

Светлана Караваева

Ἄρετή воина: «Одиссей» и «Аякс»
Антистифена и воин-страж Платона*

SVETLANA KARAVAEVA

Ἄρετή OF A WARRIOR:

ANTISTHENES' *ODYSSEUS* AND *AJAX* AND PLATO'S GUARDIAN WARRIOR

ABSTRACT. The paper examines Antisthenes' speeches *Ajax* and *Odysseus* within the context of discussions of Plato's corpus that are related to the concept of ἄρετή, particularly the *Hippias Minor* and in the *Republic*. By late 5th – early 4th century BC, Homer's understanding of ἄρετή as predominantly heroic, aimed at self-fulfillment and the hero's personal glory, no longer meets the Athenian society's idea of a perfect human being. The hero's individual good is no longer at the foreground, its place is taken by the common good, which the man who possesses polis virtues aims at. The warrior's central virtue, courage doesn't merely consist in being strong (ἰσχυρός), but also implies wisdom (σοφία), striving for knowledge, and, what's important, the capacity to express knowledge in words. Thus, the fundamental difference between Ajax, a typically Homeric hero, and Odysseus, who represents Antisthenes' idea of virtue, can be seen in their approach to speech (λόγος). Where Ajax juxtaposes *word* and *action*, for Odysseus *word* has to be equated with *action*. This distinction raises a number of questions related to the nature of knowledge (which, shall we note, is the main subject of Socratic dialogues), in particular the problems of ignorance (ἀμαθία) and falsehood (ψεῦδος). Given this context we propose that it is worthwhile to compare Antisthenes' Odysseus (we believe it is he, rather than Ajax, who represents the author's own view of martial ἄρετή) with the images of Odysseus in the *Hippias Minor* and the guardian warrior in the *Republic*.

KEYWORDS: ancient philosophy, Socratic Schools, Antisthenes, Plato.

Гомеровское понимание ἄρετή как героической, традиционно отождествляемой греками с воинской храбростью и нацеленной

© С.В. Караваева (Санкт-Петербург). sveta.of@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

на самоутверждение и личную славу героя, к концу V – первой половине IV вв. до н.э. перестает отвечать представлениям афинского общества о совершенном человеке. На первый план выступает забота не о собственном, индивидуальном благе, а об общем благе, которое реализует человек, обладающий полисными добродетелями.

В контексте ведущихся в то время на эту тему дискуссий нам представляется интересным сопоставить взгляды двух авторов, с одной стороны, принадлежащих сократической традиции, а с другой — считающихся антагонистами: Платона и Антисфена. Действительно ли мы можем говорить о том, что их принципиальное разногласие, касающееся учения об идеях, имело место и в вопросах этических — взгляда на природу добродетели, в частности (что будет интересовать нас в первую очередь) — добродетели воина.

Конечно, попытка такого сопоставления не может исчерпывающе отразить содержание дискуссий между двумя мыслителями в силу неравнозначности их трудов, дошедших до нас. От Платона мы имеем фундаментальный проект устройства полисной жизни, представленный в первую очередь в «Государстве» и «Законах», в котором сословию воинов-стражей уделяется особое внимание и где мужество как основная добродетель воина мыслится, несомненно, полисной добродетелью. Что касается Антисфена, то при всей его плодовитости до нас дошли лишь фрагменты его сочинений¹ и две небольшие, связанные между собой речи — «Аякс» и «Одиссей», которые и будут в фокусе нашего внимания.

Долгое время эти речи рассматривали как пример софистической и риторической прозы, относя их ко времени ученичества Антисфена у Горгия². Однако тот факт, что риторически речи явно неудачны, более того, своей цели — быть убедительными —

¹ Диоген Лаэртий сообщает о десяти томах его сочинений (D.L. 3.15). Фрагментов, дошедших до нас, было собрано около 200.

² См., например, Mullach 1867, Sayre 1948, Worman 2002.

они не достигают, то сегодня многие исследователи склоняются к тому, и мы поддерживаем это мнение, что они вовсе не являются образцом софистической риторики, а были написаны в контексте сократической мысли³ и выражают философские взгляды Антисфена на природу ἄρετή и попытки дать правильное ее определение. Обращаясь к эпической традиции, к спору между двумя гомеровскими героями Аяксом и Одиссеем за право владения доспехами Ахилла, Антисфен представляет два типа добродетели — героическую, гомеровского типа и политическую, добродетель полисного человека.

Вопрос, который волнует многих исследователей: как относиться к самому спору между двумя героями?⁴ И есть ли вообще между ними спор, ведь превосходство Одиссея в речи не вызывает сомнений. Или это просто демонстрация двух несовместимых взглядов на добродетель, а неубедительность речи Аякса есть лишь прием Антисфена, чтобы усилить образ Аякса как традиционного гомеровского героя — немногословного и человека дела, достоинства которого зависят исключительно от его достижений на поле боя?

Апеллируя к безупречности и ясности своих дел, Аякс выстраивает речь на противопоставлении *слова* и *дела*, где «слово для него не имеет никакой силы по сравнению с делом» (οὐδέμιάν ἔχει λόγος πρὸς ἔργον ἰσχύον) (SSR V A 53.7)⁵. Однако в ситуации, когда единственным критерием оценки *дела* является убедительная речь, такая позиция предстает очевидно проигрышной и неуместной. Герой оказывается в противоречивой ситуации: с одной стороны, он просит судей оценивать себя не по словам, а по делам, с другой стороны, его оценивают судьи, не знающие дела («Вы собираетесь судить, — говорит Аякс, — сути дела не ведая. Какая справедливость может восторжествовать, когда судьи

³ См., например, Patzer 1970, Rankin 1986, Giannantoni 1990, LévyStone 2005, Prince 2005, Brancacci 2015, Suvák 2017.

⁴ См., например, Prince 2005: 82–86; Rankin 1986: 152–173.

⁵ Фрагменты Антисфена пронумерованы в соответствии с изданием Габриэле Джаннантиони *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (SSR = Giannantoni 1990).

не знают фактов (дела), а только слушают речи?» (SSR V A 53.1, пер. И.М. Нахова). Лучшим вариантом, считает он, было бы вообще судьям воздержаться от принятия решения. В итоге, подчинившись необходимости, Аякс разрешает себя судить, но ставит ограничение, которое, по сути, ничем не отличается от его предложения судьям воздержаться от принятия решения, — он запрещает им судить о своей ἀρετή: «Я разрешаю вам выносить решение относительно меня и моего дела, но запрещаю (ἀπαγορεύω) предполагать обо всем <...> обо мне, который всегда был первый, и один и без стен» (SSR V A 53.9). Собственно, он запрещает судить о том, что и составляет сам предмет спора.

Совершенно иной подход к речи демонстрирует Одиссей. Если Аякс убежден, что *дело* предшествует *слову*, то для Одиссея *слово* — это то, что должно быть равным *делу*, и он — тот, кто может выразить свои *слова* и *дела* в гармонии. В отличие от Аякса, он спокоен и уважителен с судьями, аргументы, которые выдвигает Одиссей, продуманы и рассчитаны на победу.

Строит свою речь Одиссей в первую очередь как ответ на обвинения Аякса, сводя в конечном итоге все свои доводы к главному вопросу спора (о чем, как мы сказали, запрещает судить Аякс) — пониманию того, что же такое мужество как основная добродетель воина.

Итак, каковы же аргументы Одиссея против Аякса, и каковы они в контексте понимания мужества как основной добродетели воина-стража в платоновском государстве?⁶

Во-первых, Аякс неправильно, по мнению Одиссея, понимает само мужество: «Будучи сильным (ἰσχυρός), — говорит он Аяксу, — ты полагаешь, что ты мужественный (ἀνδρεῖος)» (SSR V A 54.13) Однако исключительно физическая сила — безрассудна, она подобна силе животных и глупцов, которым не нужен разум. В ходе речи Одиссей неоднократно сравнивает Аякса с

⁶ В нашем сравнении мы берем за основу положения Д. Левистона из его статьи «Фигура Улисса у сократиков: Sokrates polutropos» о характере мужества Аякса и Одиссея (Lévystone 2005: 186–189).

животными и видит его подобным «медлительным по природе ослам и быкам и другим стадным животным» (SSR V A 54.14, пер. И.М. Нахова). Заметим, что и Платон в X книге «Государства» при выборе душой Аякса своего жребия дает ему соответствующую его природе жизнь животного, правда, в отличие от Антифена, благородного животного — льва (620b4–6). Главный аргумент Одиссея — это невежество (ἄμαθία) Аякса, которое есть величайшее зло (κακὸν μέγιστον) (SSR V A 54.13). Понимаемое Аяксом мужество как физическое превосходство и мудрость (σοφία) на войне для Одиссея — не одно и то же. Для него действия должны быть согласованы с разумом, что позволяет ему избегать опасностей. Сходные коннотации к природе мужества мы находим и у Платона: «Безупречный страж государства будет у нас не только проворным и сильным, но по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать» (376c4–6, пер. А.Н. Егунова). Собственно, в контексте платоновского государства, воин-страж артикулирует позицию Одиссея, страж — это тот, говорит Платон, кто имеет «определенное мнение об опасности», которое «человек сохраняет и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается» (430b2–5, пер. А.Н. Егунова).

Во-вторых, Аякс хотя и является образцом мужественной силы как величайший герой ахейцев, второй после Ахилла, его сила имеет ряд существенных ограничений. Так, например, он может эффективно действовать только определенное время: ему требуется время для отдыха. Однако, как замечает Одиссей, отдых не обеспечивает безопасности (SSR V A 54.9–10). Для проявления силы Аяксу нужны доспехи, которые будут «крепки и неуязвимы», и ему нужен противник — не обладающий такими же доспехами, т.е. не равный ему (SSR V A 54.7). Про себя же Одиссей говорит, что для него нет никаких ограничений: «Я же без оружия не то что подхожу к вражеским стенам, но даже вхожу внутрь стен и поражаю передовые посты врагов, хотя они и поднимаются по тревоге, их же оружием. <...> Нет такой опасности, которой бы я

сторонился» (SSR V A 54.8, пер. И.М. Нахова). Он охраняет и себя, и всех остальных, причем и днем, и ночью (SSR V A 54.8). Его сила не ограничена количеством сражающихся и их физической силой, он может действовать как против толпы, так и против одного, и каким угодно оружием (SSR V A 54.9).

В-третьих, сила Аякса, основанная на безрассудстве, ведет к неконтролируемой ярости и может стать опасной как для себя, так и для других. Для Одиссея сила не в безрассудстве, сражаться нужно не как «дикий кабан, ослепленный гневом, бросившись на кого-нибудь, — говорит он Аяксу, — ты, пожалуй, убьешь самого себя» (SSR V A 54.6, пер. И.М. Нахова). Заметим, что именно ярость и безрассудство становятся причиной последующего самоубийства Аякса. Для Одиссея «благоразумный муж не должен страдать ни от самого себя, ни от другого, ни от врагов» (SSR V A 54.6, пер. И.М. Нахова). Что касается платоновских стражей, то с одной стороны, они обладают яростным духом, с другой стороны, «им необходимо владеть этим духом, не поддаваться ему всецело, т.е. быть не только яростными, но и кроткими: яростными и грозными — по отношению к неприятелям, кроткими — по отношению к своим»⁷. Наличие только одного яростного начала несет опасность не только врагам, но и себе (375b1–c2). Как уже говорилось, страж не может быть безрассудным, он тот, кто имеет определенное мнение об опасности, которое он «сохраняет и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается».

В-четвертых, для Аякса мужество всегда нацелено на самоутверждение и личную славу. Он неоднократно говорит о себе как о том, «который всегда был первый, и один, и без стен» (SSR V A 53.9), т.е. речь у него идет в первую очередь о своем личном благе. Причем его ἀρετή всегда ограничена сообществом, разделяющим его представления, где единственным критерием его дел является мнение других. Для Одиссея: «Война не любит показных дел, а требует подвигов — и днем и ночью» (SSR V A 54.9,

⁷ Алымова 2016: 9.

пер. И.М. Нахова). «Даже если бы, — говорит он, — за мной наблюдали люди, то и тогда я бы не стал гоняться за славой» (SSR V A 54.9, пер. И.М. Нахова). Война для него — это не демонстрация себя, а в первую очередь забота об общем благе: «Я полководец и страж твой, как и всех остальных», и как кормчие, «которые день и ночь следят за тем, чтобы моряки были живы и невредимы. Так и я охраняю и себя, и всех остальных» (SSR V A 54.8, пер. И.М. Нахова). Для Платона мужество — это полисная добродетель, некое «гражданское свойство» (430c4), заботой воина-стража является в первую очередь сохранность (σωτηρία) полиса («постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что — нет» (430b5–6, пер. А.Н. Егунова)).

Итак, несомненно, что как для Одиссея, так и для платоновского воина-стража основополагающим в их действиях является забота об общем благе. Однако как соотносятся забота об общем благе и выбор средств для ее осуществления? Одиссей говорит: «если прекрасно взять Иллион, то и прекрасно найти путь для этого» (SSR V A 54.4, пер. И.М. Нахова). В случае, когда речь идет не о личной славе, а об общем благе, для Одиссея «цель оправдывает средства». Однако не является ли такое допущение, предполагающее возможность неблагоприятных поступков, противоречащим общепринятому мнению о том, каким должен быть герой, обладающий подлинной *ἄρετή*?

Одним из обвинений Аякса было то, что Одиссей ничего не делает явно (φανερώς) в отличие от самого Аякса, который «ничего не посмел бы сделать тайно (λάθρα)» (SSR V A 53.5). Действовать скрытно и тайно — это один из аспектов хитрости, обмана, лжи. И, пожалуй, это самый сильный и главный аргумент Аякса против Одиссея. Может ли лжец и обманщик быть достойным владеть доспехами Ахилла? И действительно ли ради общего блага может быть допущена ложь?

Платон в диалоге «Гиппий Меньший» высказывает парадоксальную мысль, что правдивый Ахилл хуже лжеца Одиссея, чем приводит в недоумение своего собеседника Гиппия, для кото-

рого очевидно, что «Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл» (369с4–6, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Сократ в ходе дискуссии заставляет Гиппия признать, что если Одиссей и лгун, то все равно он выше, чем Ахилл, ведь ложь — это прерогатива знающего, умеющего отличить истину от лжи. Собственно, при всем кажущемся аморализме диалога — что тот, кто делает зло добровольно, лучше, чем тот, кто делает это неосознанно, — диалог имеет, скорее, пропедевтическую цель — показать, что ложь на словах — это хуже, чем ложь в душе, ведь подлинная ложь для Платона — это укоренившееся в душе невежество (R. 382b7–9). Знающий человек использует ложь только во благо, и в этом смысле она оправдана.

Созвучно словам Сократа в «Гиппии Меньшем» говорит и Антисфен:

Гомер хвалит Одиссея не больше, чем порицает, называя его многохитростным. Аякс и Ахилл — простые и благородные. «Что же Одиссей — дурной человек, раз он назван многохитростным? а не потому ли, что он был мудрым, так назвал его Гомер? Может быть, хитрость и ловкость здесь означает то ум, то умение пользоваться речью? Ведь благонравный тот, у кого ум расположен к добру <...> Если мудрые люди искусны в речах, то они умеют одну и ту же мысль выразить разными способами. Поэтому те, кто умеет говорить об одном и том же по-разному, и могут, пожалуй, быть названы «многохитростными», «ловкими». А мудрые люди в то же время и добродетельные (SSR V A 187).

Тема лжи становится предметом обсуждения у Платона и в ряде других диалогов, и, что важно, в «Государстве» он делает ее необходимой в деле воспитания воинов-стражей. Как это ни удивительно, но, действительно, воспитание стражей должно начинаться со лжи — ложных речей (μῦθος), и, заметим, Платон на этом факте заостряет внимание. Конечно, ложь должна быть добавочной — мифы должны служить добродетели, поэтому необходим надлежащий надзор за творцами мифов (377a–c). Этому

факту Платон приводит два объяснения: во-первых, это незнание того, как все было в действительности, и, во-вторых, люди по своей природе не способны изначально знать истину. Однако необходимость лжи вытекает и из самих философских взглядов Платона. Если воспитание — благо и необходимо, то без обращения к слову оно невозможно. Однако истинное знание в словах не вырази́мо, попытка его выразить есть лишь мнение (δόξα), т.е. всегда ложь. Собственно, вопрос необходимости лжи в деле воспитания — это вопрос понимания знания как блага. Заметим, философами в платоновском государстве не рождаются, ими становятся «совершенные стражи» (τέλειος φύλαξ).

Итак, подведем итоги. Тема добродетели воина как полисной добродетели — основная в «Аяксе» и «Одиссее», и мыслится Антисфеном в контексте сократической мысли. Ἀρετή Аякса как человека героической традиции, для которого дело превалирует над словом, а целью является собственное самоутверждение, критикуется Антисфеном. Мужество как основная добродетель воина в контексте полисной жизни заключается не только в том, чтобы быть сильным (ἰσχυρός), но предполагает и мудрость (σοφία), и стремление к знанию, и, что важно, умение выразить знание в слове. И эти качества нам демонстрирует и платоновский воин-страж, и Одиссей. Подобно Сократу⁸, который выстраивает свой диалог с собеседником исходя из его невежества, так и Одиссей делает своим главным аргументом против Аякса — его невежество (ἀμαθία), которое Антисфен понимает в том же ключе, что и платоновский Сократ, — как незнание, т.е. величайшее зло. Проблема знания поднимает и ряд других проблем, одна из которых — это проблема лжи. И в этом случае и Антисфен, и Платон решают ее сходным образом: подлинная ложь — это невежество в душе, и это зло; ложь как способность языка есть признак зна-

⁸ О Сократе как прототипе Одиссея см., например, Giannantoni 1990: 4.263; LévyStone 2005: 212; Suvák 2017: 9–10. Однако, существует и альтернативное мнение: Сократ — это прототип Аякса (Kennedy 2011).

ющего человека и не может быть направлена не на благо, и такая ложь оправдана.

Литература

- Альимова, Е.В. (2016), “Мужество как искусство различать”, *Вестник Санкт-Петербургского университета* (Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение) 4: 4–12.
- Нахов, И.М., пер. (1984), *Антология кинизма*. Москва: «Наука».
- Alymova, E.V. (2016), “Muzhestvo kak iskusstvo razlichat’ [Courage as an Art to Discern]”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* (Ser. 17. Filosofiya. Konfliktologiya. Kul’turologiya. Religiovedeniye) 4: 4–12.
- Brancacci, A. (2015), “From the Socratics to the Socratic Schools Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology”, in Ugo Zilioli (ed.), *The Socratic Profile of Antisthenes’ Ethics*, 43–60. Routledge.
- Giannantoni, G., ed. (1990), *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 vols. Napoli: Bibliopolis.
- Kennedy, J.W. (2011), *Antisthenes’ Ajax and Odysseus*. University of Sydney.
- Lévystone, D. (2005), “La figure d’Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos”, *Phronesis* 50: 181–214.
- Prince, S. (2005), “A Companion to Socrates”, in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, 75–92. Wiley-Blackwell.
- Suvák, V. (2017), “Phronēsis in Antisthenes’ *Ajax and Odysseus*”, *Ethics & Bioethics (in Central Europe)* 7.1–2: 5–12.
- Rankin, H.D. (1986), *Antisthenes Sokratikos*. Amsterdam: Hakkert.