нужно пустить всех их стекать в водоем поэтической долины Гомера?⁸⁸

Протарх. Совершенно верно.

39

Сократ. Пускай текут! Однако, теперь нужно возвратиться к источнику наслаждений. В самом деле, нам не удалось смешать знания, как мы задумали, т. е. вводя в смесь сначала только E части истинных знаний, так как, любя все знания, мы всех их допустим в одно и то же место, и притом раньше наслаждений.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Теперь пора нам столкнуться относительно наслаждений: следует ли и их пускать всех вместе, или же и в этом случае мы должны позволить пройти сначала тем из них, которые истинны?

Протарх. Для безопасности гораздо лучше сначала впустить истинные.

Сократ. Хорошо, впустим их. Что же затем? Не примешать ли сюда еще некоторые наслаждения, если они окажутся необходимыми, как это мы делали по отношению к знаниям?

Протарх. Как же иначе? Разумеется, лишь необходимые.

Сократ. Так как знание всех искусств в течение всей жизни ⁶³ оказалось безвредным и даже полезным, то мы говорим теперь то же самое о наслаждениях: если для всех нас будет полезно и нисколько не вредно наслаждаться всеми ими всю жизнь, то нужно смешать их всех.

Протарх. Что же, однако, мы скажем относительно их? И как мы поступим?

Сократ. Не к нам, Протарх, следует обращаться с этим вопросом, но к самим наслаждениям и знаниям, и у них самих попытаться о взаимных отношениях между ними. ⁶⁴

Протарх. Каким образом?

Сократ. „О, милые! — Как называть вас: наслаждениями или каким другим именем? Предпочитаете ли вы жить совместно с рассудительностью или отдельно от нее?“. Думаю, что на это наслаждения необходимо ответили бы следующее.

Протарх. Что?

Сократ. „Согласно сказанному раньше, отдельный и одинокий несмешанный род и не очень то возможен и бесполезен. Мы считаем, что из всех родов, если сравнивать их друг с другом, наилучшим для сожительства с нами будет род, состоящий в совершеннейшем познании всех вещей вообще и каждой из наших способностей в особенности“ ⁸⁹.

Протарх. „Вы прекрасно ответили сейчас“, скажем мы на эти слова.

Сократ. Правильно. После этого нам остается обратиться с вопросом к рассудительности и уму: „Нуждается ли вы в смешении с наслаждениями?“. В ответ на этот вопрос ум и рассудительность, вероятно, скажут: „С какими наслаждениями?“.

Протарх. Вероятно.

Сократ. Наши слова после этого будут таковы: „Удовлетворяетесь ли вы истинными наслаждениями, или же вам нужно еще сожительство с величайшими и сильнейшими наслаждениями?“. — „Каким образом, Сократ?“ ответят они: „Ведь эти наслаждения ставят нам тысячи затруднений, смущая своим не-
*

истовством души, в которых мы обитаем; они не дают возникнуть нам самим⁹⁰, а рожденных нами детей⁹¹ большею частью совершенно губят, внушая нам, по нашей беспечности, забвение их. Наслаждения же, названные тобою истинными и чистыми, считай почти что родственными нам, да кроме того присоедини к ним наслаждения, вызываемые здоровьем, благоразумием и всякой добродетелью, и всюду следующие за последнею, словно спутники за богинею. Напротив, что касается наслаждений, постоянно сопровождающих неразумие и прочие пороки, то примешивать их к уму было бы, конечно, величайшею нелепостью со стороны того, кто желает получить самую прекрасную и самую устойчивую смесь и пытается узнать по ней, что такое естественное благо в человеке и во вселенной и какую идею нужно угадать в этой смеси⁹². Разве не разумно и не в согласии со своей природой ум отвечает этими словами за себя, за память и за правильное мнение?

Протарх. Совершенно разумно.

Сократ. Однако, вот что еще необходимо и вот без чего в ничто никогда не могло бы стать.

Протарх. Что именно?

Сократ. К чему мы не примешиваем истину⁹³, то никогда не можем взаправду становиться, а ставши — существовать.

Протарх. Статочное ли это дело?

40

Сократ. Ни в каком случае. Но, может быть, в этой смеси недостает еще чего либо? Как по вашему? Я обращаюсь к тебе и Филебу. Мне же теперешнее рассуждение кажется совершенным точно некий бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом.

Протарх. Будь уверен, Сократ, что и мне так кажется.

Сократ. Стало быть, если бы мы теперь сказали, что уже стоим в преддверии обители блага⁹⁴, то наши слова были бы в некотором роде, пожалуй, правильны.

Протарх. Мне так кажется.

Сократ. Что же в этой смеси покажется нам самым драгоценным и вместе преимущественною причиною того, что такое

состояние всех привлекает? Выяснив это, мы вслед затем рассмотрим, чему названная причина всюду более сродна и более свойственна — наслаждению или уму?

Протарх. Правильно; это будет весьма полезно для решения нашего вопроса.

Сократ. Но ведь нетрудно увидеть причину смешения вообще, вследствие которой всякая смесь или является самой ценной или же не стоит решительно ничего.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Да ведь это известно каждому.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что всякая смесь, если она ни в какой степени не причастна мере и соразмерности, неизбежно губит и свои составные части и, прежде всего, самое себя. Ибо при таких условиях она не является смесью, но, поистине, какой то беспорядочной массой, всегда приносящей беду ее обладателям.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся добродетелью и красотой.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Но мы сказали, что к соединению их примешана также истина.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истинной; сложивши их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси и, благодаря ее благости самая смесь становится благом.

Протарх. Как нельзя более верно.

Сократ. Стало быть, Протарх, теперь всякий из нас может быть компетентным судьей относительно наслаждения и рассудительности: что из них более сродно высшему благу и что драгоценнее и у людей и у богов.

Протарх. Очевидно, хотя лучше рассмотреть это путем рассуждения.

Сократ. Будем же судить об отношении трех названных начал к наслаждению и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к наслаждению или к уму мы отнесем каждое из них, как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да. Прежде всего возьми, Протарх, истину. Взяв ее и присмотревшись к этим трем началам: уму, истине и наслаждению, выжди продолжительное время и затем отвечай самому себе, что более сродно истине — наслаждение или ум?

Протарх. К чему тут время! Думаю, они очень разнятся. Ведь, согласно общераспространенному мнению, ничему так не присуща хвастливость, как наслаждению, а в любовных наслаждениях, которые кажутся самыми сильными, даже клятвопреступление получает прощение со стороны богов⁸⁶, так как наслаждения, подобно детям, лишены всяких признаков ума. Ум же или тождествен с истиною или всего более подобен и близок ей.

Сократ. Вслед за этим рассмотри таким же образом меру: наслаждение ли обладает ею в большей степени, чем рассудительность, или же рассудительность в большей степени, чем наслаждение?

Протарх. И эту предложенную тобою задачу решить нетрудно. Я думаю, что в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как наслаждение и буйная радость, и ничего столь проникнутого мерою, как ум и знание.

Сократ. Хорошо сказано. Но скажи еще и о третьем. Ум ли наш более причастен красоте, чем наслаждение, так что он прекраснее наслаждения, или же наоборот?

Протарх. Что касается рассудительности и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не видел и не думал ни в каком отношении и никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным.

Сократ. Правильно.

Протарх. Что же касается наслаждений, и притом, пожалуй, величайших, то когда мы видим кого либо предающегося наслаждениям и подмечаем в них или нечто смешное или крайне безобразное, мы и сами стыдимся и заботливо скрываем их,

предоставляя такие дела ночи, как если бы свету не надлежало видеть их.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать, и через вестников и лично обращаясь к присутствующим, что наслаждение не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, измеримости и благовремению и все подобное, что надлежит считать принимающим вечную природу.

Протарх. Из сказанного сейчас это кажется очевидным.

Сократ. Второе место занимает соразмерное, прекрасное, ^в совершенное и достаточное и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и рассудительность, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведав четвертое место, сверх только что названных трех, тому, что было признано нами свойствами самой души, то есть знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям ⁹⁷, коль скоро все это более родственно благу, чем наслаждение. Не правда ли? ^с

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те наслаждения, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми наслаждениями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. „На шестом же колене“, говорит Орфей, „прервите песню“. Повидимому, и наше рассуждение прерывается ^д на шестом решении. После этого нам остается только прибавить к сказанному заключение.

Протарх. Да, следует.

Сократ. Итак, третий кубок спасителю ⁹⁸. Еще раз пробежим наше рассуждение, ссылаясь на приведенные нами доводы.

Протарх. Какое рассуждение?

Сократ. Филеб утверждал, что наслаждение есть полное и совершенное благо.

Протарх. Ты, Сократ, повидимому, сказал только что „третий кубок“ в том смысле, что нужно еще раз обозреть наше рассуждение с самого начала.

Е Сократ. Да. Выслушаем же следующее. Предвидя все, что теперь уже рассмотрено и досадуя на довод, приводимый не только Филебом, но часто также многими другими, я сказал, что в человеческой жизни ум, во всяком случае гораздо лучше и превосходнее, чем наслаждение.

Протарх. Это было.

Сократ. Подозревая же, что есть и многое другое в таком же роде, я сказал, что если обнаружится нечто лучшее, чем ум и наслаждение, то я буду сражаться за второе место для ума против наслаждения, а наслаждение лишится и второго места.

67 Протарх. Да, ты говорил это.

Сократ. Но потом наиболее удовлетворительным оказалось то, что ни то, ни другое неудовлетворительно.

Протарх. Совершенная истина.

Сократ. Не были ли в тогдашнем рассуждении совершенно откинuty и ум и наслаждения, ибо ни то ни другое не оказалось благом, как лишенные самодовлеющего значения, а также достаточности и совершенства?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Когда же обнаружилось иное, третье, начало, лучшее каждого из упомянутых двух, ум оказался бесконечно более близок и сроден по своей природе с победившей его идеей, чем наслаждение.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Таким образом, согласно приговору, вынесенному теперешним рассуждением, способность наслаждения должна занимать пятое место.

Протарх. Повидимому.

В Сократ. Первое же место ей ни в каком случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади⁹⁹ и прочие животные на том основании, что сами они гонятся за наслаждениями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает наслаждение за лучшее, что есть в жизни, и готово

скорее руководствоваться скотскими похотями, чем влечением к словам, прорицаемым служителями философской музыки.

Протарх. Мы все теперь согласны, Сократ, что ты говоришь совершенную истину.

Сократ. Значит, вы отпускаете меня?

Протарх. Остается еще немного, Сократ, и ты, конечно, не уйдешь отсюда раньше нас. Я напомню тебе, что еще остается¹⁰⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ*.

¹ (12 В). „Приношу очистительную жертву“ имеет смысл „умываю руки“ (то есть „я неповинен в том, что произойдет дальше“); „богиню“ — подразумевается богиня наслаждений Афродита.

² (13 D). „Сорвавшись . . . пригоним“ — метафора, заимствованная из мореплавания: сорвавшееся с якоря судно пригоняется обратно веслами.

³ (13 D). *Εἰς τὰς δμολας* подраз. *λαβὰς*. По толкованию схолиаста, когда борцы упадут так, что ни один из них не окажется наверху, они поднимаются и повторяют сквату. Ср. подобное же сравнение Федр 236 С, Госуд. 544 I, Законы 682 E.

⁴ (14 A). Буквально: погибшая сказка. Выражение вошло в пословицу (противоположная ей: сказка спаслась) для обозначения всего того, что, прерываясь, не доводится до конца. Ср. Госуд. 621 В.

⁵ (14 D). Исходя из этой трудности, Антисфен построил свое учение о тождестве субъекта и предиката суждений (Ср. Zeller, Philos. der Griechen В. II.¹ S. 293 Anmerkung).

⁶ (15 A). Слова *σπουδῇ μετὰ διαίρεσιν*, опущенные в переводе, Herrmann и Paley считают вставкой; Вигу предлагает читать *σπουδῇ*.

⁷ (15 В). При переводе этого трудного места слова *δμως* — *ταύτην* поставлены после *χωρίς*, согласно предложению Наторпа (Plato's Ideenlehre, 297); различные другие попытки истолкования неудовлетворительны (Ср. Parm. 131 a—b).

⁸ (15 С). Пословица, в полном виде гласившая: не тревожить зло, которое хорошо лежит. Филеб — убежденный защитник наслаждения. Поэтому, при предстоящем обсуждении вопроса о наслаждении, лучше не спрашивать Филеба, которого, все равно, не преубедить.

⁹ (15 D). *ἐπὶ λόγων* — обусловленное речью, т. е. суждениями, которые всегда связывают и как бы отождествляют понятия субъекта и предиката.

¹⁰ (16 С). Искусством — *τέχνη* — здесь и дальше называются прикладные науки, технические знания.

¹¹ (16 E). Платон, вероятно, имеет в виду тех софистов-эристиков, о которых идет речь в Эвтидеме 277 А.

¹² (17 D). Пифагорейцы.

¹³ (17 D). О связи между гармонией тонов и ритмическими движениями тела ср. Законы 665 А.

* Примечания 3, 4, 8, 24, 30, 34, 38, 42, 48, 49, 53, 70, 77, 80, 81, 84, 88, 94, 98, и 100 принадлежат С. А. Жебелеву, остальные А. А. Франковскому.

¹⁴ (18 В). Другая транскрипция имени бога Тота. Ср. Федр 274 В, Кратил 425 D, а также Цицерон, *De natura deorum* III, 22.

¹⁵ (19 В). Т. е. многого, несходного и нетождественного.

¹⁶ (19 С). Поговорка, означающая, что вторичная попытка производится с большой осмотрительностью. Ср. Федон 99 D, Госуд. 300 В и ниже 59 С.

¹⁷ (22 В). Платон, подобно Аристотелю, считает растения живыми существами. Ср. Тимей 77 А.

¹⁸ (22 В). Т. е. смешанной из наслаждения и рассудительности.

¹⁹ (25 D) *γέννη*, т. е. буквально семейство или поколение. Ясно, что Платон разумеет здесь виды, подчиненные родовому понятию предела.

²⁰ (25 D E). Перевод этого трудного места (от слов „Те, что мы только что...“ до слов... „также и на третий“) основан на изменениях в тексте, предложенных Jackson'ом (*Philebus*, *Journ. of Philol.*, p. 269, п. 1) и Bury (*Philebus*, 165—169), именно — слова Сократа „*ἀλλ' ὥσως ... γενήσεται*“ („Пожалуй и теперь... и на третий“), стоящие в рукописях после слова „*συντηγόμεν*“ („по отношению к разновидностям беспредельного“), помещены после слова „*ἀπερχάσεται*“ („соразмерность и согласие“); слово „*συναγόμεν*“ заменено словом „*συμμισγόμεν*“. — Неудовлетворенность Сократа произведенным незадолго перед этим (25 А) сведением видов предела к единству объясняется, вероятно, тем, что здесь не пройден весь путь от единого через среднее к многому, как того требуют вышеустановленные правила (23 Е, 18 А, 19 В), которые выполнены по отношению к беспредельному (беспредельное — больше, меньше — теплее, холоднее, сильнее, слабее и т. д.). По отношению к пределу, как это ясно, такая задача неосуществима: „определенное“ будет содержать в себе беспредельное, т. е. мы перейдем уже в область третьего „смешанного“ рода.

²¹ (26 В). Возможно и другое толкование богини, о которой здесь идет речь, предложенное Stallbaum'ом. По его мнению, разделяемому Paley, Jackson'ом, Bury и Rodier, богиня эта — гармония, олицетворение верховного упорядочивающего принципа, который ниже Платоном называется *alvia*.

²² (26 D). Текст этой реплики Сократа, по мнению некоторых комментаторов, противоречит сказанному в 23 Е, однако многочисленные попытки сообщить ему противоположный смысл настолько произвольны, что при переводе он оставлен без изменений. Ср. 20-е примечание.

²³ (28 А). Перевод следует парижской рукописи Н, в которой над *ὥς* написано *δ*.

²⁴ (28 В). Т. е. рассудительности, которой предстоит вступить в спор с наслаждением.

²⁵ (28 D). Подразумевается прежде всего Анаксагор (как и выше, когда шла речь о мудрецах).

²⁶ (29 А). Собственно „опасного“ (*δενός*). Иронический смысл этого слова встречаем в Фаетете 154 D, 173 В — подразумеваются такие софисты, как Горгий и Критий. Ср. Законы 885 В, 888 Е, 966 DE Софист 265 С.

²⁷ (30 А). Учение о том, что человеческие души представляют собой частицы души вселенной, приписывается пифагорейцам. См. Cicero. *De senectute*. 21.

²⁸ (30 D). Опять намек на Анаксагора.

²⁹ (30 D). См. 28 А.

³⁰ (30 E). Слова в скобках Burnet, следуя Badham'у², считает вставкой.

³¹ (31 В). В подлиннике *ταῦτα πρότερον*. Выше (27 E — 28 А) наслаждения и страдания были отнесены к роду *ἡπείρων*, поскольку рассматривались сами по себе; теперь они относятся к третьему роду *κοινόν* или *μικτόν*, поскольку рассматриваются с точки зрения возникновения в живых существах.

³² (32 С). Слова, поставленные в скобки, Hirzel считает вставкой. Впрочем, можно, вместе с Paley, считать, что речь здесь идет о страданиях и наслаждениях, действительно испытываемых в данный момент (а не только ожидаемых).

³³ (33 А). Ср. Государство 583 С, Тимей 64 С.

³⁴ (33 А). Слова *τῷ ἐλομένῳ*, согласно предложению Badham'a, при переводе опущены.

³⁵ (33 В). Ср. 20 E и дальше, особ. 21 D E.

³⁶ (83 В). Ср. Государство 505; Федр 217 А. Противоположного мнения держался Аристотель (Eth. Nic. VII, 14, 1154^b 25).

³⁷ (33 E). Ср. Федон 75 D и Пир 258 А, где забвение определяется как утрата знания.

³⁸ (34 С). По гречески *καὶ μνήμας*. Эти слова Gloël и Burnet считают вставкой.

³⁹ (34 D). *ἐπιθυμία* — т. е. желание, направленное на удовлетворение телесных потребностей. Аристотель (De an. II, 3, 414^b) определяет *ἐπιθυμία*, как влечение к приятному. Ср. Тимей 42 А, Государство 437 В, Кратил 419 Е. Ниже выяснится, что Платон считает это состояние чисто душевным переживанием.

⁴⁰ (36 С). *ἀπλῶς διπλοῦν* — т. е. распространяющееся на все без исключения случаи.

⁴¹ (36 D). В подлиннике *ὁ παῖ 'κείνου τ' ἀνδρός; παῖς* в смысле „ученик“ встречается выше 16 А и в Законах 769 В. Штальбаум полагает, что Сократ называет здесь в шутку отцом Протарха Филеба; можно, однако, вместе с Badham'ом понимать место буквально, т. е. видеть тут намек на действительного отца Протарха, Каллия, который вероятно принадлежал к знатной фамилии Афин. — Сократ хочет указать, что раньше (18 А) Филеб задавал ему аналогичные вопросы об уместности отступлений от главной темы.

⁴² (36 D). Так, вероятно, надо понимать *λέγε δὴ μοι*.

⁴³ (36 E). Соответственно поправке Badham'a *ταῦτα* вместо рукописного *τὰ αὐτά*.

⁴⁴ (37 А). *δοξάζειν*. В этом отрывке *δόξα* (мнение) переведено словом „представление“ вследствие невозможности образовать по русски глагол от существительного „мнение“ („мнить“ — едва ли удобный термин). Таким образом словом „представление“, „представлять“, здесь придан смысл, свойственный им в обыденной речи („неправильное представление“ = „неправильное мнение“), т. е. смысл подготовительного к суждению познавательного акта (подробнее об этом Фэетет 188 А и сл.); его необходимо строго отличать от смысла, придаваемого термину „представление“ в современной научной психологии, где оно означает сознаваемый нами образ чего нибудь.

⁴⁵ (37 В). При переводе принят рукописный текст, в котором реплика Сократа начинается со слова *ὅτι* и оканчивается, согласно конъектуре Badham'a и Bury, словом *σπεπτεόν*. — Сократ хочет сказать: если представление и наслаждение равноценны в отношении своей реальности (*ὄντως*), т. е. оба являются реальными психическими переживаниями, то они должны быть равноценными также и в отношении свойств истинности и ложности.

⁴⁶ (38 В). *διαδοξάζειν* — встречается у Платона один раз, и имеет, очевидно, смысл аналогичный *διαλέγεσθαι* или *διανοεῖσθαι* т. е. обсуждать.

⁴⁷ (39 А). Перед нами, по всей вероятности, испорченный текст (начиная со слов *ἡ μνήμη*...), который поддается пониманию только после тех или других изменений. Наиболее ценные поправки предложены Badham'ом, Apelt'ом и Rodier. Настоящий перевод соответствует чтению Rodier: *ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπιπτονσα εἰς ταὐτόν, κἀκεῖνα ἃ περὶ ταύτας ἐστὶ τα παθήματα φαίνεται μοι σχεδὸν οἷον γραφεῖν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε καὶ ὅταν μὲν ἀληθὲς γραφῇ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὲς*... С этой репликой Сократа уместно сопоставить рассуждение о причинах ошибочности мнений (*δόξα*), содержащееся в Фэетете (187 В — 200 D). Рассматривая разные виды мнения и знания, Платон так объясняет там возможность заблуждений относительно представлений, полученных при помощи чувственного восприятия (ощущения): заблуждения нет ни в восприятиях самих по себе, ни в образах, хранящихся в памяти, оно — в соединении и соотношении обоих, поскольку наличное восприятие относится нами не к соответствующему образу воспоминания, но к другому и уподобляется ему (181 А — 194 В). В данном месте Филеба Платон говорит, что правильность мнений обусловлена правильностью памяти — мысль, опять таки подробно развиваемая в Фэетете (194 С — 195 В).

⁴⁸ (34 В). *Δημιουργός* — буквально человек, занимающийся всяким общепользовным ремеслом; в переносном смысле творец, виновник.

⁴⁹ (39 В). Выше для „писец“ взято *γραμματεὺς*, здесь — *γραμματιστής*.

⁵⁰ (39 D). Подразумевается сказанное о *προδοκία* (32 С) и *μνήμη* (33 С, 34 В и сл.).

⁵¹ (40 В). Платон имеет в виду пророков и пророчества, внушенные, по верованию греков, богами.

⁵² (41 В). См. 34 В и сл.

⁵³ (41 Е). Heindorff и Schleiermacher предлагают читать *ποῖα* вместо *πῃ*.

⁵⁴ (42 А). См. 40 В и сл.

⁵⁵ (42 С). См. 31 С. Возможно, что Платон имеет здесь в виду не только собственную теорию, высказанную им выше, но также взгляды других философов.

⁵⁶ (43 А). Намек на последователей Гераклита, вроде Протагора и Аристиппа.

⁵⁷ (43 С). О сознательных и бессознательных состояниях см. Тимей 64 С.

⁵⁸ (43 D). См. след. примечание.

⁵⁹ (44 В). Большинство комментаторов (напр. Grote: Plato II, 572 сл.; Bury: The Philebus of Plato 94 и 95) отождествляют упоминаемых здесь „противников Филеба“ с лицами, о которых шла речь выше (43 D, см. пред. примеч.).

Zeller (Die Philosophie der Griechen, II, 14, 308 примеч.), а вслед за ним Rodier (Remarques sur le „Philèbe“, Revue des études anciennes, 1900, t. II, стр. 187, 188) полагают, однако, что такое отождествление неправильно. В самом деле, противники Филеба утверждают, что наслаждения нет, а его иллюзия (*ροῦτευμα*) вызывается прекращением страдания (*λυπῶν ταύτας εἶναι πάσας ἀποφύγας*), лица же, о которых говорилось на 43 D, считают, что наслаждение есть отсутствие страдания. Сторонники первой теории, желая испытать побольше наслаждений, должны искать побольше страданий, между тем как вторые для этой цели могут ограничиться избеганием страданий. Последних Платон имеет в виду также в Государстве (583 В и сл.); в них можно видеть намек на Демокрита, но, вернее, Платон не разумеет здесь какой нибудь конкретной философской школы, а выражает довольно распространенное мнение, вылившееся в форму поговорки, относимой к одному из семи мудрецов. — Что же касается „противников Филеба“, то по поводу их существует четыре мнения. Шлейермахер (к нему присоединяются Zeller, Rodier и др.) выставил предположение, что Платон имеет в виду киников (во главе с Антисфеном); Гирцель и Наторп (Die Ethik des Demokritos 166), основываясь на характеристике этих философов, как искусных исследователей природы (*μάλα δεῖνοι λεγόμενοι τὰ περὶ φύσιν*) высказываются в пользу Демокрита и атомистов; Грот, вслед за Олимпиодором (Plato, II, 609 примеч.) предполагает пифагорейцев. Точка зрения Грота разделяется Гомперцом (Griechische Denker, II, 601) и представляется вероятной, так как любовь к исследованию природы, благородство, мрачный характер, аскетизм, дружеское отношение к Платону — все это черты, которые могут быть отнесены к одним только пифагорейцам. Наконец, Вилямовиц-Меллендорф (Platon, II, 272—273) и Тейлор (Plato, 423), считают, что Платон имеет в виду своих коллег по Академии Спевсиппа и Ксенократа.

⁶⁰ (45 D). Изречение, приписываемое лакедемонскому мудрецу (одному из семи) Хилону. Ср. Протагор 343 В и Arist. Reth. II, 12, 14.

⁶¹ (46 А). Отрицательное отношение к непристойности служит, по справедливому замечанию Грота, лучшим доказательством того, что „противники Филеба“ не являются киниками, которые, как известно, даже афишировали свое пренебрежение приличиями (см. примеч. 59).

⁶² (46 В). Иронический отвод личного выпада против „любителя юношей“ (таков точный смысл слова „Филеб“) (Bury).

⁶³ (46 Е). Эта реплика Сократа не вполне ясна; текст, повидимому, испорчен. В своей передаче мы сообразовались с различными комментариями (Stallbaum, Badham, Bury, Poste), ни один из которых нельзя, однако, признать вполне удовлетворительным.

⁶⁴ (47 С). См. 35 Е — 36 С. Начиная со слов „что же касается“... текст в неудовлетворительном состоянии.

⁶⁵ (47 Е). Илинада XVIII, 108 сл. (Слова Ахилла Фетиде).

⁶⁶ (48 В). Стоит отметить это несколько необычное определение зависти (*φθόνος*), сближающее ее со злорадством, издевательством. См. дальше 50 А.

⁶⁷ (49 С). *εἰκόνες*. Вероятно здесь речь идет о сценическом изображении самообольщения; в соответствии с этим, строчкой ниже слова „τάξιν τε καὶ φύσιν“ будут означать „на сцене и в жизни“ (Poste).

68 (49 D). Греки не считали нравственно непозволительным мщение врагам и злорадность по отношению к ним. Ср. Критон 49 В.

69 (51 В). Слова в скобках, по Stallbaum'у, вставка.

70 (51 D). Слова „*Kalà kai ἡδονάς*“, признанные Stallbaum'ом вставкой, при переводе опущены.

71 (51 E). Почему запахи таковы, объяснено в Тимее 66 D.

72 (53 C). Платон, вероятно, имеет в виду Аристиппа и его школу (киреников), полагавших, что наслаждение представляет собою особого рода движение. — Во всем дальнейшем рассуждении слова „*γένεσις*“ и „*οὐσία*“ переведены словами „становление“ и „бытие“.

73 (53 E). В рукописях стоит „*τὸ τρίτον ἐτέρω*“, причем эти слова приписываются Сократу, соединяясь непосредственно со словами *λέγομεν εἶναι*. Получается бессмыслица („*aenigmatice loquitur*“, по словам Stallbaum'a). Badham предлагает читать „*ἐτέρω*“ как „*ἐτ' ἐρῶ*“ и связать слова *τὸ τρίτ. ε. ε.* с репликой Протарха. Перевод соответствует исправлениям Badham'a.

74 (54 В). В переводе принят порядок реплик (не соответствующий рукописям), предложенный Badham'ом.

75 (55 A). Слово *δυνατόν* Stallbaum считает вставкою.

76 (55 C). Метафора, заимствованная, по замечанию схолиастов, из гончарного искусства: таким способом испытывалась добротность керамических изделий.

77 (56 A). Т. е. к игре на кифаре. Рукописный текст испорчен и перевод дан по связи с последующими словами.

78 (56 C). *Προσαγωγήιον*. — Возможно, что этим словом греки называли прибор для измерения углов кривизны (Badham).

79 (56 C). См. 55 E.

80 (56 E). Ср. Государство 523 A сл.

81 (56 E). *Τευταζόντων*; слово это так пояснено схолиастом: *πραγματευμένων ἐπὶ πολὺ διατριβόντων ἐν τῷ αὐτῷ, φροντιζόντων ἢ ἐπιστροφῶς τι πρᾶττόντων ἢ ἐνεργόντων ἢ σπουδαζόντων*. Ср. Госуд. 521 E, Тимей 90 В.

82 (57 D). Эристики и софисты, о которых идет речь, напр., в Фэетете 195 C, Кратиле 436 C и др.

83 (57 D). Т. е. статике, стереометрии и астрономии; этот перечень мы находим в Государстве 527 C.

84 (58 В). Ср. Горгий 448 C — 452 D.

85 (59 E). *ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς*. Согласно замечанию Badham'a материал может быть рассматриваем либо как вторичная причина изделия (солома по отношению к кирпичу), или как вещество, в котором ремесленник осуществляет свое искусство (глина и горшок). Ср. для *ἐν* ф. Тимей 49 E, 50 C, D, E, 52 A, B, C; для *ἐξ ὧν* Аристотель. *Polit.* I, 3.

86 (61 В C). Дионис назван, повидимому, просто как бог вина, а Гефест потому, что по Илиаде I, 595 сл. он виночерпий у богов.

87 (61 C). Сравнение рассудительности с водою могло быть внушено Платону, по мнению Винкельмана, жертвенными возлияниями из воды, смешанной с медом, в честь суровых богинь — Эвменид, Мнемосины, Афродиты-Урании и Авроры. Эсхил, Эвм. 107, Софокл, Эд. Кол. 100, 471.

⁸⁸ (62 D). Илиада IV, 452 сл.

Словно когда две реки наводненные, с гор низвергаясь,
Обе в долину единую бурные воды сливают,
Обе из шумных потоков бросаясь в пучинную пропасть.

⁸⁹ (63 C). Текст, вероятно, испорчен. Перевод соответствует конъектурам Badham'a.

⁹⁰ (63 D). Т. е. уму и рассудительности.

⁹¹ (63 E). Т. е. представления (мнения) и знания.

⁹² (64 A). Как правильно замечает G. Rodier, слова „*αὐτὴν εἶναι*“ могут относиться только к „*μῆξιν καὶ κρᾶσιν*“; они означают поэтому не высшее благо, которое для человеческого ума непознаваемо (Госуд. 517 C), но естественное благо для человека и вселенной (точнее: для человеческой и мировой души), представляющее собою смесь разумности (рассудительности) с некоторыми удовольствиями; „угадать его идею“ — значит найти его существенные признаки и основные виды (Ср. выше 16 C и дальше).

⁹³ (64 B). Под истиной Платон понимает здесь не субъективную истину (т. е. согласие мысли и действительности), но саму объективную действительность; „истина“ у Платона часто служит синонимом „бытия“ (Госуд. VI, 501 D, 508 D). Неудивительно, поэтому, что, рассмотрев истинные знания и истинные наслаждения, Платон переходит теперь к самой истине, как необходимому элементу блага.

⁹⁴ (64 C). Слова „*καὶ... τῆς τοῦ τοιούτου*“, опущенные в переводе, являются, по Badham'у вставкой.

⁹⁵ (65 A). Т. е. пропорции, в какой взяты составные части.

⁹⁶ (65 C). См. Пир. 183 B.

⁹⁷ (66 B). Перевод следует тексту, предложенному H. Jackson'ом, который вместо *οὐ τέταρτα* рукописей читает *οὐδ'*, объясняя порчу текста тем, что переписчик принял букву Δ за обозначение цифры 4.

⁹⁸ (66 D). По схолиасту, на торжествах первый кубок вина назывался кубком Зевса Олимпийского и Олимпийцев, второй — героев, третий — спасителя (в смысле нашего „ангел хранитель“). Этот третий кубок назывался совершенным.

⁹⁹ (67 B). Некоторые комментаторы полагают, что слово „лошадь“ (*ἵππος*) содержит намек на Аристиппа (*Ἀριστίππος*) главу гедонистов.

¹⁰⁰ (67 B). Заключительные слова Протарха вряд ли нужно понимать в том смысле, что тема диалога не исчерпана. Скорее здесь мы имеем дело просто с литературным приемом Платона.

