

Рустам Галанин

## Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая\*

---

RUSTAM GALANIN

TWO TYPES OF EDUCATION: THE SOCRATIC AND THE SOPHISTIC

ABSTRACT. In Ancient Greece, there were two types of what we now call higher education. The first one, rhetorical, sprang from the sophists, or even earlier sources, as I will try to show, starting from Homer and Hesiod. Its core was rhetorical training. In the broader sense, the paid rhetorical education promised to instruct one in virtue, in graceful and persuasive oratory, to provide one with the knowledge of physical sciences and history, and make one suitable for public and political affairs. This tradition reaches its climax in the educational activities of Protagoras and Isocrates. The second type of education is erotic philosophy introduced by Socrates. It is based on man's desire to know the Good *per se*. The nature of this education type is rooted in the loving movement deriving from the attraction to the beautiful body, carrying on to beautiful soul, and finally ascending to the Good as such. This is the movement of a special philosophical Eros with which Socrates is totally obsessed. This tradition reaches its perfection in Plato's Academy. My paper is devoted to the analysis of both educational systems.

KEYWORDS: rhetoric, philosophy, ethics, *paideia*.

---

Исократ в одной из своих речей призывает молодых людей потратить лишь немного времени на изучение физических наук и ни в коем случае не допустить того, чтобы их разум «был посажен на мель умозрениями древних мудрецов, одни из которых полагали, что сумма всех вещей порождена бесчисленным множеством элементов, Эмпедокл — что четырьмя, и любовью и враждой в них, Ион — что не более, чем тремя, Алкмеон — что только

---

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 11.2 (2019)

DOI: 10.25985/PI.10.2.07

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

двумя, Парменид с Мелиссом — что одним, а Горгий — что вообще ничем»<sup>1</sup>. Гиппократ заявляет, что не собирается вести свою речь наподобие тех мужей, которые говорят, что «человек всецело есть воздух, или огонь, или вода, или земля», ибо «утверждающие такие вещи не имеют правильного познания, потому что хотя они все мыслят одно и то же, однако говорят не одно и то же»<sup>2</sup>. А Горгий утверждает, что мужи эти, физики и метеорологи, «мнением мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться»<sup>3</sup>.

Такая неразбериха в вопросах о природе сущего и человека вынудили софистов и Сократа «переоткрыть» человека заново. Если космос непознаваем, но достоверно известно, что человек в некотором роде есть его органичная часть, то не человек должен быть дедуцирован из космоса, но, наоборот, космос из человека. Знание невозможно, оно некоммуницируемо, между словами и вещами, как убедительно доказал Горгий, — тотальный разрыв, равно как и между человеческими сознаниями. К таким выводам приходят софисты, отталкиваясь от абсурдности физических теорий. Сократ в курсе этих дискуссий, он это понимает, но пытается дать на это иной ответ: знание надо вывести из самого человека, знание должно стать самодостаточным имманентным принципом каждого человека, однако не замкнуться в сфере субъективности, как у Протагора, но найти выход в сферу всеобщего и стать, таким образом, легитимным и общеобязательным *sub speciae aeternitatis*. Для этого придумывается учение об анáмнесисе. Это учение не только дает возможность вновь вернуть утраченную реальность, а следовательно, и знание о ней, оно также вернет нам уверенность в бытии богов и надежду на загробную жизнь, от которой нас так мастерски и бесцеремонно, если не жестоко, отучил Протагор в своем высказывании о богах.

---

<sup>1</sup> *Antidosis* (or. 15) 268–269.

<sup>2</sup> *Nat. Hom.* 1. Пер. В.И. Руднева.

<sup>3</sup> *Enc.* 13. Пер. С.П. Кондрагьева.

Сократ — эта, по словам Йегера, «самая яркая фигура воспитания в истории западного человека»<sup>4</sup>, — был тесно связан с софистической системой воспитания и оказался как бы ее коррупционером изнутри. Другими словами, Сократ был в некотором роде софистом, пусть и не таким, каким его изображали критики<sup>5</sup>, самым ярким из которых был, как известно, Аристофан. Однако, несмотря на сходство с софистами, у Сократа был и ряд существенных отличий от последних. Пол Вудрафф выделяет по крайней мере три основных таких формальных отличия<sup>6</sup>.

1. *Взимание платы за деньги.* Софисты свое высшее образование продавали очень дорого и сколотили на этом целое состояние. Из Платона мы узнаем, что стоимость лекции, к примеру, Продика составляла 50 драхм<sup>7</sup>. Для сравнения, раба тогда можно было купить за 100 драхм<sup>8</sup>, матрос на корабле получал 1 драхму в день, а плата гоплиту составляла 2 драхмы в день<sup>9</sup>. Сократ же был очень беден, никогда не брал платы за беседы, и этот факт был общеизвестен, о чем он, в частности, говорит и в «Апологии». Все, что у него было и что он нажил за свою жизнь, — это *λενία μὲνρία* (крайняя бедность)<sup>10</sup>.

2. *Путешествия.* Софисты много путешествовали, что, разумеется, не могло не сказаться и на их теоретических воззрениях, ибо они видели много всего разного, они видели, что одно и то же явление в разных городах и местностях имеет самые различные объяснения. То, что является добродетелью у одних, предстает в качестве порока у других и т.д. Это было мощным стимулом, а возможно, и вообще — источником т.н. софистического релятивизма, хотя и не все софисты были релятивистами. Сократ же, как мы знаем, город покидал лишь трижды, да и то в качестве

---

<sup>4</sup> Йегер 2001: 59.

<sup>5</sup> Cf. Woodruff 2009: 36.

<sup>6</sup> Woodruff 2009: 38–45.

<sup>7</sup> *Cra.* 384b.

<sup>8</sup> Белох 2009: 334, 336.

<sup>9</sup> *Thuc.* 6.31; 3.17.

<sup>10</sup> *Ap.* 23c.

солдата — в битве при Потидее в 432 г. при Делии в 424 г. и при Амфиполе в 422 г., — везде вместе с Алкивиадом (в первой битве Сократ спас Алкивиада, во второй — наоборот). К тому же сам бог сказал Сократу, что его миссия должна осуществляться исключительно дома — в Афинах, а заключается она в том, чтобы исследовать, кто мудр, а кто нет<sup>11</sup>, и чтобы ходить по мастерским и лавкам, вопрошая людей, чего у кого хорошего и плохого в доме случилось<sup>12</sup>.

3. *Поддержка демократии.* Считается, что софисты в своем большинстве поддерживали демократию, хотя это нужно принимать с известными оговорками. Ни Критий, ни Калликл, ни Фрасимах, как известно, не были демократами, а Антифонта вообще казнили как раз за ниспровержение демократии и участие в перевороте Четырехсот в 411 г. Пожалуй, единственным подлинным демократом, а если верить Синтии Фаррар, то вообще изобретателем и первым теоретиком демократии, можно считать Протагора<sup>13</sup>. Что до Сократа, то с демократией тут все понятно — он ее ненавидел, за что демократия его и сгубила.

Теперь давайте посмотрим на содержательное различие софистического и сократического образования. Против чего в первую очередь выступает Сократ? Против того, что софист обещает научить добродетели. Нужно сказать, что не все софисты позиционировали себя учителями добродетели, открыто об этом говорил только Протагор. Сократ спрашивает Протагора, чему же у тебя научится Гиппократ, когда придет к тебе, в чем он станет лучше? Протагор отвечает, что эта μάθημα (наука) есть εὐβουλία (благоразумие и рассудительность) в домашних делах и в делах государства, что эта наука делает человека непобедимым (δυνατώτατος) в речах и делах, касающихся государства<sup>14</sup>. Такое знание зовется политическим искусством (τὴν πολιτικὴν τέχνην), а его резуль-

---

<sup>11</sup> *Ap.* 23b.

<sup>12</sup> *D.L.* 2.5.21.

<sup>13</sup> *Farrar* 2008: 77.

<sup>14</sup> *Prt.* 318e.

татом является хороший в нравственном отношении гражданин (ἀγαθός πολίτης)<sup>15</sup>. То есть Протагор, благодаря своему искусству, обещает научить человека добродетели, овладев которой, человек станет хорошим гражданином. Сократ в это не верит, он говорит, что если городу нужен совет зодчего, строителя или корабельщика, то народное собрание выслушает именно того, кто является специалистом в своем деле, и будь ты хоть тысячу раз красив и богат, но если ты даешь советы в том, в чем специалистом не являешься, тебя, подобно сумасшедшему, поднимут на смех. Когда же дело касается совещаний политического характера, то тут слово предоставляется любому — и меднику, и кожевнику, и сапожнику, и купцу, и вообще — любому желающему. И это-то как раз Сократа и смущает, ибо это и есть подлинная демократия — то есть когда по политическому вопросу человек имеет право и даже обязан, независимо от своего социального статуса и материального благосостояния, высказываться.

Дело в том, что Сократ считает, что политическое знание связано со своим объектом так же, как, к примеру, искусство кормчего — со своим. Другими словами, есть некий субъект, который, чтобы участвовать в политической жизни, должен приобрести определенное знание, т.е. овладеть наукой или искусством, объектом которого будет нечто такое, что позволит участвовать в политическом процессе, — таковым объектом является *добродетель*. Эта добродетель дает человеку право участвовать в управлении государством, а если ее у тебя нет, то, согласно Сократу, от политической жизни лучше воздерживаться, подобно тому как безрукому человеку лучше держаться подальше от кормила корабля. Протагор же так не считает. Он предлагает Сократу две версии происхождения добродетели — мифическую и, если угодно, разумную, или логическую. Мифическая может быть резюмирована следующим образом: сущность политической добродетели (πολιτική ἀρετή) заключается в справедливости (δικαιοσύνη) и рас-

---

<sup>15</sup> Prt. 319a.

судительности (σωφροσύνη)<sup>16</sup>, в основе которых, в свою очередь, лежат стыд (αἰδώς) и правда (δίκη), равным образом распределенные Зевсом между всеми людьми<sup>17</sup>. Следовательно, все люди обладают политической добродетелью, а ее гарантом выступает верховное божество, другими словами — возможность демократии имеет в некотором роде божественную санкцию. «Это объясняет, — отмечает Гатри, — почему афиняне допускали, что каждый человек, а не только ограниченный класс специально обученных политиков, может внести вклад в отправление народного собрания»<sup>18</sup>.

Суть же Логоса в том, что указанные добродетели в человеке содержатся как чистые потенции, это что-то вроде способности человека к обучению языку в интерпретации Хомского. Они еще только должны быть актуализованы, и источник этой актуализации должен прийти извне. Что это за источник? Это окружающее маленького гражданина, ребенка, социальное пространство со всеми разделяемыми в нем ценностями и практиками, имеющими в своей основе лингвистическую природу. Эти ценности прививаются ребенку в результате длительного педагогического процесса, когда, как говорит сам Протагор, родители, няньки, кормилицы, учителя показывают ему «при всяком деле и слове, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а чего нельзя»<sup>19</sup>. Что это значит? Это значит лишь то, что добродетель представляет собой чистую форму возможности субъективации, которая вдобавок еще во многом зависит от случая, ибо мы ведь знаем, что не всегда даже у выдающихся людей, обеспечивших своих детей должными условиями, последние вырастают хорошими, о чем говорит и сам Сократ, приводя в пример Перикла и его никудышных отпрысков<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> *Prt.* 323a.

<sup>17</sup> *Cf. Prt.* 322b.

<sup>18</sup> Guthrie 1975: 217.

<sup>19</sup> *Prt.* 325d. Пер. Вл. С. Соловьева.

<sup>20</sup> *Prt.* 319e.

И все же вопрос до конца не решен. О чем вообще говорят Сократ и Протагор, когда имеют в виду добродетель? Дело в том, что они говорят об абсолютно разных вещах, а именно — о разнице между множественностью и единством. Протагор, если угодно, в отношении добродетели — человек старой формации, для него добродетель вариативна, другими словами — добродетелей много, и у каждого она своя. По-видимому, в то время добродетель была либо единым комплексным понятием, подразделявшимся на мудрость, благоразумие, справедливость, благочестие, храбрость и др., либо же последние выступали в качестве различных добродетелей<sup>21</sup>. Важно также отметить, что добродетель, по крайней мере в Афинах V в. до н.э., имела гендерную и возрастную дистинкцию. Так, согласно «Менону» (71e), мужчина должен быть способным в государственных делах, быть благодетелем друзей и врагом врагов, остерегаться ущерба и страдания и в меру стремиться к удовольствиям. Женщина должна блюсти домашнее хозяйство и быть послушной мужу. Существовали также и добродетели детей, которые, скорее всего, заключались в том, чтобы быть послушными родителям и т.д.

Получается, что добродетелей было много, «но по поводу того, что требуют эти добродетели и почему они считаются добродетелями, — как отмечает Макинтайр, — существуют большие разногласия»<sup>22</sup>, и вопрос этот являлся дискуссионным уже у самих греков, а не только у современных ученых. Так или иначе, пределом, после которого, как кажется, уже невозможна никакая добродетель, может служить выпадение человека из социальных отношений полиса — изгнание, к примеру, то есть все же последним оплотом дискуссии по поводу добродетели должна быть *жизнь в полисе*, бытие гражданином или *бытие с гражданином*. В этом отношении даже у раба есть своя добродетель, поскольку он вписан в социальный космос полиса.

В чем же было новое слово Протагора в вопросе о добродете-

---

<sup>21</sup> Hoffman 2006: 3.

<sup>22</sup> Макинтайр 2000: 184.

ли? С одной стороны, он, как уже сказано выше, придерживается множественной природы добродетели, т.е. добродетелей много — и это вполне традиционный взгляд. С другой же стороны, новаторство его в том, что этим добродетелям можно обучить, а на самом деле, не обучить, но всего лишь развить, ибо они уже и так имеются в качестве божественных даров у каждого человека. И это, в общем и целом, было шокирующим утверждением для середины V в., когда еще считалось, что подлинные добродетели суть достояния аристократических родов, обладающих наследственной калокагатией<sup>23</sup>. И что же мы видим в итоге? Мы видим, что Протагор своей концепцией добродетели оказал решающее влияние даже на Платона. Ведь это только на первый взгляд кажется, что Платон — сторонник элитаризма. Что касается вопроса причастности добродетели, то Платон — самый настоящий демократ и эгалитарист (читай: коммунист). И вот тому доказательство.

В конце «Государства» помещен знаменитый миф о загробных воздаяниях, который рассказан от лица Эра, сына Армения, который, погибнув в битве, лежал 10 дней нетленным и, ожив на погребальном костре, рассказал увиденное им в загробном мире. Перед тем как избрать себе жребий для новой жизни, души, представ перед лицом Лахесис — дочери Ананки, — слушают речь какого-то прорицателя, в которой есть следующие слова: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον)<sup>24</sup>, почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего, бог не виновен»<sup>25</sup>. Разница между Платоном и Протагором здесь только в одном: согласно Протагору, как сказано выше, добродетели уже *изначально*, априорно имеются в человеке, они имманентны ему, в то время как Платон предлагает *приобщиться* к некой надчеловеческой добродетели как к некоторому трансцендентному принципу, который

<sup>23</sup> Cf. Hoffman 2006: 3.

<sup>24</sup> Более точно: «никому не подвластна».

<sup>25</sup> R. 617e. Пер. А.Н. Егунова.



только *апостериори* может быть интериоризирован — однако у обоих главное то, что все люди могут иметь дело с добродетелью. Каков же способ актуализации добродетели в человеке согласно Протагору и приобщения или познания добродетели согласно Платону? В первом случае — это риторика, во втором — философия.

В Греции, за исключением Спарты и ее системы государственного воспитания *агогэ*, образование и воспитание граждан было пущено на самотек. Государство не брало на себя заботу об образовании (за исключением гимнасиев). Аристократическое воспитание, в основе которого лежала греческая педерастия, уже не могло угнаться за стремительно развивающимся в середине пятого века государством. Нужны были новые управленцы, но где их взять? Риторика и философия в этой ситуации предстают как две альтернативные системы образования, и между ними нет непродолимой пропасти. Как отмечает Аверинцев,

В центре  *παιδεία* — две силы, пребывающие в постоянном конфликте, но и в контакте, в противостоянии, но и во взаимной соотношенности: воспитание мысли и воспитание слова — философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности. Они ближе друг к другу, чем мы это себе представляем: у них общий корень в архаической мыслительно-словесной культуре, и еще в феномене софистики они являли неразделимое единство<sup>26</sup>.

Кто же будет обучаться риторике или философии в Афинах? Начнем с того, что это не более 10% населения полиса — то есть те, кто умел читать и писать, а что конкретно до риторики и философии, так нужно еще от этих 10% процентов вычесть тех, кто хотел и мог за эти образовательные услуги заплатить, — то есть наиболее состоятельных граждан<sup>27</sup>. И выуживанием денег из богачей не гнушались не только софисты, но и видные философы, среди которых находим и Зенона. Зенон, например, заработал 10 тыс.

---

<sup>26</sup> Аверинцев 1996: 352.

<sup>27</sup> Morgan 2010: 306.

драхм (или сто мин)<sup>28</sup>, обучая Каллия, сына Каллиада<sup>29</sup>, политическому искусству<sup>30</sup>. Однако оставим «социальное» и вернемся к содержательной стороне риторического и философского метода. О существенной части риторического метода — воспитании ребенка словом и делом — уже было упомянуто выше. В этом отношении риторика существует еще до всяких школ. Ребенок воспитывается в языке, который в риторических практиках обретает форму своей всеобщности, другими словами — нет языка без риторики. Если молодой человек из богатой семьи, то еще в отрочестве его отдадут на воспитание к софистам, которые обучат его этике, ораторскому мастерству, астрономии, географии, истории и геометрии.

Совершенства и завершенности этот метод воспитания достигнет в школе Исократы, открытой в 392 г., а ее учебная программа будет изложена в речи «Против софистов». В основе этой программы лежат три положения — а) природные дарования, б) усердие в обучении, в) умелое применение добытого знания на практике<sup>31</sup>. Начало же этого риторического метода воспитания уходит корнями в глубокую древность. Уже у Гомера, например, речь носит фундаментальный характер. Так, в «Илиаде» из почти 15 700 строк более 7 000 составляют прямую речь, а в «Одиссее» из 12 000 строк — более 8 000<sup>32</sup>. То есть, несмотря на то, что, к примеру, «Илиада» — это история о войне, большая часть эпического времени там посвящена разговору, герои больше говорят, чем воюют; то же самое делают и боги. Главные герои у Гомера — это не только блестящие воины, но непревзойденные в речах люди. Здесь же, в «Илиаде», мы впервые обнаруживаем слово *ритор*, когда воспитатель Феникс говорит Ахиллу:

---

<sup>28</sup> Alc. 1. 119a.

<sup>29</sup> Политический деятель, погибший в битве при Потидее в 432 г., под начальством которого, возможно, служили Сократ и Алкивиад.

<sup>30</sup> Nails 2002: 74.

<sup>31</sup> *Antidosis* (or. 15) 187.

<sup>32</sup> Schmid, Stählin 1929: 92.

Юный, ты был неискусен в войне, человечеству тяжелой;  
В сонмах советных неопытен, где прославляются мужи.  
С тем он (sc. Пелей) меня и послал, да тебя всему научу я:  
Был бы в речах ты вития (ῥήτορ) и делатель дел знаменитый<sup>33</sup>.

Второй раз мы встречаем слово *ритор* в «Декрете об основании колонии Брея» во Фракии (446/445 г.):

...Если же кто-нибудь поставит на голосование что-либо противоречащее записанному на стеле, или какой-нибудь *оратор станет публично выступать* (ῥήτορ ἀγορεύει) (против этого), или начнет призывать к отмене или нарушению какого-либо пункта этих постановлений, то пусть будут лишены гражданских прав и он сам, и его дети, а имущество конфисковано»<sup>34</sup>.

И уже после того, как Платон напишет в 385 г. диалог «Горгий», слово *ритор* войдет в профессиональный интеллектуальный оборот<sup>35</sup> и будет обозначать профессионально натренированного в убедительных речах политика (ибо политиков в нашем понимании в Греции не было, и интересы народа и государства в Народном собрании и Совете представляли ораторы; оратором же мог быть любой свободный гражданин, достигший примерно 30-летнего возраста). Что же касается первой риторической теории, то, несмотря на то, что у ее истоков традиционно помещают Коракса и Тисия сиракузских, американская исследовательница Дженни Штраус Клей выдвинула гипотезу, что таковая теория присутствует уже у Гесиода, а сам Гесиод, следовательно, может быть назван «отцом риторики» (мы помним, что «отцом риторики» Флавий Филострат называл Горгия<sup>36</sup>). Риторическая теория Гесиода изложена в проэмии к «Теогонии», а практическим ее применением является поэма «Труды и Дни»<sup>37</sup>. Вот эта теория:

<sup>33</sup> II. 9.440–443. Пер. Н.И. Гнедича. Также по отношению к Нестору часто используется слово ἀγορητής (II. 1.248), от ἀγορεύω — говорить публично.

<sup>34</sup> Яйленко 1982: 160.

<sup>35</sup> Schiappa 2003: 41.

<sup>36</sup> VS 1.9

<sup>37</sup> Strauss Clay 2010: 447, 448 ff.

Если кого отличить пожелают Кронидовы дочери,  
Если увидят, что родом от Зевсом вскормленных царей он, —  
То орошают счастливицу язык многосладкой росой.  
Речи приятные с уст его льются тогда. И народы  
Все на такого глядят, как в суде он выносит решенья,  
С строгой согласные правдой. Разумным, решительным словом  
Даже великую ссору тотчас прекратить он умеет.  
Ибо затем и разумны цари, чтобы всем пострадавшим,  
Если к суду обратятся они, без труда возмещенье  
Полное дать, убеждая обидчиков мягкой речью<sup>38</sup>.

Здесь можно отчетливо выделить три целевых риторических компонента:

1. Вынесение решения (судебная функция).
2. Прекращение ссор (этическая функция).
3. Услаждение слуха (эстетическая функция).

Таким образом, риторика и поэзия для Гесиода сливаются в некоторое единое словесное мастерство, которое, с одной стороны, утешает нас и ублажает, заставляя забыть наши горести, с другой — примиряет, освобождает нас от несправедливости в мире, ибо саму эту несправедливость высвечивает и разоблачает, творя правый суд.

Это искусство у Гесиода так же двусмысленно, как и понимание риторики Аристотелем. Согласно последнему, риторика не имеет дела со справедливостью или добродетелью, служащих в качестве цели, но является инструментом и средством их репрезентации, то есть риторика *показывает* справедливость и добродетель. А вот что говорят музы, обращаясь к Гесиоду:

Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду.  
Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!<sup>39</sup>

Поскольку в «Теогонии» Гесиод прославляет порядок, установленный Зевсом, то есть переход от хтонической религии и мифо-

---

<sup>38</sup> Th. 81–90. Пер. В. Вересаева.

<sup>39</sup> Th. 27–28. Пер. В. Вересаева.

логии к Олимпийской религии упорядоченного космоса и света, которая станет в скором будущем основой полисной жизни греков, то можно со всей уверенностью сказать, что «Теогония» — это не что иное, как эпидейктическая, похвальная, речь во славу Зевса. А «Труды и Дни» можно рассматривать в качестве совещательной и, возможно даже, судебной речи, поскольку брат Гесиода Перс ведет с ним тяжбу о наследстве. В этой речи (сиречь поэме) Гесиод выявляет проступки своего брата, осуждает их, а потом дает житейские благочестивые советы, то есть это речь-увещевание, преследующая исключительно риторическую цель — убедить человека жить по-другому, жить так, как указано в речи, то есть добровольно принять жизненную стратегию, указанную другим человеком.

Вернемся, однако, к Сократу.

Воспитательная стратегия Сократа, которую он использует в своих беседах, в отличие от общепринятой педагогической этики и уж тем более в отличие от софистической, разрушает фундаментальный педагогический диспозитив — отношение власти и подчинения между учителем и учеником. Достигается это путем осмеяния и последующего развенчания двух презумпций этого диспозитива. Во-первых, полностью отрицается элемент лесты — как со стороны ученика учителю, так и наоборот. Пагубность лесты заключается в том, что она препятствует пониманию и совершению собственного желания, подменяя действительно ценное тем, что только кажется таковым в данный момент. В итоге человек воображает, что желаемое им — которое по сути своей есть нечто второстепенное и несущественное или даже вовсе гибельное — и есть то, к чему он все время стремился<sup>40</sup>. Из всех возможных дискурсов, ответственных за лесть, первенство, разумеется, принадлежит ненавистой для Сократа риторике, «которая придает телу и душе видимость благополучия, которого в них на самом деле нет»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Reid 1996: 222.

<sup>41</sup> *Grg.* 464ab. Пер. С.П. Маркиша.

Второй элемент диспозитива *учитель-ученик*, который уничтожает Сократ, — это понятие авторитета, включающее в себя поэтов, родителей и семейные ценности, власть отцов над детьми, социальные конвенции, идеологию успеха в античном ее понимании, и даже богов в вульгарном их понимании, короче говоря, всех тех и все то, что претендует на какое-то знание и незыблемость<sup>42</sup>. Подобная дерзость, будучи в своей гротескной форме донесена до ушей толпы поэтом Аристофаном, как известно, приведет Сократа преждевременно к воротам Аида. Тот шок, по словам Джорджа Рудбуша, который вызывали деятельность и учение Сократа в Афинском обществе, сравним с шоком, в который впало бы современное западное общество, если бы, к примеру, одновременно с приданием однополым бракам законного статуса, таковой статус был бы отнят у традиционного гетеросексуального брака<sup>43</sup>.

Инструментом борьбы с авторитетом является перманентное постулирование своего незнания, то есть ирония. Сократ никогда не говорит от имени какой-то всезнающей инстанции, он никогда очевидным образом не выказывает превосходства над собеседником, но, наоборот, чаще всего погружается в гуцу злорадного самоуничижения и осмеяния так называемых знатоков — будь то нечестивый Евтифрон, желающий погубить отца ради исполнения одному ему ведомой воли богов, будь то бездарный Ион, ничего не понимающий в поэзии, будь то Гиппий, не способный отличить прекрасную девушку от прекрасной кобылицы. Есть популярное мнение насчет иронии Сократа, что-де он только строил из себя незнающего, а на самом-то деле он все знал. Я считаю, что это полнейшее заблуждение. Самое интересное в том и заключается, что Сократ действительно ничего не знал и полагал, что именно это священное незнание является необходимым и достаточным условием для того, чтобы встать на путь философии, на путь позитивного познания, а поскольку такое

---

<sup>42</sup> Cf. Reid 1996: 221.

<sup>43</sup> Rudebusch 2009: 186.

познание обретается в диалогической практике, то и собеседник сначала должен быть низведен с вершин своего мнимого знания до глубин священного незнания. Нужно уничтожить при помощи эленхоса мнимое знание собеседника, которое является главным препятствием на пути к подлинному познанию. Признав свое незнание, которое безусловно является злом, человек перейдет из категории безнадежных людей, погрязших во зле невежества, в категорию людей ни хороших, ни плохих<sup>44</sup>, или, что то же самое, — одновременно и хороших, и плохих. Эти люди хоть и имеют в себе зло, однако оно не настолько в них сильно, чтобы полностью их поработить и сделать неисправимыми. Эти люди середины (μετὰξὺ) способны к осознанию своего невежества и, следовательно, благодаря имеющемуся также в них добру способны встать на путь познания, то есть ощутить тотальную нехватку прекрасного, столкнувшись с прекрасным внешним объектом, который и актуализирует анамнесис забытого Блага. Именно такие люди, подобные чумазому, голодному, босоногому, жутковатому, бездомному, некрасивому и вечно жаждущему прекрасного Эроту из диалога «Пир»<sup>45</sup>, — именно такие люди становятся друзьями и любовниками мудрости, то есть философами.

---

<sup>44</sup> Cf. *Ly.* 218c.

<sup>45</sup> Cf. *Smp.* 203d.

## Литература

- Аверинцев С. (1996), “Античный риторический идеал и культура Возрождения”, in Id., *Риторика и истоки европейской литературной традиции*, 347–363. М.: Школа «Языки русской культуры».
- Белох, К. (2009), *Греческая история в 2-х томах*. Т. 1: *Кончая софистическим движением и Пелопоннесской войной*. Пер. с нем. М.О. Гершензона; 3-е изд.; под ред. и со вступ. ст. Ю.И. Семёнова. М.: Государственная публичная историческая библиотека России.
- Йегер, В. (1997), *Пайдейя*. Т. 2. Пер. с нем. М.Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Макинтайр, А. (2000), *После добродетели: исследования теории морали*. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга.
- Яйленко, В.П. (1982), *Греческая колонизация VII–III вв. до н.э.* М.: Наука.
- Farrar, C. (2008), *The Origin of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Hoffman, D. (2006), “Protagoras’ Pedagogy of Civic Excellence”, *Anistoriton* 10 (2006). URL: [http://www.anistor.gr/english/enback/2006\\_2v.pdf](http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf)
- Morgan, T. (2010), “Rhetoric and Education”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 303–320. Blackwell Publishing.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Reid, Heather Lynne (1996), *Plato’s Project for Education in the Early Socratic Dialogues*. PhD Dissertation. University of Massachusetts.
- Rudebusch, G. “Socratic Love”, in Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 186–200. Blackwell Publishing.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Schmid, W.; Stählin, O. (1929), *Geschichte der griechischen Literatur*. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung.
- Strauss Clay, J. (2010), “Hesiod’s Rhetorical Art”, in Ian Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 447–458. Blackwell Publishing.
- Woodruff, P. (2009), “Socrates Among the Sophists”, in Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 36–48. Blackwell Publishing.