

Ольга Алиева

## Экономическая метафора в «Федоне» 69a6–c3

---

OLGA ALIEVA

ECONOMIC METAPHOR IN THE *PHAEDO* 69A6–C3

ABSTRACT. *Phaedo* 69bc is the only place in the dialogue where the relation of φρόνησις to ἀρετή is considered, but the exact nature of this relation has remained obscure. Some commentators find here the key to the well-known ‘Socratic paradox’ (“virtue is knowledge”), others note that the same sentence seem to treat φρόνησις as a means to virtue. However, a close reading of the passage does not enable to extract either of these doctrines from the text: φρόνησις is neither identical to virtue, nor should be exchanged for it. However, virtue is indeed dependent on φρόνησις. In terms of the metaphor, the true ἀρετή is the very exchange of X for Y, where X = pleasures, pains etc., and Y = φρόνησις. It is the process, not the result. Such reading removes the apparent contradiction between the economic and the religious metaphors, for the latter treats φρόνησις as καθαρμός, and ἀρετή as κάθαρσις.

KEYWORDS: Plato, *Phaedo*, Socrates, virtue, ethics, moral intellectualism, pleasure, hedonistic calculus.

---

Заключительная часть «апологии» Сократа (*Phd.* 69bc) — единственное место в диалоге, где рассматривается отношение между разумением (φρόνησις) и добродетелью (ἀρετή). Однако характер этого отношения оставался неясным. Одни комментаторы видели здесь знаменитый «парадокс Сократа» («добродетель — это знание»), другие указывали на то, что в том же предложении φρόνησις рассматривается как средство достижения добродетели. Внимательное чтение спорного текста показывает, что в нем не идет речи ни об отождествлении добродетели и разума, ни об «обмене» разума на добродетели.

---

© О.В. Алиева (Москва). oalieva@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Прежде всего, приведем греческий текст по оксфордскому изданию Duke et al. 1995 (выборочный аппарат наш — О.А.).

(69а6) ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθή πρὸς (а7) ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς (а8) λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, μείζω πρὸς (а9) ἐλάττω ὡσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα (а10) ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις· (b1) καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ (b2) πιπρασκόμενα τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ (b3) δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, (b4) καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ (b5) ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· (b6) χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων (b7) μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῶ ὄντι ἀνδρα(b8)ποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχη, τὸ δ' ἀληθὲς (c1) τῶ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφρο(c2)σύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις (c3) μὴ καθαρμὸς τις ἢ.

a8–9 μείζω : καὶ μείζω βTδ : ἐλάττω πρὸς μείζω ante καὶ μείζω ins. Hackforth<sup>1</sup> b1 καὶ τούτου μὲν πάντα secl. Burnet b1–2 ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα secl. Burnet b3 ἢ post ἀρετῆ ins. Hackforth : ἢ post ἀρετῆ ins. Archer-Hind b6 καὶ om. β

Дж. Бёрнет считает, что πρὸς в а6 не может употребляться в том же значении, что и ниже (πρὸς ἡδονὰς), поскольку «участники сделки» не стремятся к приобретению добродетели. Он переводит «judged by the standard of goodness» (Burnet 1911: 68). На том же основании Г. Яхман (Jachmann 1942: 260) счел слова πρὸς ἀρετὴν интерполяцией. Однако необходимости подозревать πρὸς ἀρετὴν нет, поскольку выше речь идет именно о том, что те, кого называют мужественными, на самом деле мужественны из страха перед злом большим, чем смерть (68d), а те, кто слынут воздержанными, боятся лишиться больших удовольствий, подавшись меньшим (68e). Подобный обмен удовольствия на удовольствие, говорит Сократ, не ведет к добродетели (Hackforth 1955:

<sup>1</sup> Поясняет смысл λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον (Reynen 1968: 49). Конъектура Хакфорта избыточна.

192). В пользу такого понимания свидетельствует параллелизм конструкций (πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ — πρὸς ἡδονάς... καταλλάττεσθαι): в обоих случаях πρὸς вводит цель обмена, при этом πρὸς ἡδονάς... καταλλάττεσθαι служит эпекзегезой к ἀλλαγὴ. Хотя при глаголе (κατ-)αλλάττω как в активном, так и в медиальном залоге, как правило, употребляется простой gen. pretii или предлог ἀντί с gen., родительный падеж в таких конструкциях может означать как то, что отдают в процессе обмена, так и то, что получают. Чтобы избежать двусмысленности, Платон ставит предлог πρὸς<sup>2</sup> (ср., напр.: βίον πρὸς μικρὰ κέρδη καταλλάττονται, Arist. EN 1117b20).

При таком чтении в неправильном обмене, с точки зрения Сократа, добродетель никак не задействована, а с точки зрения участников обмена — является его результатом. Отсюда представление о «так называемой добродетели» как об иллюзии (ср. σκι-αγραφία в b7), которое поддерживается — в терминах экономической метафоры — образом поддельных<sup>3</sup> денег (a9: νομίματα). Конечно, метафора имеет смысл лишь в том случае, если «участники сделки» принимают иллюзию за действительность, а поддельные деньги за настоящие. Воин, умирающий на поле боя, действует, с точки зрения большинства и своей собственной, мужественно; гедонистический расчет в этом усматривает лишь «подлинный философ» в лице Сократа: для него этот воин пытается избежать зла большего, чем смерть, — позора.

Что же предлагается в качестве правильного обмена? Для понимания этого важно правильно перевести ἀντί οὗ в a10. Р. Уайс полагает, что ἀντί здесь означает не *in return for*, а *for the sake of* (Weiss 1987: 64, п. 13). При таком чтении, правильный обмен заключается в том, чтобы обменивать удовольствие/печаль А на удовольствие/печаль В *radi* разума. Иначе всякий, не только

<sup>2</sup> Loriaux 1981: 103; Reynen 1968: 47.

<sup>3</sup> Строго говоря, не обязательно поддельных. С таким же успехом это могут быть игрушечные деньги или подлинные, но не имеющие хождения монеты и т.п. Главное условие — их ценность должна быть мнимой.

философ, согласился бы отдать печали в обмен на разумение, считает исследователь. Однако примеры из Платона и Аристотеля, которые она приводит в пользу такого чтения, не очень убедительны. Что касается Ap. 37b7–8 (ἀντί τούτου δὴ ἔλωμαι ὧν εὖ οἶδά τι κακῶν ὄντων), то это ошибка: ἀντί τούτου здесь означает *instead of*, а не *for the sake of*. Пример из «Протагора» (Prt. 355e3: ἀντί ἐλαττόνων ἀγαθῶν μεῖζω κακὰ λαμβάνειν) подходит лучше, но и здесь родительный падеж при ἀντί указывает на нечто, что мы получаем в ходе «сделки». Пример из LSJ s.v. ἀντί A.4 (Plat. Mx. 237a: τὴν τελευτήν ἀντί τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο) указывает в том же направлении. Эти примеры не позволяют рассматривать обмен X ἀντί Y как обмен X между собой *pari* Y, который в обмене не участвует.

Вообще, такое понимание кажется нам очень натянутым. Какая еще цель может быть у обмена, кроме того, что мы непосредственно получаем в процессе обмена? Если я отдаю деньги ради товара, то моей целью в этой сделке будет именно этот товар. Можно, конечно, начать фантазировать на тему того, что целью человека, покупающего автомобиль, является социальный статус, поставляемый вместе с автомобилем, но маловероятно, что Платон говорит об этом. Для человека, не измученного маркетингом, целью покупки X будет сам этот X, а не домашний уют или уверенность в себе, которые он несет владельцу.

По этим соображениям в словах τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντί οὗ δέῃ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι мы вместе с большинством переводчиков видим указание на то, что результатом правильного обмена будет «правильная» монета разумения. Дальше вопрос в том, как мы — в терминах экономической метафоры — получаем эту монету и как ею распоряжаемся. Наиболее естественное чтение — видеть в πάντα ταῦτα отсылку к только что упомянутым удовольствиям и огорчениям. Насколько нам известно, с этим не согласен лишь К. Дортер, который понимает πάντα ταῦτα как добродетели из b2–3. Но основания для такого понимания он дает очень ненадежные: призыв менять удовольствия на разумение звучал

бы как радикальный аскетизм, что противоречит дальнейшему καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων (Dorter 1982: 29).

Мы не видим здесь противоречия. Во-первых, в b4–5 речь идет о том, что прибавление или убыток наслаждений — предмет безразличный для подлинного философа. П. Гуч (Gooch 1974: 157)<sup>4</sup> правильно, на наш взгляд, поправляет тех комментаторов, которые считают, что какие-то удовольствия философ может себе оставить при условии разумного их использования. Он обращает внимание на то, что слово πάντα эмфатически использовано в a10, b1, b5 и c1. Кроме того, радикальный аскетизм хорошо согласуется с той программой отделения от тела, которая изложена ранее в «апологии».

Но если следует менять πάντα ταῦτα (удовольствия, огорчения и страхи) на разумение, то остается сложность, которую заметила Уайс: любой — не только философ — согласится обменять огорчение на разумение. Сам Платон, по-видимому, понимал, что формулировка нуждается в уточнении, которое дается в b1–3: καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως<sup>5</sup>.

Это пояснение, однако, лишь запутало комментаторов. Дело в том, что γεν. pretii при глаголах покупки (в отличие от глаголов продажи) никогда не означает цель сделки, а лишь то, что отдается ради этой цели (Reynen 1968: 55). Поэтому фраза τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα смущала многочисленных толкователей, видевших здесь призыв «обменивать» разумение на «подлинную монету» добродетели<sup>6</sup>. Дей-

---

<sup>4</sup> Я благодарна проф. Гучу за возможность ознакомиться с этой статьей.

<sup>5</sup> Я согласна с Райненом, что слова καὶ τούτου μὲν... μετὰ φρονήσεως представляют собой *Erläuterung* предшествующего ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο... φρόνησις (Reynen 1968: 53).

<sup>6</sup> Geddes 1885: 35: «The analogy fails in the case of ὠνούμενα, inasmuch as φρόνησις does not need to be given away in the same manner as money requires to be given away in purchasing». Ср. Archer-Hind 1883: 69: «If we press the metaphor too hard,

ствительно, при таком чтении разумение имеет сугубо инструментальную ценность и, более того, должно убывать в ходе сделки, как это происходит с деньгами.

Самым решительным образом эту проблему решил Дж. Бёрнет. Он атетировал как *gen. pretii tούτου*, так и *ὠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα*: маловероятно, считает исследователь, что Платон стал бы употреблять *ὠνούμενα* в пассивном залоге или пользоваться нетипичной для аттического диалекта формой *πλρασκόμενα*<sup>7</sup>. В результате Бёрнет избавился от сомнительного обмена разумения на добродетели, читая текст как совет отдавать наслаждения и печали в обмен на разумение (Burnet 1911: 43–44). Дж. Люс, убедительно доказав правильность рукописного чтения (Luce 1944: 60–61), предложил соединить *gen. pretii tούτου* с подразумеваемым *ἀλλάττομενα* после *πάντα*. Это добавление не было принято, насколько нам известно, никем из переводчиков, которые склонны скорее соглашаться с Блаком в том, что *φρόνησις* — это особый тип валюты, не убывающий при покупке товаров.

Допущение такого «неразменного пятака» кажется нам излишним. Райнен убедительно показывает, что *ὠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα* следует рассматривать как перифразу инфинитива *καταλλάττεσθαι* выше, а *μετὰ τούτου* — как поправку, спровоцированную как раз причастием *ὠνούμενα*. Таким образом, *τούτου* зависит от *πλρασκόμενα*, но не от *ὠνούμενα*<sup>8</sup>. Заметим, что и сам

---

it breaks down; for money is of value only for the sake of what it can buy». Виттенбах также усмотрел здесь противоречие «*praeepto Socratis, iubentis prudentiam omni modo acquirere*» (Wytttenbach 1825: 173). Неточность метафоры отмечает и Festugière 1973: 83.

<sup>7</sup> Употребление аналогичной формы в «Софисте» 224a3 он поэтому тоже считает интерполяцией.

<sup>8</sup> Райнен пишет, что *ὠνεῖσθαι* и *πλρασκεῖν* у Платона часто ассоциируются с *Oberbegriff ἀλλάττειν* (Sph. 223d, R. 371b; Lg. 915d); он отмечает также «[die griechische] Neigung, Akte, die auf einem beiderseitigen Tun beruhen, unter den beiden Aspekten, unter denen dieselbe Handlung für beide Seiten erscheint, zu bezeichnen» (Reynen 1968: 53–54). Тем не менее, перифраза не совсем праздная: мы скорее отдаем наслаждения в обмен на разумение — и, напротив, приобретаем печали. Ср. Hackforth 1955: 193: «But we should, I suggest, not attempt to find a sense

Блак говорит скорее о *продаже* удовольствий и *покупке* печалей ради разума<sup>9</sup>.

Таким образом, в тексте ничего не сказано про обмен огорчений на разумение, что смутило Уайс. Речь идет о скорее о том, что следует отдавать наслаждения ради разума и приобретать огорчения, если им сопутствует разумение. В терминах метафоры разумение — это «правильная» монета, к которой следует стремиться. Но деньги ценятся за свою покупательную способность. Хочет ли Сократ сказать, что разумение — это лишь средство достижения чего-то еще?

Здесь комментаторы вновь разошлись во мнениях. Поводом для этого расхождения послужило *πάντα* в b1. По мнению одних, *πάντα* в b1 относится к добродетелям, в обмен на которые следует отдавать *φρόνησις*<sup>10</sup>. При таком чтении список добродетелей в b2–3 рассматривается как аппозиция к *πάντα*, а сам обмен предполагает два этапа: (1) получение разума в обмен на наслаждения и т.п.; (2) обмен разума на добродетели. Метафора в этом случае оказывается хромой, поскольку разумение — в отличие от денег — не должно убывать при покупке добродетели. Дортер пытается спасти такое чтение, предлагая, в отличие от прежних комментаторов<sup>11</sup>, понимать метафору не как покупательную, а как разменную. Разумный человек «обналичивает» (*cashes in*) свое разумение как мужество в минуту опасности и как воздержанность в минуту соблазна (Dorter 1982: 29–31).

---

for τούτου ὠνούμενα and τούτου πιπρασκόμενα *taken each by itself*, but think of them together as equivalent to τούτου καταλλαττόμενα».

<sup>9</sup>Bluck 1952: 5: «If all our selling — and buying, too, for some ‘pains’, at any rate, may have to be bought — is conducted for or with wisdom, then that constitutes virtue».

<sup>10</sup>Robin 1926: 19: «La vertu vraie, au contraire de la vertu populaire, consiste à échanger plaisirs, peines ou craintes contre la pensée, seule monnaie qui vaille pour acheter la vertu et ainsi devenir meilleur...» Ср. Archer-Hind 1883: 69: «And that all that is bought for this and with this — that and that alone *is* in reality, whether it be fortitude or temperance of justice; and in a word that true virtue only exists when accompanied by wisdom». Но см. ниже прим. 17.

<sup>11</sup>Ср. выше прим. 6.

Но все, что до сих пор в диалоге было сказано о разумении, — это то, что приобрести его невозможно: этому препятствует тело (65а8; 66аb; 66с5; 66е2; 67а7; 68аb)<sup>12</sup>. Нечего обналичивать. Противоречие замечает, например, К. Роу, который предлагает понимать разумение в 69bc не как совершенное познание, о котором шла речь выше, а как «*simply a clear-minded appreciation of what is truly valuable*» (Rowe 1993: 151). Но крайне маловероятно, что Сократ здесь безо всяких пояснений подменил один φρόνησις другим<sup>13</sup>.

Мы склонны соглашаться с теми исследователями, которые относят λάντα к всё тем же удовольствиям и страхам. Прежде всего, потому что разумно ожидать в *Erläuterung* (см. выше прим. 5) рассуждения о тех же предметах. Во-вторых, на это указывает строгий синтаксический параллелизм, на который обратил внимание Блук (Bluck 1952: 5)<sup>14</sup>. Наконец, если причастия среднего рода во множественном числе (ὠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα — χωρίζόμενα καὶ ἀλλαττόμενα) понимать как относящиеся к разным субъектам, то противопоставление (b1 μὲν... b6 δὲ) разваливается: добродетели, когда они покупаются и продаются в обмен на и вместе с разумением, составляют подлинную добродетель; но когда удовольствия, печали и страхи обмениваются друг на друга

<sup>12</sup> Далее в диалоге эта позиция будет скорректирована, однако пока что об этом речи не идет.

<sup>13</sup> Можно, конечно, предположить, что Платон — который здесь дистанцируется от позиции «подлинных философов» — таким образом привлекает внимание к противоречиям в их взглядах. Об «эгоцентричной морали» в этой связи говорит Д. Босток (Bostock 1986: 34), а Р. Бургер видит в денежной метафоре намек на то, что «философы» злоупотребляют разумением, рассматривая его как *an end in itself* (Burger 1984: 48). Это, в принципе, не исключено, однако не объясняет всех тонкостей пассажа.

<sup>14</sup> Он переводит: «Perhaps the only coin of real value for which we ought to part with all these things [pleasures etc. — O.A.] is wisdom, and if they are bought and sold for and with *this*, then that really does constitute courage and temperance and justice... but if they are not related to wisdom and are exchanged merely for one another, perhaps this sort of virtue is a mere shadow of true virtue...»



без разумеия<sup>15</sup>, то это лишь тень добродетели. «This is not much of a contrast» (Weiss 1987: 60).

При чтении Блака список добродетелей понимается не как приложение к πάντα в b1, а как сказуемое: μὲν πάντα... ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία κτλ. ... χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ etc.<sup>16</sup> При этом Вердениус правильно ставит запятую после ἀρετὴ в b3, таким образом понимая μετὰ φρονήσεως как эпекзегезу предложной группы μετὰ τούτου (Verdenius 1958: 205); конъектуру Хакфорта <ή> он считает излишней. Впрочем, и без добавления Хакфорта μετὰ φρονήσεως тесно примыкает к «подлинной добродетели», которая оказывается невозможна без разумеия (Reynen 1968: 56). Отсюда противопоставление: μετὰ φρονήσεως — χωριζόμενα φρονήσεως, подчеркнутое при помощи частиц μὲν (b1) — δέ (b6)<sup>17</sup>. В первом случае разумеие представляет собой цель обмена; во втором никак в нем не учитывается.

<sup>15</sup> По мнению большинства комментаторов, χωριζόμενα καὶ ἀλλαττόμενα относятся именно к упомянутому в a7–8.

<sup>16</sup> Bluck 1952: 5, n. 2: «I take it that πάντα... ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα means 'the buying and selling of everything', and that χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων means 'the not relating them to wisdom and the exchanging of them one for another'... These are the subjects. The predicates are τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία... κτλ. and σκιαγραφία τις ἢ respectively. Thus the structure of the two clauses is the same, except that in the second ἡ τοιαύτη ἀρετὴ is added in apposition to the subject, probably in order to make clear the meaning of σκιαγραφία». В качестве примера подобного употребления причастия он приводит Eur. Iph. Aul. 988–9: ὄρνις γένοιτ' ἄν... θανοῦσ' ἐμὴ παῖς. Больше примеров см. Kühner, Gerth 1955: 78, Anm. 1. Вместе с Блаком читает Verdenius 1958: 205. Если понимать ἡ τοιαύτη ἀρετὴ так, как предлагает Блак, то нет необходимости видеть здесь анаколуп вместе с Лорье, который считает, что субъект высказывания меняется во второй части противопоставления (Loriaux 1981: 106).

<sup>17</sup> Что касается чтения Арчера-Хинда (ἀρετὴ ἢ), то Блак находит его «соблазнительным», но отмечает, что «συλλήβδην normally indicates a summing-up in a single word or phrase, not in a clause» (Bluck 1955: 156). Гуч не согласен с тем, что μετὰ φρονήσεως относится к μετὰ τούτου, и переводит так: «after buying and selling for wisdom there will be courage and self-control and justice and in short true virtue, in company with wisdom». Это дает ему возможность включить разумеие в список добродетелей. Так же, как Гуч, читает Д. Гэллоп (Gallop 1975: 16).

С учетом сказанного, что же сообщается об отношении добродетели и разума? Мы понимаем это следующим образом. Правильный обмен состоит в том, чтобы отдавать наслаждения в обмен на разумение и приобретать огорчения вместе с «правильной монетой» разума. Когда все действия направлены на стяжание разума — это и есть добродетель. Добродетель при таком чтении оказывается зависима от разума, однако не тождественна с ним. В терминах метафоры, подлинная ἀρετή соотносится с процессом обмена X на Y, где X = удовольствия, страхи, огорчения, а Y = разумение. Добавим, что у Платона ἀρετή регулярно ассоциируется именно с выполнением определенной функции (Ast 1835: 273)<sup>18</sup>, в данном случае — стремлением к мудрости.

Ошибочное отождествление мудрости и добродетели связано с тем, что в а6 речь идет об обмене на ἀρετή, а в а10 об обмене на φρόνησις: «This must imply an identification, Socratic rather than Platonic, of intelligence and virtue» (Hackforth 1955: 193). Но напомним, что речь о двух разных обменах с разными целями. Попытаемся пояснить это на примере σωφροσύνη (68ε–69α). Обыватель «обменивает» наслаждения на добродетель, воздерживаясь от них (κρατεῖν ἡδονῶν = σωφροσύνη). Но монета оказывается фальшивой. Вместо того, чтобы стать добродетельным, он приобретает другие наслаждения (τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀρχεσθαι = ἀκολασία). Например, воздерживаясь от вина и определенной пищи, он наслаждается хорошим самочувствием. В этой сделке добродетель *кажется* целью обмена (πρὸς ἀρετήν), но *действительной* целью являются удовольствия (πρὸς ἡδονάς; ср. πάντα... ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ κτλ.). Теперь рассмотрим правильный обмен. Добродетель *не является ego целью*, целью является разумение. Мы платим за него в этой жизни (отдавая удоволь-

<sup>18</sup> См., напр., R. 353c, где речь идет об ἀρετῇ глаз и ушей, без которой они не могут выполнять свое дело, и особ. Ap. 18a: δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τἀληθῆ λέγειν; Men. 77b: ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι.

ствия и приобретая страдания), но полностью в права владения вступим лишь после смерти. Добродетелью оказывается *само вовлечение* в этот обмен. Поэтому мы не согласны с Хакфортом, который считает, что Платон здесь колеблется между пониманием разума как добродетели и как средства достижения добродетели<sup>19</sup>.

Тождество добродетели и разума в этом отрывке защищал и Люс: «this familiar Socratic doctrine underlies the elaborate metaphor of our sentence». С его точки зрения, разница между подлинной и поддельной добродетелью — это разница между двумя видами торговли: бартером, с одной стороны, и куплей-продажей при посредстве денег, с другой. Простаки просто меняют товары на товары; точно так же обыватели меняют радости на радости и т.п. и думают, что это и есть добродетель. Философ же практикует более цивилизованную форму обмена, используя подлинную монету разума. Он отдает наслаждения в обмен на разумение, а потом меняет последнее на более чистые и подлинные наслаждения. Нам не очень ясно, почему Люс говорит тем не менее о тождестве добродетели и разума: похоже, он все же скорее отождествляет ее с правильным методом обмена<sup>20</sup>, а не со средством этого обмена. В любом случае, говорить, что добродетель существует *in terms of wisdom* — совсем не то же, что утверждать их тождество.

Мы не будем вдаваться в детали чтения Люса, тем более что оно было подвергнуто справедливой критике Блака. Блак замеча-

---

<sup>19</sup> Это смутило и Гуча. По его словам, экономическая метафора, похоже, отождествляет разумение и добродетель: обмен совершается с целью получения ἀρετή (a7), но в то же время, «все» должно обмениваться на φρόνησις (a10), который, похоже, обладает не только инструментальной, но и самостоятельной ценностью — так может быть, это одно и то же? (Gooch 1974). Хотя далее он преодолевает полное отождествление, он все же говорит о *частичном* тождестве добродетели и разума. См. выше прим. 17.

<sup>20</sup> Luce 1944: 62: «The difference between true and counterfeit virtue is illustrated by the difference between two common methods of trading». Ibid.: «Philosopher... uses the one true currency, namely wisdom. It is only in terms of wisdom that true virtue exists in truth and reality».

ет, что если Платон хочет указать на два этапа обмена (согласно чтению Люса: (i) καὶ τούτου μὲν πάντα <ἀλλασσόμενα> (ii) καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ λιπρασκόμενα<sup>21</sup>), то крайне неестественно уместать их в одну часть противопоставления, вводимого μὲν (Bluck 1952). Кроме того, если в этом месте противопоставляются «бартер» и «денежный обмен», то упоминание о подлинности одной из монет оказывается совершенно неуместным. Наконец, нам сложно принять такое чтение потому, что «чистые» удовольствия, о которых говорит Люс, появляются в диалоге намного позже (114e4 и с7). В самой же «апологии» мы читаем, что попытки познания не вызывают у «подлинных философов» ничего, кроме разочарования: тело постоянно вмешивается в исследование, отвлекает и приводит в волнение душу (66b–67a). Подлинные удовольствия оказываются возможны лишь после того, как в первых трех аргументах установлен подходящий для души объект исследования, с которым она может «соприкоснуться» (79d). Но на этом этапе меняется и определение φρόνησις, который оказывается, помимо прочего, вполне достижимым для души даже и при жизни в теле<sup>22</sup>.

Предлагаемое нами чтение, помимо прочего, устанавливает равновесие между двумя метафорами пассажа, экономической и религиозной. Вторая метафора в целом проще для перевода, хотя и здесь есть некоторые сложности.

Прежде всего, затруднения комментаторов вызывало τὸ δ' ἀληθὲς в b8. Это выражение можно рассматривать либо как *po-minativus* (так, например, Burnet 1911: 69), либо как наречный *acusativus* (Wytttenbach 1825: 175). В первом случае можно поставить запятую после πάντων в с1, как делают издатели до Бёрнета (так читает Маркиш 1993). В этом случае «подлинное» — это κάθαρ-

<sup>21</sup> Люс переводит: «When all these [pleasures etc. — O.A.] are exchanged for wisdom and are bought and sold through the medium of wisdom they constitute real courage and temperance and justice and in a word true virtue etc.»

<sup>22</sup> Этому посвящен наш доклад «How Plato Saved Pleasures for Philosophy» в рамках XI Symposium Platonicum: Plato's Phaedo (г. Бразилиа, июль 2016 г.). Текст статьи в работе.

σις τις, а ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις относятся к καθαρμός. Это имеет смысл в том случае, если мы понимаем κάθαρσις как процесс, а καθαρμός как результат, как делает, например, Геддес (Geddes 1885: 37).

Но Люс убедительно показывает, что такой перевод неверен: в техническом смысле καθαρμός употребляется как первый этап мистерий, в более же общем смысле означает средство очищения. Поэтому следует говорить, скорее, о цели и способе достижения цели (Luce 1944: 62). Поэтому он принимает пунктуацию Бёрнета, который — в отличие от предыдущих издателей — не ставит запятую после πάντων в с1, зато ставит ее после ἀνδρεία (так же в оксфордском издании). Тем самым он верно соединяет ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία со словом κάθαρσις, противопоставляя им φρόνησις как καθαρμός (как поясняет Люс, «αὐτὴ is clearly emphatic»).

С такой пунктуацией можно понять ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία как объяснение предшествующего τὸ δ' ἀληθές (как, видимо, понимает Бёрнет, переводя «'the real thing', of which the σκιαγραφία gives a deceptive appearance»). Райнен справедливо возражает, что в этом случае 'thing' Бернета должно относиться к добродетели; но если такое значение приложить к упомянутому выше οὐδὲν... ἀληθές, с которым оно явно противопоставляется, то получается бессмыслица: «Eine solche Tugend hat überhaupt keine wirkliche Tugend» (Reynen 1968: 57). Поэтому вместе с Виттенбахом, Райненом, Вердениусом (Verdenius 1958: 206) и Лорье (Logiaux 1981: 106) мы толкуем τὸ δ' ἀληθές адвербиально, понимая ἢ κάθαρσις τις как предикат, а ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία как субъект.

Таким образом, религиозная метафора подчеркивает инструментальное значение разумения как очистительного ритуала, благодаря которому становится подлинным само очищение. В отличие от Люса, впрочем, мы понимаем κάθαρσις не столько как *consummated purification* (т.е. как состояние или результат), сколько как процесс очищения как таковой. Это соответствует опре-

делению κάθαρσις, данному ранее в диалоге через ряд инфинитивов (67с5-d2: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει... τὸ χωρίζειν... καὶ ἐθίσει... καὶ οἰκεῖν κτλ.). При таком чтении никакого противоречия между двумя метафорами нет: в обоих случаях действительность добродетели как процесса (обмена или очищения) обеспечивается разумением как средством.

Остается понять, каким образом φρόνησις может служить *a purificatory rite*, т.е. способом очищения от «всего этого» (удовольствий, страданий, страхов). М. Диксо понимает это так: разумение очищает душу от ложных представлений о приятном, страшном и т.п. Таким образом рождаются подлинные мужество, воздержанность, справедливость, которые, в сущности, представляют собой не что иное, как «измерения мысли»: ἐλιστήμης μὴδὲν εἶναι κρεῖττον (Prt. 357c) (Dixsaut 1991: 83–86). Но, привлекая «Протагора» в этой связи, не попадаем ли мы в ловушку омонимии? Ведь чуть ниже в диалоге это знание характеризуется как μετρητική (357d7), поскольку оно позволяет совершить правильный выбор между великим и незначительным удовольствием и страданием (357b). Именно неумение совершить правильный расчет, или незнание (360b7: ἄγνοια καὶ ἀμαθία), приводит к ошибочным действиям.

Мы видим несколько препятствий для того, чтобы проецировать это понимание φρόνησις на Phd. 69bc. Во-первых, οἱ κόσμοι (68e2) «Федона» обвиняются именно в том, что они слишком хорошо все рассчитали. Т. Ирвин справедливо обращает внимание на разрыв с «Протагором» в этом месте, резюмируя: «The whole method of balancing consequences and comparing pains and pleasures like sums of money should be abandoned for real wisdom, which will reject these calculations» (Irwin 1977: 161)<sup>23</sup>. Во-вторых, ни в «Протагоре», ни в других текстах, где упоминается отождествление зна-

<sup>23</sup> Разумеется, решение вопроса о «разрыве» с «Протагором» зависит от того, приписываем ли мы самому Сократу теорию, там предложенную, — или считаем, что она введена Платоном ad hoc в полемике с теми, кто отождествляет благо и наслаждение.

ния и добродетели (Arist. MM 1182a15–26, EE 1216b2–9; Xen. Mem. 3.9.4–5)<sup>24</sup>, нет речи о том, что φρόνησις требует полного удаления от тела и в силу этого полностью не достижим при жизни. Согласно свидетельству Аристотеля, «никто не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим (παρὰ τὸ βέλτιστον), кроме как по неведению (δι' ἄγνοϊαν)», поскольку «было бы нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания, нечто иное одерживает верх и таскает [его за собою] (περιέλκειν), словно раба (ὡσπερ ἀνδράποδον)» (EN 1145b23–27; ср. Prt. 352bc)<sup>25</sup>. И в «Никомаховой этике», и в «Протагоре» речь идет о том, что знание добра и зла *способно* управлять человеком. Именно поэтому ἀκρασία невозможна.

Мы полагаем, что гораздо ближе к пониманию отношений разумения и добродетели в «Федоне» подошла Р. Уайс (хотя мы и расходимся с ней в деталях). По мнению Уайс, отличительной чертой подлинного философа в «Федоне» является не то, чем он обладает, а то, что он ценит, а именно мудрость: он не φιλοσώματος (68c1), не φιλοχρήματος (68c2) и не φιλότιμος (68c2). Подлинно мужественный и воздержанный человек, стало быть, не обязан быть мудрым — однако он должен быть готов умереть за мудрость (Weiss 1987: 62). Это стремление к разумению, с точки зрения «подлинного философа», и является залогом добродетели<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Обсуждение см. Vlastos 1991: 95–98. Г. Сантас (Santas 1979: 184) привлекает также Grg. 468cd; Men. 77be. Мы оставляем здесь без рассмотрения вопрос о том, можно ли приписывать эту концепцию «историческому» Сократу. На наш взгляд, свидетельство Аристотеля в EN 1145b23–7 похоже на пересказ «Протагора», но мы не готовы здесь на этом настаивать. Свидетельства Ксенофонта стоят особняком, т.к. невозможность ἀκρασία для Сократа у него зависит от ἐγκράτεια; см. Dorion 2006: 101.

<sup>25</sup> Перевод Н.В. Брагинской по изданию: Брагинская et al. 2010.

<sup>26</sup> Впрочем, мы с осторожностью отнесемся к предложению Уайс решить таким образом «парадокс Сократа» (парадокс состоит в том, что Сократ отрицает обладание знанием, однако не отрицает обладания добродетелью, что противоречит его же собственному учению): «Если не мудрость, а любовь к мудрости является необходимым и достаточным условием для добродетели, то Сократ несомненно был, как он сам признается, добродетельным человеком. Сократи-

В заключение предложим свой перевод рассмотренного отрывка.

Боюсь, милый мой Симмий, что неправильным будет такой способ приобретения добродетели: менять наслаждения на наслаждения, горести на горести, страхи на страхи, — большее на меньшее, словно монеты. Но, похоже, есть одна лишь подлинная монета, на которую следует все это обменивать, — разумение. И если все покупается совместно с ним и продается в обмен на него, то это поистине будет и мужеством, и благородием, и справедливостью и, одним словом, подлинной добродетелью, совместно с разумением — неважно, будут ли прибавляться или убавляться и удовольствия, и страхи, и все в этом роде. Если же все это будет обмениваться отдельно от разумения, то как бы не оказалась призрачной такая добродетель, поистине рабская и не несущая в себе ничего здорового и истинного. Поистине же и благородие, и справедливость, и мужество будут очищением от всего этого, причем само разумение окажется, пожалуй, неким очистительным ритуалом.

---

---

ческий парадокс «добродетель — это знание» и парадокс самого Сократа окончательно разрешаются в Phaedo 69а6–с2».



*Источники и литература*

- Брагинская et al. 2010 — Аристотель. Этика / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер, вст. ст. Ф.Х. Кессиди; прим. Н.В. Брагинской, В.В. Библина. М.: АСТ, 2010.
- Маркиш 1993 — Платон. Федон / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. II. М.: Мысль, 1993.
- Archer-Hind 1883 — The *Phaedo* of Plato / Ed. with Introduction, Notes and Appendices by R.D. Archer-Hind. London: Macmillan and Co., 1883.
- Ast 1835 — *Astius F. Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*. Vol. I. Lipsiae: in libraria Weidmannia, 1835.
- Bluck 1952 — *Bluck R.S.* Plato, “*Phaedo*” 69a–b // *The Classical Review* (New Series) 2.1 (1952). P. 4–6.
- Bluck 1955 — *Plato’s Phaedo* / A Translation with Introduction, Notes, and Appendices by R.S. Bluck. London: Routledge & Paul, 1955.
- Bostock 1986 — *Bostock D.* *Plato’s Phaedo*. Oxford University Press, 1986.
- Burger 1984 — *Burger R.* *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Burnet 1911 — *Plato’s Phaedo* / Edited with Introduction and Notes by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Dixsaut 1991 — *Dixsaut M.* *Platon. Phédon*. Paris: Flammarion, 1991.
- Dorion 2006 — *Dorion L.-A.* *Xenophon’s Socrates // A companion to Socrates* / Edited by S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006. P. 93–109.
- Dorter 1982 — *Dorter K.* *Plato’s Phaedo: An Interpretation*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1982.
- Duke et al. 1995 — *Platonis Opera / Recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt* E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan. Tomus I: *Tetralogias I–II continens*. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1995.
- Festugière 1973 — *Festugière A.ĵ.* *Les trois «protreptiques» de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: J. Vrin, 1973.
- Gallop 1975 — *Plato. Phaedo* / Edited with an Introduction and Notes by D. Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Geddes 1885 — *Geddes W.D.* *The Phaedo of Plato* / Edited with an Introduction and Notes by W.D. Geddes. London: Macmillan, 1885<sup>2</sup>.
- Gooch 1974 — *Gooch P.W.* *Relation Between Wisdom and Virtue in Phaedo* 69a6–c3 // *Journal of the History of Philosophy*. 12.2 (1974). P. 153–159.

- Hackforth 1955 — Plato's *Phaedo* / Translated, with Introduction and Commentary, by R. Hackforth. Cambridge University Press, 1955.
- Irwin 1977 — *Irwin T.* Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues. Oxford University Press, 1977.
- Jachmann 1942 — *Jachmann G.* Der Platontext. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1942.
- Kühner, Gerth 1955 — *Kühner R., Gerth B.* Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter teil: Satzlehre. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1955.
- Loriaux 1981 — *Loriaux R.* Le «Phédon» de Platon : Commentaire et traduction. Vol. I: 57a–84b. Namur, 1981 [= 1969<sup>1</sup>].
- Luce 1944 — *Luce J.* Discussion of "Phaedo" 69a6–c21 // The Classical Quaterly 38 (1944). P. 60–64.
- Reynen 1968 — *Reynen H.* Phaidoninterpretationen // Hermes 96 (1968). S. 41–60.
- Robin 1926 — Platon. Oeuvres complètes. Tome 4.1 : Phédon / Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- Rowe 1993 — Plato. *Phaedo* / Edited by C.J. Rowe. Cambridge UP, 1993.
- Santas 1979 — *Santas G.X.* Socrates. London; New York: Routledge, 1979.
- Verdenius 1958 — *Verdenius W.J.* Notes on Plato's Phaedo // Mnemosyne 11 (1958). P. 193–243.
- Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Weiss 1987 — *Weiss R.* The Right Exchange: Phaedo 69a6–c3 // Ancient Philosophy 7 (1987). P. 57–66.
- Wytttenbach 1825 — *Wytttenbachius D.* Platonis Phaedo: Explanatus et Emendatus. Lipsiae: Hartmann, 1825.