

Ирина Протопопова

«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки  
и философские пересечения (часть 2)\*

---

IRINA PROTOPOPOVA  
PLATO'S *PROTAGORAS* AND *SYMPOSIUM*:  
LITERARY INTERACTION AND PHILOSOPHICAL INTERPLAY (PART 2)

ABSTRACT. The paper continues the study of the interrelations of Plato's dialogues *Symposium* and *Protagoras*. The first part of the paper, published in the preceding issue of the *Platonic Investigations* 20.1 (2024), examined the mutual allusions in the two dialogues associated with the theme of festivity, mystery, sympotica and comedy, concluding that the *Protagoras* may be exposed as a kind of anti-*Symposium*. The second part shows how the two dialogues may be contrasted in connection with the theme of "virtue" and "knowledge". The main question of the *Protagoras* is whether it is possible to teach virtue? So first of all one wonders, what is the difference between Protagoras' opinion about training and diligence and Socrates' provocative proposal to consider the "hedonistic calculation" as a knowledge of virtue. The author shows that understanding the latter as "knowledge" is not at all Socrates' point of view and consequently not Plato's either. An interpretation of the metaphor of "face" and "gold" in relation to *aretai* is given in a comparison with two types of *eidos*, the "qualitative" and "emergent" ones. Further on, the explanations proposed by Protagoras and Socrates for Simonides' of Ceos verse as the key for understanding "virtue" are analyzed. It is shown that the difference between "being" and "becoming" in this verse is connected with the opposition of virtue as a "subject of knowledge" that can be mastered in a rational way and the erotic structure of *aretē*, most vividly described in the *Symposium* and in fact represented by the Socratic interpretation of Simonides in the *Protagoras*. Based on the analysis, the conclusion of the first part of the study is confirmed: the *Protagoras* may be read as a kind of anti-*Symposium*.

KEYWORDS: the *Protagoras*, the *Symposium*, virtue, knowledge, hedonistic calculation, types of *eidē*.

---

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.  
Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024) DOI: 10.25985/PI.21.2.01

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

*Добродетель: знание и научение*

Главный вопрос «Протагора» — можно ли научить добродетели? Сократ считает, что нет, аргументируя свое сомнение тем, что даже «мудрейшие и лучшие из граждан города не в состоянии передать (παραδιδόναι) другим ту самую добродетель, которой владеют сами» (319e), — поэтому он и не верит, что можно «научить» добродетели (οὐχ ἠγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετήν, 320b). В ответ на это Протагор рассказывает миф о том, как Прометей, похитив у Гефеста и Афины огонь и *технай*, передал их людям, а потом, поскольку это не научило людей жить сообща, Зевс повелел Гермесу распределить среди них стыд и справедливость (αἰδῶ τε καὶ δίκην, 322c) таким образом, чтобы все были к ним причастны (πάντες μετεχόντων, 322d). Дальше Протагор говорит, что каждый человек причастен справедливости, однако «эта добродетель считается не врожденной и возникающей самопроизвольно, но возникает благодаря научению и прилежанию» (αὐτὴν οὐ φύσει ἠγοῦνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι, 323c).

В первой части статьи уже упоминалось высказывание Исократа с аллюзией на «Протагора» о том, что добродетели даны не по природе, но только благодаря *знанию* (ἐπιστήμη)<sup>1</sup>, однако сам Протагор у Платона в своей пространной речи вообще не употребляет слово «знание», но при этом утверждает, что добродетели можно *научить*. То есть такое обучение — это не передача «знания», а некое «внушение», вразумление: как он повторяет несколько раз, «из прилежания, упражнения и научения возникает благое у людей» (ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, 323d); «добродетель — дело наживное и ее можно воспитать» (324c). В одном месте, говоря, что добродетель можно приобрести прилежанием и обучением, он использует слово μάθησις (ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως, 324a), обладающее, в частно-

---

<sup>1</sup> οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστιν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἅπαντων ἐστίν (Or. 10.1). См. Протопопова 2024: 46–47.

сти, семантикой, связанной с «математикой», «научным знанием». Однако контекст показывает, что речь идет вовсе не об этом. Протагор настойчиво повторяет, что тех, кто не поддается обучению, надо наказывать, пока они не исправятся, а если те не слушаются, изгонять из городов и убивать (325a, 326e); понятно, что Протагор не имеет в виду убийство тех, кто не способен к математике. Добродетели, по Протагору, можно научить лишь путем подражания: как учат детей писать, обводя буквы, так и полисным добродетелям можно научиться с помощью подражания (326d).

Э. Доддс считает, что в этом диалоге Протагор и Сократ совпадают в «рационалистической» трактовке полисной добродетели, но «внутри» рационализма у них есть некоторые отличия: «Согласно Протагору, *арете* можно научиться, но не при помощи интеллекта: человек „овладевает ею“ так же, как ребенок овладевает родным языком; она передается не путем формального научения, но с помощью того, что антропологи называют „социальным контролем“»<sup>2</sup>. Таким образом, в начале беседы Протагор утверждает, что добродетели можно научить, хотя нигде не говорит, что добродетель есть знание. Это значит, что Протагор, по сути, придерживается «древнего пути» (ἀρχαίου τρόπου) пайдеи; как сказано в диалоге «Софист», это путь увещевания и наставления (νοῦθητικὸς, *Sph.* 229e–230a), и получается, что софист парадоксальным образом не отличается от традиционных воспитателей, «отцов и дедов».

Что касается Сократа, то, по мнению Доддса, его рационализм связан именно с *эпистеме*: «Для Сократа, с другой стороны, *арете* есть (или должна быть) *эпистеме*, частью научного познания: в этом диалоге Платон даже заставляет его говорить, что одной из особенностей *эпистеме* является тщательное исчисление будущих страданий и удовольствий, и я даже думаю, что в реальности именно так он и говорит»<sup>3</sup>.

Я не могу согласиться с такой трактовкой позиции Сократа относительно добродетели и попытаюсь показать, что платонов-

---

<sup>2</sup> Доддс 2000: 267.

<sup>3</sup> *Ibid.*

ский Сократ в «Протагоре» (как и в других диалогах) не выступает ни за традиционное научение добродетели, ни за обучение *арете* как *эпистеме*, и что ему никак нельзя приписывать приверженность концепции «гедонистической калькуляции» (исчисление удовольствий и страданий). На мой взгляд, возникновение добродетели связано у Платона с «эротической нехваткой», описанной в «Пире».

*Лицо или золото: метафоры добродетели и виды эйдосов*

После речи Протагора Сократ задает ему важный вопрос — как добродетели соотносятся друг с другом: «есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие — ее части, или же всё то, что я сейчас назвал, — только обозначения того же самого единого» (*Prt.* 329cd)<sup>4</sup>. Когда Протагор отвечает, что они соотносятся как части, Сократ развивает этот вопрос через метафоры: «В таком ли смысле части, — спросил я, — как вот части лица — рот, нос, глаза, уши, или же как части золота, которые ничем не отличаются друг от друга и от целого, кроме как большею либо меньшею величиною?» (329d). Протагор говорит, что как части лица. Тогда Сократ спрашивает: тот, кто обладает какой-либо добродетелью, непременно имеет и все остальные? Протагор отвергает это предположение, отвечая, что некоторые бывают мужественными, но несправедливыми, а кто-то может быть справедлив, но не мудр (329e). После этого Сократ подчеркивает, что у каждой части лица свое предназначение, не совпадающее с другими (глаза совсем не то, что уши), и, значит, так же различаются части добродетели, и ни одна из них не совпадает с другой. Протагор соглашается (330ab). Затем начинается трехчастный пассаж, демонстрирующий возможные софистические парадоксы, следующие из вывода о различии частей добродетели.

---

<sup>4</sup> *πότερον ἐν μὲν τί ἐστὶν ἡ ἀρετή, μόρια δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ δσιότης, ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἅ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος.*

Первый пример — сопоставление *справедливости* и *благочестия*. Протагор соглашается с Сократом, что справедливость значит то же, что «быть справедливым», благочестие — «быть благочестивым». Раз мы признали, что справедливость не то же самое, что благочестие, следовательно, справедливость — это не то, что «быть благочестивым», а значит, справедливость — это «не быть благочестивым» и, соответственно, справедливость — это быть «нечестивым» (330c–331b).

Здесь чисто софистическая логика, признающая основаниями правильного суждения жесткие бинарные оппозиции, связанные к тому же с игрой логических связок («есть» — не «есть»), приводит к совершенно парадоксальному выводу: «справедливость» приравнивается к «нечестию». При этом Сократ тут же отмечает, что «от себя» он сказал бы, что если справедливость и благочестие не одно и то же, то уж точно весьма подобны (331b).

Второй пример касается *софросюне* (рассудительности) и *софии* (мудрости). Здесь безрассудство (*ἄφροσύνη*) противопоставляется сначала мудрости, а потом рассудительности. Затем Протагор, следуя за рассуждениями Сократа, соглашается, что «одному противоположно только одно, и не больше» (прекрасному — безобразное, благому — дурное, высокому звуку — низкий) (332d). В результате делается вывод, что либо надо отказаться от посылки о «единственной противоположности», либо от того, что мудрость и рассудительность — разные части добродетели.

В третьем примере Протагор согласен с Сократом, что некоторые, творящие несправедливость, обладают рассудительностью (*σωφρονεῖν ἄδικοῦντες*), причем отдают себе отчет в том, что творят зло, когда дела у них идут хорошо (333d). После этого Сократ задает Протагору вопрос: признаешь ли ты, что существует благо (*ἀγαθόν*)? Здесь рассудительность в качестве блага оказывается связана с несправедливостью в качестве зла, и тут один шаг до того, чтобы признать, что благо и зло — одно и то же. Протагор понимает, куда его может завести Сократ, и практически прерывает беседу, говоря, что бывает много видов блага.

Эти примеры непосредственно связаны с предшествующим пассажем о единстве добродетели и метафорой золота и лица. Если мы признаем, что части «добродетели» различны и каждая имеет свои особые свойства и при этом будем рассуждать об этих частях на основании жесткой бинарной логики, то придем к парадоксальным выводам («справедливость есть нечестие», «благо есть зло» и т.д.). При этом получится, что интуитивно схватываемое *подобие* разных частей «добродетели» (справедливость-благочестие, рассудительность-мудрость) мы не можем возвести к чему-то единому.

На мой взгляд, вопрос Сократа о единстве добродетели, выраженный метафорой «золота» и «лица», связан с проблематикой типов *эйдосов*. Один из них можно назвать «качественным»: любые части золота одинаковы по качеству, при этом свойства каждой части идентичны свойству целого. Второй я назвала бы «эмерджентным»: здесь некое единое целое возникает из частей, каждая из которых не обладает свойством целого (нос, рот, глаза и т.д. по отдельности не являются лицом)<sup>5</sup>. Казалось бы, можно возразить, что каждая отдельная добродетель обладает свойством «целого», потому что она «добродетель». Однако здесь части целого не идентичны, как в случае золота, а само целое, о котором идет речь в вопросе *пайдеи*, оказывается не абстрактным качеством, а «добродетельным человеком».

И тут налицо парадоксы, демонстрируемые в этой части диалога: Протагор считает, что бывают люди мужественные, но несправедливые, или, например, справедливые, но не мудрые (329c–330b); из Сократова примера, с которым соглашается Протагор, видно, что человек рассудительный может быть несправедливым. Тогда, если развить метафору лица, получится следую-

---

<sup>5</sup> Я писала о разных типах *эйдосов* на материале «Гиппия Бiggerого» и «Парменида». То, что я называю здесь «эмерджентными» *эйдосами*, там я обозначала как «собираательные» (слог, душа, космос и т.д.), где каждая из составляющих не обладает качествами друг друга и целого, но вместе они образуют новое единство с новым качеством. См. Протопопова 2018: 72–80, Protopopova 2022: 229–238.

щее: лицо будет гармоничным, или даже просто «нормальным», если все его части на месте; если же не хватает носа или глаза, такое лицо будет неполноценным, безобразным.

Так же и с «добродетельным человеком»: если ему не хватает мужества или рассудительности, он окажется «лицом без глаза или без носа»; то есть искомый добродетельный человек должен каким-то образом осуществлять все добродетели как некое «различное единство». В этом случае, в отличие от «золота», каждая «часть» обладает своей особенностью, но только все вместе, причем именно в своей различности, они создают «лицо» — это тот тип эйдосов, который мы выше назвали «эмерджентным»: нечто в качестве *единого* возникает как *целое различных составляющих*.

Как же типы эйдосов связаны с обучением добродетели?

Из приведенных выше примеров видно, что на основе логики, практикуемой софистами, обучить добродетели нельзя. Но Протагор вроде бы и не говорит об этом — в своей пространной речи он утверждает, что добродетель достигается упражнением и прилежанием. Однако здесь *в принципе* ставится вопрос о способности софистов обучать добродетели.

Если мы принимаем посылку о «золоте», то есть считаем, что все *артай* есть нечто тождественное, то всем добродетелям, в том числе и мужеству, можно научить по одному лекалу, которого нет. Если берем за основу вторую в том в виде, как ее принимает Протагор (говоря языком метафоры, «неполноценное лицо»), получится, что добродетелям нужно обучать как различным навыкам, *технай*, коль скоро мужество, справедливость и мудрость могут совершенно не сочетаться в одном человеке. Это по сути и предлагает Протагор: с одной стороны, он говорит, что в отличие от *технай* «стыд» и «правда» должны быть распределены по всем людям (322d–323a), с другой — имплицитно сравнивает обучение добродетелям с обучением искусствам: одни более способны к разным *технай*, другие менее, и надо заставлять неспособных упражняться (327–328).

Но если мы обучаем отдельным видам добродетелей как разным навыкам, откуда берется *единство* «добродетельного человека»? По-видимому, оно не может быть механической суммой разных качеств, но возникает, как сказано выше, по принципу «эмерджентного» эйдоса, когда новое качество является неким «качественным скачком».

Так, может быть, добродетельный человек появляется благодаря правильному *исчислению* удовольствий и страданий? Именно это Сократ предлагает (якобы) как «знание», на основании которого можно обучить добродетели, в знаменитом пассаже о «гедонистической калькуляции».

#### *Гедонистическая калькуляция*

После фрагмента с интерпретацией Симонида, которая занимает центральную часть диалога (338e–347a) и является, на наш взгляд, ключом к проблеме «добродетели» (об этом ниже), Сократ возвращается к метафоре золота и лица (349a–d). Протагор снова повторяет, что добродетели — скорее разные части «лица», причем вновь подчеркивает, что мужество отличается от остальных. После этого идет знаменитый фрагмент о «гедонистической калькуляции».

Относительно этого пассажа есть разные мнения. Фридлендер, например, относит «Протагора» к ранним диалогам и воспринимает «гедонистическую калькуляцию» как раннюю концепцию самого Платона, упоминая при этом как своих единомышленников в этом вопросе (К. Герман, Э. Целлер, Ф. Ибервег и К. Прехтер, Р. Хэкфорт, Э. Доддс), так и тех, кто не придерживается этой точки зрения (А. Тэйлор, П. Шори, В. Йегер, Дж. Грубе)<sup>6</sup>. Он считает, что Протагор и Сократ совпадают здесь по взглядам.

Э. Доддс, как уже было сказано, тоже объединяет Протагора и Сократа как рационалистов, противопоставляющих свои взгляды мнению большинства. При этом, по Доддсу, и Протагор, и Сократ «пользуются традиционным утилитарным языком: „благо“

---

<sup>6</sup> Friedländer 1964: 15; 302, n. 24.



означает „благо для кого-то“, и оно почти не отличается от „выгоды“ и „пользы“. И у обоих присутствует традиционный интеллектуалистский подход: они отстаивают мысль, в пику обыденному мнению своего времени, что если бы человек реально знал, что же для него является благом, он бы и действовал согласно своему знанию»<sup>7</sup>. По мнению Доддса, Сократ видит в близости удовольствия или боли причину ложных суждений и считает, что «научная нравственная арифметика откорректировала бы их»<sup>8</sup>. Сразу замечу, что я категорически не согласна с такой трактовкой позиции платоновского Сократа (и самого Платона) в «Протагоре» относительно *арете*.

Позднее Дж. Рэйвен выступает против мнения Доддса о том, что в «Протагоре» выражена собственная позиция Сократа, на стороне Тэйлора<sup>9</sup>, чью позицию в отношении «Протагора» я в целом разделяю. Тэйлор не согласен с теми, кто считает этот диалог ранним, — в частности, отмечая его искусное построение<sup>10</sup>. Кроме того, он утверждает, что не нужно воспринимать концепцию гедонистической калькуляции как принадлежащей Платону, пусть даже на «раннем этапе». По его мнению, Платону важно показать, что взгляд на удовольствие как благо принадлежит большинству, и отношение большинства к удовольствиям и этике вполне может быть назван «рациональным», поскольку основан на расчете большего или меньшего удовольствия/страдания (по-русски эта «народная мудрость» имеет вполне четкое выражение: «из двух зол выбирай меньшее»). Однако этот рационализм не подлинно философский — по Тэйлору, это голоса приверженцев «вещелюбивой жизни» (*βίος φιλοχρήματος*)<sup>11</sup>.

Я согласна с точкой зрения Тэйлора и относительно искусности построения диалога, и по поводу того, что «гедонистическая калькуляция» — это взгляд не Сократа, а *докса*, принадлежащая большинству. Воспроизведем кратко логику рассуждений в этом

---

<sup>7</sup> Доддс 2000: 267.

<sup>8</sup> Доддс 2000: 269.

<sup>9</sup> Raven 1965: 46–49.

<sup>10</sup> Taylor 1949: 235.

<sup>11</sup> Taylor 1949: 260.

пассаже, чтобы подобраться ближе к разным пониманиям «знания».

Сначала — и это очень важно — Сократ добивается от Протагора признания, что тот, в отличие от большинства, превыше всего ценит знание и мудрость (352a–d), и тут же Протагор презрительно отзывается о «большинстве»: зачем, дескать, рассматривать их мнения? (353a) В начале диалога он говорил о большинстве так же: «Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затянут, тому и подпеваает» (317a). Но именно взгляды большинства воспроизводит далее Сократ.

По умолчанию, для большинства добродетель — это отказ от удовольствий и принятие страданий, и наоборот: люди считают себя побежденными удовольствиями, хотя знают, как поступать лучше и что такое благо (352d–353a, 355b). Удовольствия дурны не сами по себе, а своими последствиями: они могут принести страдания (болезни, бедность и т.д.) и лишить других удовольствий (353e). Страдания (например, напряженные тренировки или горькие лекарства) тоже хороши не сами по себе, а своими последствиями: они могут прекратить другие страдания или принести другие удовольствия (354ab). Таким образом, всё благое связано с получением удовольствия — сейчас или впоследствии, поэтому люди гонятся за удовольствиями как за благом и избегают страдания как зла (354bc). Здесь делается важнейшее отождествление: *удовольствия приравниваются к благу, страдания — к злу*. Подчеркнем еще раз, что это мнение «людей», «большинства» (οἱ πολλοί), с которыми Сократ ведет воображаемую беседу, при этом как бы объединяясь в своих словах с Протагором.

Дальше делается важнейшее приравнивание в самом употреблении слов. На основании принятого выше Сократ предлагает заменить в дальнейших рассуждениях слово «удовольствие» словом «благо», слово «страдание» словом «зло». Тогда получится, что человек побежден не удовольствиями, а благом (355cd). Но это неравноценное благо, поскольку «быть побежденным» означает у людей, по Сократу, «вместо меньшего блага брать большее зло»

(355e). Это значит, что последующее удовольствие они расценивают как меньшее по сравнению с сиюминутным и тем самым выбирают большее страдание, то есть зло, которое наступит впоследствии. Это, в свою очередь, значит, что люди не умеют правильно *взвешивать, складывать и сопоставлять*:

Ты, как человек, умеющий хорошо взвешивать, сложи всё приятное и сложи всё тягостное, как ближайшее, так и отдаленное, и, положив на весы, скажи, чего больше? Если же ты сравниваешь между собою разные удовольствия, избирай для себя всегда более значительное и обильное, а сравнивая разные страдания — незначительное и небольшое. Когда же ты сравниваешь удовольствие со страданием, если приятное перевешивает тягостное — ближайшее ли перевешивает отдаленное или наоборот, — нужно совершать то, что содержит в себе приятное; если же, наоборот, тягостное перевесит приятное, его не следует совершать. Разве иначе обстоит дело, люди? (356bc)

Отсюда следует важнейший вывод: для счастья и блага необходимо уметь взвешивать, складывать и сравнивать большое и малое, отдаленное и близкое и т.д. (356ab), то есть необходимо *искусство измерения* (ἡ μετρητικὴ τέχνη, 356d), которое сопоставляется с арифметикой (357a). Таким образом, в вопросе благополучия («спасения», σωτήρια) нашей жизни на первое место выходит измерение, «а раз измерение, то с необходимостью будут искусство и знание (*техне и эпистэме*)» (Ἐπεὶ δὲ μετρητικὴ, ἀνάγκη δὴ τοῦ τέχνη καὶ ἐπιστήμη, 357b).

Вывод по поводу *знания* закрепляется так: те, кто ошибается в выборе между удовольствием и страданием, то есть благом и злом, ошибаются по недостатку знания, а именно — знания измерительного искусства<sup>12</sup>. Не случайно Доддс поддается напору Сократа и приписывает ему понимание добродетели как «научного познания». Теперь не только Протагор, но и все остальные соглашаются со всем сказанным.

<sup>12</sup> καὶ γὰρ ὑμεῖς ὁμολογῆκατε ἐπιστημῆς ἐνδεία ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἴρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας — ταῦτα δὲ ἐστὶν ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ — καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἥς τὸ πρόσθεν ἔτι ὁμολογῆκατε ὅτι μετρητικῆς, 357d3–7.

Как видим, *взвешивание* и *складывание*, необходимые для операций с материальными вещами (например, в торговле), приписываются тут искусству измерения, связанному с удовольствием, приравненным к благу, — тем самым неявно признается, что благо связано с чем-то, понятым как «материальное». На мой взгляд, это совершенно «анти-платоническое» понимание.

Выше я ссылаюсь на Тэйлора, который считает, что Платон предъявляет основанную на измерении «рационалистическую этику» не как свой взгляд, а как мнение большинства, тех, кто «любит вещи» (φιλοχρήματος). Действительно, здесь очень важно, что приравнивание удовольствия к благу Сократ вкладывает в уста толпы, которая принимает его предположения, а потом отождествляет некую усредненную *доксу* с мнением Протагора, мастерски тем манипулируя. Сначала Сократ противопоставляет Протагора большинству на основании того, что тот уважает знание, потом показывает, что большинство считает добродетель правильным выбором между удовольствиями и страданиями на основе *расчета*, то есть искусства *измерения*, то есть *знания*, и с этим Протагор соглашается — причем это подчеркнуто неоднократно повторением фразы «он согласился»; так Протагор принимает концепцию добродетели как «знания». Затем к этому соглашению подключаются и другие софисты — их поддакивание образует своего рода «хор», о котором шел разговор в начале диалога (315b). Так, незаметно для самих себя, софисты оказываются равными толпе, поскольку полностью согласны с мнением большинства.

После этого Сократ возвращается к разбору мужества. Сравнивая робких и мужественных, Сократ делает вывод, что робких делает такими *неведение* того, что страшно и что не страшно: «так именно неведение того, что страшно и что не страшно, есть робость?» (380bc) Мужество же противоположно робости: «а понимание того, что страшно, а что не страшно, противоположно неведению всего этого?» (380d)

Вот здесь и делается вывод, что мужество — это *мудрость*, что очень не хочет признавать Протагор. На вопрос Сократа, не есть

ли мужество «мудрость относительно того, что страшно и что не страшно»<sup>13</sup>, он не хочет даже кивать в знак согласия и молчит. Сократ не оставляет его в покое и заставляет отвечать на вопрос: бывают ли люди очень невежественные и в то же время небывало мужественные? Протагор дает знаменательный ответ: «так и быть, сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного мне это кажется невозможным» (360e). Протагору очень не хочется соглашаться с тем, что мужество есть знание, ведь вполне очевидно, что абстрактное знание того, что прекрасно умереть за родину, не делает труса храбрецом. Однако он вынужден согласиться, чтобы не войти в противоречие с тем, что принял ранее (360de). Таким образом, Протагор в апории: с одной стороны, он должен поддерживать свое реноме как учителя добродетелей, поскольку от этого зависит его доход, с другой — он прекрасно понимает сложность, а то и невозможность «научения» мужеству. Поэтому вывод, что все добродетели едины как некое *знание*, ему совсем не по нраву.

В то же время Сократ, как уже говорилось в первой части статьи, в финале заявляет, что всё перевернулось вверх тормашками и надо начинать исследование сначала. При этом он имплицитно сравнивает себя с Прометеем, то есть намекает, что с самого начала знал, к каким собеседники придут выводам, — а это значит, что он устроил всю эту игру с софистами намеренно<sup>14</sup>. Сократ софистически приравнивает *доксу* относительно выбора меньшего зла к математическим расчетам и называет это знанием. Протагор нехотя соглашается. Но можно ли считать это мнением самого Сократа? Если Протагор внутренне противится концепции «*арете* как *эпистеме*», то насколько это близко самому Платону?

*Удовольствие и благо, добродетель и знание:  
«Горгий», «Менон», «Федон»*

Ф. Гонсалес, чья трактовка «гедонистической калькуляции», как и диалога «Протагор» в целом, мне наиболее близка, удив-

<sup>13</sup> Η σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν, 360d.

<sup>14</sup> Протопопова 2024: 47–48.

ляется, почему так много ученых не только видели в Сократе сторонника теории измерения блага, но и сами проявляли к ней большой энтузиазм<sup>15</sup>. Так, Дж. Грот считает что Сократ здесь «излагает одну из крупнейших, наиболее четких и позитивных теорий добродетели, которые можно найти в трудах Платона»; эта теория «позитивна и отчетлива, в какой-то степени необычна для Платона»<sup>16</sup>.

Гонсалес замечает, что часто отмечалось сходство концепции «гедонистической калькуляции» с подходом Бентама и Милля, а Р.Э. Аллен указывает на параллели между искусством измерения блага и фрейдистским психоанализом: «оба рассматривают удовольствие как основной психологический мотив («принцип удовольствия» Фрейда) и оба верят, что иногда от сиюминутного удовольствия следует отказаться ради большего в долгосрочной перспективе («принцип реальности» Фрейда)»<sup>17</sup>. Г. Властос отмечает сходство между искусством измерения блага и современной теорией принятия решений: «оба исходят из фундаментального предположения, что в принципе оценки первого порядка могут быть представлены числами [например, количествами удовольствия или боли — *И.П.*], а оценки второго порядка — конечными результатами алгебраических сложений [например, вычислением того, является ли совокупное удовольствие или совокупная боль больше — *И.П.*]»<sup>18</sup>.

По словам Гонсалеса, современные «теории счастья» привлекательны тем, что предлагают технологии или науки, с помощью которых мы якобы можем достичь удовлетворения собственной жизнью. Но, по мнению Гонсалеса, идея подобных «техник» восходит не к Сократу, а к софистам, и в «Протагоре» она находит не подтверждение, а скорее тщательную критику и опровержение: «в век технологий очень заманчиво думать, что этические дилеммы и несчастья, возникающие в результате неправильных

---

<sup>15</sup> Gonzalez 2014: 61–62.

<sup>16</sup> Grote 1888: 305, 308.

<sup>17</sup> Allen 1996: 126–153, 153–158.

<sup>18</sup> Vlastos 1969: 73–74, п. 12.

решений, могут быть разрешены с помощью каких-то технических навыков или науки. И сегодня существует множество протагоров, пытающихся продать свои собственные версии искусства измерения блага»<sup>19</sup>.

На мой взгляд, нет ничего более «анти-платонического» по духу, чем концепция «измерительного искусства» как рационального рецепта счастья. Невозможно принять и точку зрения «развития»: дескать, в свой «ранний период» Платон придерживался вот таких взглядов на удовольствие и благо, а потом переменял их на 180 градусов. Дело в том, что и в несомненно ранних диалогах прослеживаются «эйдетические» интуиции, которые будут развернуты впоследствии в виде ключевых платоновских идей, и, кроме того, у нас нет никаких причин, кроме содержательной — а значит, пристрастной — интерпретации, считать «Протагор» ранним диалогом. Выше я уже отмечала свое согласие с позицией Тэйлора относительно искусности и зрелости этого диалога, а также того, что касается «не-собственной» позиции Платона в вопросе о добродетелях и благе. Теперь попытаюсь показать, что хитроумно продемонстрированные в «Протагоре» взгляды софистов и «большинства» на удовольствие и благо полностью противоположны платоновским взглядам.

Действие в диалоге «Горгий» происходит почти тридцать лет спустя беседы в «Протагоре», примерно в 405 г., но эти диалоги обычно ставят «в пару» исходя из того, что в них описаны великие софисты. Однако в «Горгии» Сократ высказывает не мнение «большинства» относительно удовольствия и блага, а говорит «от себя»: «благо, оказывается, не совпадает с удовольствием, а зло — со страданием. В самом деле, удовольствие и страдание прекращаются одновременно, а благо и зло — нет, потому что

---

<sup>19</sup> Gonzalez 2014: 62. Гонсалес ссылается на обобщающее наблюдение П. Коби: «Можно заметить, что решение, предложенное Сократом, в значительной степени было принято современным западным обществом: утилитарная наука, которая просвещает и удовлетворяет желания масс; общество, которое является технологическим, прогрессивным, светским, гедонистичным, вседозволяющим, аполитичным, эгалитарным и индивидуалистичным, — всё это атрибуты „гедонистической калькуляции“» (Coby 1987: 171).

они иной природы. Как же может удовольствие совпадать с благом или страдание — со злом?»<sup>20</sup> В переводе С.П. Маркиша ὡς ἑτέρων ὄντων («другие сущие») относительно блага и зла звучит как «иной природы»; в чем же инаковость их природы в сравнении с удовольствиями и страданиями?

Беседуя с Калликлом, который считает, что удовольствие есть благо — это совпадает с мнением «большинства» и софистов в «Протагоре», — Сократ показывает, что страдания вызываются нехваткой, а удовольствия — ее восполнением, и потому они всегда сосуществуют и прекращаются одновременно. В отличие от них благо и зло не исчезают одновременно и не могут пребывать в душе одновременно (*Grg.* 496a–497d). Итог своим рассуждениям Сократ подводит в *диалоге с самим собою*, поскольку Калликл, не соглашаясь с высказываниями Сократа, не желает отвечать. Это представляет разительный контраст с заключением «Протагора», где Сократ высказывается не от собственного лица, а от имени «вывода».

— ⟨...⟩ Удовольствие и благо — одно и то же? — Нет, не одно и то же ⟨...⟩. — Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? — К удовольствию ради блага. — Удовольствие — это то, что, появляясь, дает нам радость, а благо — то, что своим присутствием делает нас хорошими? — Совершенно верно» (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὐ παραγενομένου ἡδόμεθα, ἀγαθὸν δὲ οὐ παρόντος ἀγαθοῖ ἐσμεν, 506cd).

Таким образом, в «Горгии» делается четкое разграничение между удовольствием и благом, причем такое различие является здесь основанием для различия искусств «государственных» (πολιτικός), направленных на благо (для «души» — законотворчество и правосудие, для тела — врачевание и гимнастика), и «угоднических» (κολακεία), нацеленных на доставление удовольствия (для души — софистика и риторика, для тела — кулинария и украшательство (ἡ κομωτική)). Как «угодничества» являются *μιμητι-*

---

<sup>20</sup> Ὅτι οὐ τὰ αὐτὰ γίγνεται, ὃ φίλε, τὰγαθὰ τοῖς ἡδέσιν οὐδὲ τὰ κακὰ τοῖς ἀνίαιοις. τῶν μὲν γὰρ ἅμα παύεται, τῶν δὲ οὐ, ὡς ἑτέρων ὄντων· πῶς οὖν ταῦτ' ἂν εἴη τὰ ἡδέα τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τὰ ἀνίαια τοῖς κακοῖς; (*Grg.* 497d; здесь и далее пер. С.П. Маркиша).



ческим подобием подлинных искусств, так и благополучие души бывает *подлинным* и *мнимым* (δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὖσαν δ' οὐ, 464a).

Образ Сократа в «Горгии» отличается не свойственным ему в большинстве других диалогов пафосом и проповедничеством, и тем не менее Сократ не в состоянии убедить своих слушателей, прежде всего Калликла, в том, что терпеть несправедливость лучше, чем творить ее. Таким образом, подтверждается то, о чем Сократ говорит на протяжении всего диалога: насильно к благу привести нельзя, научить добродетели невозможно, и наглядные примеры этому — учителя добродетели софисты, когда им не платят якобы обучившиеся добродетели ученики, и великие политические деятели, когда их обвиняют и наказывают облагодетельствованные ими граждане (самый яркий пример — Перикл). Можно сказать, именно потому, что платоновский Сократ понимал невозможность научить добродетели, он не брал плату за обучение и постоянно подчеркивал, что у него нет учеников.

Еще более резко заявлен этот тезис в диалоге «Менон», действие которого происходит примерно в 402 г. Диалог прямо начинается с главного вопроса, задаваемого Меноном: «Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?»<sup>21</sup>.

Сократ отвечает: прежде чем говорить о возможности научения или достижения добродетели, надо понять, что это такое (Men. 71b). После нескольких попыток определения Сократ, артикулируя рассуждения Менона, говорит: «Значит, по твоим словам, добродетель — это, видимо, способность достигать блага?»<sup>22</sup>

Однако и это определение оказывается недостаточным из-за его неясности («те, кто не знает, что такое зло, стремятся не

<sup>21</sup> Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκратες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; (Men. 70a; здесь и далее пер. С.А. Ошерова).

<sup>22</sup> Τοῦτ' ἔστιν ἄρα, ὡς εἶοικε, κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀρετή, δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθὰ (78c).

к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом»<sup>23</sup>), так что в конце первого круга рассуждений Менон задаст сакраментальный вопрос: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей избереешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?»<sup>24</sup>

Этот вопрос — важнейший для платоновской концепции *эйдосов*, врожденных человеку. В «Меноне» он разворачивается темой «припоминания» (ἀνάμνησις): бессмертная душа может вспомнить всё, что знала до рождения (81a–e). В доказательство этого тезиса Сократ в беседе с рабом демонстрирует, как может решить геометрическую задачу человек, никогда раньше не занимавшийся геометрией (82a–86a). После этого Сократ возвращается к вопросу о том, что такое добродетель, и в продолжение геометрического контекста предлагает в поисках ответа исходить, как геометры, из некой предпосылки: в данном случае это предположение, что если добродетель есть знание, то ей можно выучиться, и поэтому нужно исследовать, является ли добродетель знанием (ἐπιστήμη) (87bc). Довольно быстро собеседники приходят к тому, что добродетель — это разумение (φρόνησις) и знание, и ей можно научиться, но Сократ тут же ставит под сомнение правильность исходной гипотезы: «Ну а вдруг наша предпосылка была неверна?» (89c)

Далее Сократ обосновывает свое сомнение в отождествлении добродетели и знания тем, что нет ни учеников, ни учителей добродетели, поскольку самые достойные политические деятели не смогли передать свои *аретай* даже собственным детям (89d–97d). В итоге делается вывод, что добродетель — это вовсе не разум и не знание, и ей нельзя научиться (98e–99a). В финале диалога Сократ

<sup>23</sup> Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά, ἀλλὰ ἐκείων ἃ φωνοῦσι ἀγαθὰ εἶναι, ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακά (77de).

<sup>24</sup> Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκратες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἶπῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; (80b).

признает, что хорошие политики так же вдохновлены и одержимы богом, как прорицатели, провидцы и поэты (99d): «получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума» (99e–100a). По словам Сократа, если найдется хороший политик, который и другого сможет сделать таким же, то это будет все равно что Тиресий среди мертвых: «такой человек был бы среди нас как подлинный предмет среди теней, если говорить о добродетели» (100a).

Сопоставляя «Протагора» с «Горгием» и «Меноном», выделим в двух последних следующие важные пункты: 1) добродетель так или иначе связана со стремлением к благу, поскольку к нему стремятся все, но большинство не понимает, что это такое; 2) большинство путает благо с удовольствием; 3) добродетели нельзя научить, поскольку она не есть знание и разумение, но, возможно, она как-то связана с «припоминанием» и божественным наитием.

Исходя из этого обратимся к диалогу «Федон», где Сократ сравнивает добродетели «большинства» и философов<sup>25</sup>. Сократ говорит, что большинство считает смерть великим злом, и что те, кого большинство считает мужественными, храбро встречают смерть из страха перед еще большим злом (*Phd.* 68d). Это значит, что мужество определяется боязнью перед позором и бесславием, которое для традиционно воспитанного грека хуже смерти. Однако Сократ не считает это подлинной добродетелью: «стало быть, все, кроме философов, мужественны от боязни, от страха. Но быть мужественным от робости, от страха — ни с чем не сообразно!» (68d)<sup>26</sup>.

Подобное рассуждение проводится и по поводу *софросюне* (σωφροσύνη): данное понятие имеет здесь более важные, чем «рассудительность», коннотации «умеренности», «воздержности».

<sup>25</sup> По мнению Хольгера Теслеффа, у «Федона» и «Протагора» мало общего, и только отношение к *гедонизму* дает какую-либо основу для сравнения (Thesleff 2009: 290).

<sup>26</sup> Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

Те, кому она присуща, воздерживаются от одних удовольствий просто потому, что боятся потерять другие, горячо их желают и целиком находятся в их власти. Хотя невоздержностью называют покорность удовольствиям, всё же получается, что эти люди, сдаваясь на милость одних удовольствий, побеждают другие. Вот и выходит так, как мы только что сказали: в известном смысле они воздержны именно благодаря невоздержности (68e–69a).

Как видим, здесь в точности воспроизводится схема «гедонистической калькуляции» из «Протагора», при этом мужество и умеренность «большинства», делающего «правильный выбор» между «двух зол», оказываются мнимыми, как «благополучие» души в «Горгии», — всё это близко метафоре теней по сравнению с чем-то подлинным, как говорится в «Меноне» и, разумеется, в «Государстве» в мифе о пещере. Такая мнимость определяется именно *взвешиванием* больших или меньших страхов и удовольствий, и Сократ сравнивает это с разменом монет: «Но, милый мой Симмий, если иметь в виду добродетель, разве это правильный обмен — менять удовольствие на удовольствие, огорчение на огорчение, страх на страх, разменивать большее на меньшее, словно монеты» (69ab).

Но что же в таком случае подлинная добродетель? Сначала Сократ вроде бы исходит из тех же предположений, что и в «Меноне»:

существует лишь одна правильная монета — разумение (φρόνησις), и лишь в обмен на нее должно всё отдавать; лишь в этом случае будут неподдельны и мужество, и рассудительность, и справедливость — одним словом, подлинная добродетель (ἀληθὴς ἀρετή): она сопряжена с разумением, всё равно, сопутствуют ли ей удовольствия, страхи и всё иное тому подобное или не сопутствуют. Если же всё это отделить от разумения и обменивать друг на друга, как бы не оказалась пустою видимостью (σκιᾶγραψία) такая добродетель, поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная (69ab).

Итак, отсюда вроде бы следует, что подлинная добродетель непременно должна сочетаться с разумением, иначе она не более,

чем тень (σκιαγραφία), — но ведь предположение о связи добродетели с разумением не спасают Сократа и его собеседников в других диалогах от вывода, что добродетели нельзя научиться! И тут действительно в словах Сократа следует нечто, оставляющее позади даже разумение, которое оказывается лишь «средством»:

Между тем, истинное (τὸ δ' ἀληθές) — это действительно очищение (τῷ ὄντι ἢ κάθαρσις τις) от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения (καθαρμός τις). И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος), отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы (*Phd.* 68c–69d).

Таким образом, даже сами добродетели — не более чем средства очищения, не говоря уж о мнимых добродетелях, возникающих в результате «размена монет», как в «Федоне», и «гедонистической калькуляции», как в «Протагоре». Подлинная добродетель оказывается чем-то иным, нежели знание и разум, чем-то, связанным с посвящением в таинства и «божественным уделом».

Чтобы понять, как это представление имплицитно «вмонтировано» в текст «Протагора», надо присмотреться к связи «гедонистической калькуляции» с центральным фрагментом диалога — интерпретацией строк Симонида Протагором и Сократом.

*Интерпретация Симонида: «быть» или «становиться»?*

Фрагмент с интерпретацией Симонида многим исследователям кажется непонятным: зачем он вообще нужен и как связан с предыдущим и последующим текстом?<sup>27</sup> Фрагмент с Симонидом размещен в центре общей «треугольной» композиции диалога, и, на мой взгляд, без натяжек можно предположить, что здесь высказывается нечто важное, как это происходит

<sup>27</sup> Taylor 1949: 238.

и в других платоновских диалогах с «фронтонной архитектурой» (pedimental composition)<sup>28</sup>. В чем суть этого фрагмента? Протагор предлагает перенести разговор о добродетели в область поэзии (περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δ' εἰς ποιήσιν, *Prt.* 339a) и проинтерпретировать несколько отрывков из Симонида. В одном месте поэт говорит:

Трудно поистине *стать* человеком хорошим  
(ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν)... (339b)<sup>29</sup>

А дальше в той же песне так:

Вовсе неладным сдается мне слово Питтака,  
Хоть его рек и мудрец: «добрым *быть* нелегко»  
(χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι) (339c).

По мнению Протагора, Симонид противоречит сам себе, поскольку упрекает Питтака в том, что высказывал до этого сам. Сократ же, выдвигая свою трактовку, защищает Симонида, поскольку Питтак говорит, что трудно *быть* (ἔμμεναι) добрым, а сам Симонид — что трудно *становиться* (γενέσθαι) хорошим. Сократ обращается к Продику, чтобы тот подтвердил: «бытие» (τὸ εἶναι) и «становление» (τὸ γενέσθαι) — разные вещи (340b). Замечу, что, отходя от буквального цитирования Симонида, Сократ употребляет не глаголы, а их субстантивированные формы, то есть подчеркивает некое обобщенное, абстрактное — философское — значение слов. Противопоставление «быть – становиться» в разных формах повторяется дальше многократно (340c, 340d, 340e, 344a, 344bc, 344e, 345c)<sup>30</sup>, демонстрируя присущую Платону эмфатическую «формульность» при высказывании значимых смыслов. Симонид, считает Сократ, «высказывает следующее утверждение: „*Стать-то* хорошим человеком поистине трудно, однако всё же возможно, хотя бы на некоторое время, но, *ставши* таким, *пребывать* (букв. ‘оставаться’) в этом состоянии, то есть *быть*, как

<sup>28</sup> Thesleff 2009: xiv, xvi, 28, 138, etc. (cf. Index).

<sup>29</sup> Fr. 260 Poltera = 542 PMG. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн; курсив мой — И.П.

<sup>30</sup> Замечу, что в переводе Вл. Соловьевым фрагмента 340b–e не отражена игра этих форм, что затемняет смысл отрывка по-русски.

ты, Питтак, говоришь, хорошим человеком, — это уж невозможно и не свойственно человеку, и разве лишь бог один владеет таким преимуществом<sup>31</sup>. Затем он утверждает, что и хороший человек иногда бывает дурным (ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ γένοιτ' ἂν ποτε καὶ κακός, 345b), и подводит итог своей интерпретации мнимого противоречия у Симонида: «и это место песни подтверждает, что *быть* человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, *стать* же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги»<sup>32</sup>.

Платон выстраивает фрагмент с интерпретацией Симонида таким образом, что предпочтения собеседников выглядят очевидными: Протагор считает правильным высказывание Питтака, одного из легендарных мудрецов, выставляя Симонида путаником; Сократ же убежден в том, что Симонид, наоборот, тонко различает смысл «бытия» и «становления» и справедливо опровергает Питтака. Кратко говоря, Сократ защищает такой тезис: «человеку невозможно всегда *быть* хорошим, он может им лишь *стать* на время».

Но что же тогда получается? Выходит, Сократ здесь представлен каким-то сторонником «становления», а не «бытия», тогда как один из важнейших лейтмотивов платоновской философии заключается вроде бы в том, что бытие, то есть «вечное и божественное», выше становления, то есть «преходящего и смертного».

В диалоге «Филеб» бытие и становление прямо связаны с благом и удовольствием, при этом «удовольствие — это становление, и никакого бытия у него нет», удовольствие «необходимо должно становиться ради какого-либо бытия», и наоборот, «то, ради чего

---

<sup>31</sup> Λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθὼν, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθέως, οἷόν τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά· γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὧ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας (344bc); курсив мой — И.П.

<sup>32</sup> ὅτι εἶναι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν οὐχ οἷόν τε, διατελοῦντα ἀγαθόν, γενέσθαι δὲ ἀγαθὸν οἷόν τε, καὶ κακόν γε τὸν αὐτὸν τοῦτον· ἐπὶ πλείστον δὲ καὶ ἄριστοὶ εἰσιν οὗς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσιν (345c); курсив мой — И.П.

всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага»<sup>33</sup>. В «Филебе» «стремящийся [к удовольствию] избирает разрушение и становление», стремящийся же к благу жаждет обрести бытие; «получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь изображает нам удовольствие в виде блага!» (54b–55a)

Мы помним, что удовольствие и благо — главные «персонажи» так называемой гедонистической калькуляции. Но в «Филебе» они разграничиваются, причем область удовольствия не подвластна разуму, а значит — измерению, как об этом говорится и в других диалогах. В то же время в «Протагоре» Сократ настойчиво отождествляет удовольствие с благом, и правильный «расчет» относительно такого блага называет знанием, ведущим к добродетели. В этом контексте искусство измерения представлено как весьма полезное, поскольку ощущение вводит нас в заблуждение, а искусство измерения, ἡ μετρητική, проясняя истину, делает «фантазму» бессильной, а душу — обладающей покоем и пребывающей («остающейся») в истине<sup>34</sup>. Однако парадокс здесь в том, что *измерять* предлагается именно *удовольствие*, то есть *становление*, что в других диалогах принципиально отвергается<sup>35</sup>. Но мы помним, что Сократ, манипулируя Протагором, по сути заставляет его признать *знанием* свойственную большинству *доксу*, а в финале говорит, что необходимо всё исследование начать сначала. «Гедонистическая калькуляция» — отнюдь не мнение самого Сократа, а то, что может возникнуть из не-

<sup>33</sup> ΣΩ. Τό γε μὴν οὐ ἔνεκα τὸ ἔνεκά του γιγνόμενον αἰεὶ γίγνεται ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνο ἐστὶ· τὸ δὲ τινὸς ἔνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὃ ἄριστε, μοίραν θετέον. — ΠΡΩ. Ἀναγκαιότατον. — ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἡδονὴ γε εἴπερ γένεσις ἐστίν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοίραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; — ΠΡΩ. Ὀρθότατα μὲν οὖν. — ΣΩ. Οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μνήσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μὴδ' ἡντιοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγέλᾳ (*Phlb.* 54cd).

<sup>34</sup> ἡ δὲ μετρητικὴ ἄκρυν μὲν ἄν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα, δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἄν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἄν τὸν βίον (356de).

<sup>35</sup> См. Gonzalez 2014: 56–57 о невозможности науки гедонистической калькуляции, потому что нет единой меры удовольствия и страдания, и ссылки на дискуссии об этом.



философского отождествления удовольствия и блага, то есть становления и бытия.

Как же совместить всё это с Сократовой интерпретацией Симонида?

Здесь мне кажется совершенно справедливой трактовка Ф. Гонзалеса, который считает, что интерпретация стихов и «гедонистическая калькуляция» связаны самым непосредственным образом:

Разница между взглядом, который защищает Сократ в интерпретации Симонида, и наукой измерения, которую он вменяет софистам, очевидна даже на вербальном уровне: наука измерения делает душу способной оставаться в истине (μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεί, 356e2), и это именно то, что отрицает Сократ в своей интерпретации Симонида, то есть способность души оставаться в состоянии «благости» (διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει, 344bc)<sup>36</sup>.

То есть получается, что стремление к *блугу* как *бытию* приписывается здесь софистам, при этом «оставаться» благим — это в «Протагоре» и результат правильного «измерения блага», и слова Питтака в интерпретации Протагора; с этой точки зрения «быть» хорошим — состояние человека, научившегося добродетели и *всегда* обладающего ею. Мнение, принимаемое Протагором, заключается в том, что возможно достижение некоей полученной благодаря знанию и *неизменной* добродетели.

Сократ же, наоборот, говорит, что можно только на время стать хорошим, но потом опять легко можно «откатиться» назад — и это вроде бы обычный способ существования в мире *становления*. Казалось бы, если мы примем интерпретацию Сократа, который здесь явно согласен с Симонидом, то речь идет только о чувственном существовании добродетели, поскольку она не остается неизменной.

Однако тут всё переворачивается, как и в финале диалога. Протагор имеет в виду достижение добродетели человеком, а Сократ всё время подчеркивает, что человеку невозможно всё время быть добродетельным — в отличие от бога: «*быть* (εἶναι) хорошим человеком <...> — это уж невозможно и не свойственно человеку,

<sup>36</sup> Gonzalez 2014: 51–52.

и разве лишь бог один владеет таким преимуществом» (344bc); «всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги» (345c). И снова я соглашусь с Гонсалесом, что в обсуждении Симонида демонстрируются разные понимания добродетели и знания: у софистов это человеческая мера, связанная с искусством исчисления блага и отсылающая к протагоровской мере всех вещей, для Сократа же благим может быть только бог, и только он — мера блага<sup>37</sup>.

Таким образом, смысл интерпретации Симонида Сократом в связи с другими частями диалога может быть понят только в том случае, если мы поймем тонкую игру Платона в «перевертыши». Сократ заставляет софистов отождествить удовольствие с благом, то есть становление с бытием, и признать некое «знание» относительно измерения такого «блага»; «знающий» может «овладеть» добродетелью «раз и навсегда». Сам же Сократ в своей трактовке Симонида оказывается в вопросе добродетели вроде бы на стороне «становления»: *арете* не может быть дана как некий «предмет», по отношению к ней нет никаких гарантий научения, человек может только стремиться стать добродетельным, но неизменно оставаться таким не в силах, поскольку он не бог.

Вот тут и возникает вопрос о добродетели в связи с эросом.

### *Добродетель и Эрот*

О возможных переключках «Протагора» и «Пира» в контексте «добродетели и эроса» я уже писала несколько лет назад<sup>38</sup>. Там говорилось о разнице понимания добродетели Протагором и Сократом в том смысле, что для первого это «предмет обучения», а для второго — стремление, обусловленное несовершенством, нехваткой. Настоящее исследование (в двух частях) убедило меня в том, что «Протагор» и «Пир» можно прочесть как своего рода «зеркальную пару». В первой части работы сопоставление проводи-

---

<sup>37</sup> Gonzalez 2014: 54–56.

<sup>38</sup> См. Протопопова 2016: 117–123. К сожалению, мне тогда была не известна работа Gonzalez 2014.

лось через аллюзии в темах «праздников», «мистерий», «пира», «комедии»; здесь, во второй части, я более подробно проанализировала смысл «гедонистической калькуляции» и ее связь с интерпретацией строк Симонида.

В целом выводы такие:

1) В «Протагоре» нельзя считать «гедонистическую калькуляцию» как знание о добродетели взглядом самого Сократа и, соответственно, Платона.

2) Интерпретация Сократом Симонида подвергает критике отождествление удовольствия и блага, то есть становления и бытия, — то есть то, что сам же Сократ внушает в диалоге Протагору.

3) Отстаиваемое Сократом представление Симонида, что благим нельзя быть всегда, а можно только на время становиться им, связано не с философским предпочтением «становления», а с разграничением «божественной» и «человеческой» меры блага и добродетели. Достижение добродетели человеком возможно только через «стремление», а не «научение». Этот смысл, пунктирно намеченный в «Протагоре» Сократовой трактовкой Симонида, детально развит именно в «Пире».

В «Пире» Сократ говорит, что он не *знает* ничего, кроме τὰ ἔρωτικά (*Smp.* 177d, 212b), в «Федре» — о своей ἐρωτικῆ τέχνη (*Phdr.* 257a). В зачине «Протагора», как я уже писала в первой части, сразу сопоставляются красота и *мудрость*, что, как отмечает Гонсалес, сразу указывает на «эротическую» подоплеку мудрости Сократа<sup>39</sup>.

Такие *знание, техне* и *мудрость* связаны отнюдь не с калькуляцией, расчетом, измерением, а с тем, что Сократ называет своим «повивальным искусством» (*Tht.* 150a–151d). Майевтика Сократа имеет отношение не к «научению» добродетели, а к тому, что человек благодаря философским беседам может переосмыслить взгляд на себя самого, отбросить все прежние мнения о себе и благодаря этому оказаться в «пустом» пространстве того, что за гранью любой *доксы* и *эпистемы*. В «Пире» это достижение «прекрасного самого по себе», и подлинная добродетель там рождается из

<sup>39</sup> Gonzalez 2014: 34–35.

прикосновения к истине, а не призраку (*Стр.* 211–212). «Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак?» (212a)

Добродетель, которая возникает как результат научения, — призрачная, *доксическая*, не имеющая отношения к подлинному источнику сущего. *Арте* появляется не через науку об измерении удовольствий, понятых как благо, а через «беременность и роды», роды же возможны только через *трансцендирование*, «выход из себя»: это рождение в себе «добродетельного человека». Такое рождение может произойти через прикосновение к тому, что существует «само по себе» и в тоже время является основанием всего сущего — это Благо в «Государстве» (*Р.* 508–509). И это единое основание всех добродетелей как «эмержентного эйдоса».

Однако мы видим, что в «Протагоре», по Сократу, человек не может оставаться всегда добродетельным, — он то поднимается, то падает: в «Пире» это способ существования Эрота (*Стр.* 203), которого, в отличие от других ораторов, считающих Эрота великим богом, Сократ описывает устами Диотимы как даймона, как неизбежную жажду целостности, обусловленную нехваткой (об этом говорит Аристофан, *Р.* 193a). По словам Гонсалеса, «неразделимость знания и желания в диалектическом поиске — то, что Сократ зовет эросом. Как утилитарный расчет у Лисия в «Федре», так и наука измерения в «Протагоре» полностью противоположны эросу»<sup>40</sup>. В другом месте он говорит: «добродетель — это не техника, то есть не определенный навык, которому можно научиться, не определенный набор качеств, которые приобретаются и передаются с помощью какого-либо навыка, а, напомню, добродетель по своей сути эротична (всегда желание того, чем не обладаешь, всегда поиск) и диалогична (проявляющийся только в общении с другими людьми)»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Gonzalez 2014: 60.

<sup>41</sup> Gonzalez 2014: 34.

Полностью соглашаясь в таких характеристиках добродетели как эроса, напомним, что в «Протагоре» в интерпретации Симонида присутствуют два способа существования добродетели: «божественный», связанный не с измерением и знанием, а с «бытием», и «человеческий», связанный с бесконечным «становлением».

В «Пире» тоже присутствуют оба — и *бытие* как «прекрасное само по себе», вечное и неизменное, подлинный источник добродетели, которую рождает прикасающийся к нему; и *становление*, описанное в образе Эрота, который то поднимается, то опускается, и никогда не становится завершенным. Об этом же и рассказ Аристофана: две половинки всегда стремятся к своей древней природе — единству, но никогда не могут воссоединиться в своем «физическом» виде.

Итак, я вновь прихожу к выводу, что диалог «Протагор» с его гедонистической калькуляцией можно рассматривать как анти-«Пир», и в заключение процитирую свою статью 2016 года:

Получается, что подлинность добродетели непременно образом связана с опытом эротического переживания некоторого «ничто» — и в отношении *собственной «ничтожности», недостаточности*, и в отношении искомого «самого по себе», *некоего тела*, завершения и совершенства, которое, однако, не дано как предмет и свободно от любых форм проявлений. Тем не менее, это переживается как высшая ценность, и никакая здешняя красота с этим не сравнится (*Strp.* 211de). Таким образом, можно говорить об *эротической структуре добродетели* — ее можно только захотеть, осознав свою «ничтожность», и стремиться к ней, достигая лишь на время и вновь теряя, как Эрот свою полноту и богатство. Поэтому вопрос добродетели всегда подвешен, никогда не решен и по большому счету зависит от божественного промысла»<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Протопопова 2016: 124–125.

### Литература

- Доддс, Э. (2000), *Греки и иррациональное*. Пер. С.В. Пахомова. СПб.: «Алетейя».
- Протопопова, И.А. (2016), “Гибрис шаров: добродетель и эротика в платоновских мифах Протагора и Аристофана”, *Вестник РХГА* 17.4: 117–123.
- Протопопова, И.А. (2018), “«Парменид» и «Гиппий Большой»: два типа эйдосов и два типа причастности”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Протопопова, И.А. (2024), “«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки и философские пересечения (часть 1)”, *Платоновские исследования* 20.1: 40–78.
- Allen, R.E. (1996), *The Dialogues of Plato*. Vol. 3. Yale University Press.
- Coby, P. (1987), *Socrates and the Sophistic Enlightenment: A Commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Friedländer, P. (1964), *Plato 2: The Dialogues. First Period*. Trans. by Hans Meyerhoff. Princeton University Press.
- Gonzalez, F.J. (2014), “The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*”, *Philosophical Papers* 43.1: 33–66.
- Grote, G. (1888). *Plato, and the Other Companions of Socrates*. Vol. 2. London: John Murray.
- Protopopova, I. (2016), “The Hybris of Spheres: Virtue and Eros in Platonic Myths of Protagoras and Aristophanes”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 17.4: 117–123. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2018), “Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*”, *Platonic Investigations* 9.2: 72–80. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2022), “The *Parmenides* and the Typology of *eide* (according to Plato's *Hippias Major*, *Protagoras*, *Republic*, and *Sophist*)”, in *Plato's Parmenides. Selected Papers of the Twelfth Symposium Platonicum. International Plato Studies* 41: 229–238.
- Protopopova, I. (2024), “Plato's *Protagoras* and *Symposium*: Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 1)”, *Platonic Investigations* 20.1: 40–78. (In Russian.)
- Raven, J.E. (1965), *Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics*. Cambridge: at the University Press.
- Taylor, A.E. (1949<sup>6</sup>), *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen & Co.
- Thesleff, H. (2009), *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas, etc.: Parmenides Publishing.
- Vlastos, G. (1969), “Socrates on Acrasia”, *Phoenix* 23.1: 71–88.