

## 1. СОКРАТ\*

Грегори Властос

Все мы прекрасно знаем: до нас не дошло ни единой фразы Сократа в том виде, как она была им произнесена. Разумно ли полагать, что, несмотря на это, мы можем знать об образе мыслей и учении Сократа достаточно, чтобы всерьез говорить о его философии? Каждому поколению исследователей, работающих над текстами Платона, приходится прежде всего отвечать на этот вопрос. В самом начале моих собственных исследований, касающихся Платона, мне посчастливилось почитать всецело приемлемый для меня ответ — данный в 1924 г. сэром У. Дейвидом Россом во введении к его изданию *Метафизики* Аристотеля и чрезвычайно удачно сформулированный вновь в докладе о «сократовском вопросе», с которым он выступил как председатель Classical Association в 1932 г. Уже более пятидесяти лет я отдам дань признательности У. Д. Россу за этот ответ, и расхождения между нами несколько не умаляют мою признательность. Добросовестные исследования естественно влекут за собой разногласия, преодолеваемые в процессе обсуждения.

### ИСТОЧНИКИ

Немалую часть своего доклада Росс посвящает *Облакам* Аристофана как источнику сведений об учении Сократа. Я постараюсь быть гораздо более кратким. В этой комедии «Сократ» — «философ природы», которого псевдоученость довела до того, что он отрицает существование всеми признаваемых божеств (стихи 367, 381) и поклоняется (255) новым богам, самым лучшим местом древних (365); он зарабатывает на жизнь сочинительным ремеслом — учит и достойному, и недостойному, смотря по желанию клиента (882—885). Все это знакомит нас с высокохудожественным образом Сократа из комедии Аристофана, но не с самим Сократом. Правда, читая комедию, мы

\* Эта глава представляет собой перевод статьи, впервые опубликованной в *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, 1988, 89—111.

понимаем, что молло послужить пищей для подозрений, которые четверть века спустя привели к осуждению Сократа. Если бы мы приняли на веру версию Аристофана, мы тоже сочли бы Сократа виновным по трем пунктам выдвинутого против него обвинения: «не признает богов, признаваемых государством», «вводит новые божества», «развращает молодежь» (см. Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе* I, 1, 1). Я сказал: «Если бы мы приняли на веру». Но разве это обязательно? Перечисленные негативные черты характеризуют отрицательного героя комедии V в. до н. э. — произведение, принадлежащего к литературному жанру, вполне допускающему грубое искажение действительности ради комического эффекта. Есть ли у нас основания принимать их на веру? Может ли присутствие какой-либо черты в комедийном образе Сократа говорить о ее *подлинности* или хотя бы о *намерении автора заставить нас ему поверить*? Кроме того, эти три черты никак не подкрепляют сомнительное утверждение, будто ко времени постановки *Облаков* (423 г. до н. э.) Сократ, которому тогда минуло сорок шесть лет, был поглощен физическими и космологическими умозрениями. Итак, минимая склонность Сократа к исследованию природы должна быть отнесена на счет художественного воображения комедиографа. И у нас тем больше причин отвергнуть ее реальность, что три наших самых авторитетных свидетеля — Ксенофонт (*Воспоминания* I, 1, 1; IV, 7, 2-8), Платон (*Апология Сократа*, 19 c-d) и Аристотель (*Метафизика* A, 6, 987 b 1; M, 4, 1078 b 17) — эту склонность отрицают. К ним мы теперь и обратимся.

Несмотря на многие совпадения, среди которых и только что мною отмеченное, Ксенофонт и Платон обнаруживают некоторое расхождение во мнениях. Больше всего они расходятся, когда передают ответ Сократа своим обвинителям на суде. Вот начало его защиты в *Апологии Сократа*, написанной Ксенофонтом:

«А я, афиняне, прежде всего, удивляюсь тому, на каком основании Мелет утверждает, будто я не признаю богов, признаваемых государством: что я приношу жертвы в общие праздники и на народных алтарях, это выдали все, бывавшие там в то время, да и сам Мелет мог бы видеть, если бы хотел» (11)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Пер. С. И. Соболевского.

Официальная констатация стропого соблюдения им общепринятого культа была лучшим свидетельством, какое мог представить Сократ, чтобы снять с себя обвинение. Платоновский Сократ, конечно, не отказывался вообще от всякого жертвоприношения и всякой молитвы к богам: мы узнаём это из последних строк *Федона*, где Сократ говорит, что должен Асклепию петуха, и из речи Алкивиада в *Пире*, в которой упоминается о том, что Сократ молился восходящему солнцу. Но из *Апологии* Платона мы бы этого не узнали. Здесь Сократ приводит одно-единственное доказательство своего благочестия — свое повиновение богу, который остается неизванным: он прожил жизнь, говорит он, в крайней бедности, потому что отдал себя служению «богу» (23 c); его «поставил сам бог», повелевший ему «жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других» (28 e)<sup>1</sup>; он был «даром, полученным городом от бога» (30 e). Но нигде Сократ не говорит, что этот бог — бог государства.

Таким образом, если у Ксенофонта Сократ, чтобы засвидетельствовать свое благочестие, ссылается лишь на жертвоприношения и нигде не упоминает о своей философской деятельности, то у Платона все наоборот. Кому из них двоих мы должны верить? Нам недостает третьего источника, чтобы разрешить это противоречие. Однако мы можем опереться на исторические факты. Нам известно, что Сократа признал виновным, большинством голосов, суд присяжных, состоящий из рядовых афинян. Если бы его благочестие было таким, как изображает Ксенофонт, в глазах судей оно характеризовало бы его с лучшей стороны. Никакие присяжные из граждан, выбранных по жребию, граждан, показавших себя в данном случае твердо приверженными традиции, не признали бы его виновным. Можно даже сказать, что его никогда и не подвергли бы судебному преследованию. Кто посмел бы предъявить обвинение в *неблагочестивости* тому, кто, «как всем было известно» (*Воспоминания* I, 2, 64), почитал богов государства — согласно портрету, нарисованному Ксенофонтом? Апологетическое рвение Ксенофонта чрезмерно; превращая Сократа в существо не только безвинное, но и безобидное, защитительная речь сама себя уничтожает. И это заставляет нас пролить всего, что в сократических сочинениях Ксенофонта явно

<sup>1</sup> Пер. М. С. Соловьева.

служит развиваемой им апологии. Далее, ничто не указывает на близкое знакомство Ксенофонта и Сократа, тогда как Платон, очевидно, был связан с Сократом самыми тесными дружественными узами, когда-либо связывавшими ученика с любимым учителем. Наконец, мы должны признать во внимании, что Платон трактует поставленные Сократом философские проблемы с пунктуальностью философа, тогда как Ксенофонт открывает нам не более того, что можно ожидать от талантливого писателя. В итоге мы не можем не согласиться с Россом: сведения о Сократе следует черпать, прежде всего, у Платона (как мы увидим, они вполне подтверждаются Аристотелем). Однако это не повод для того, чтобы целиком отвергать свидетельства Ксенофонта: когда последнее согласуется со свидетельством Платона, подтверждение имеет тем большую ценность, что исходит от свидетеля, который решительно противоречит Платону в других отношениях.

## ДВА СОКРАТА

Тот, кто ищет Сократа в платоновских диалогах, встречается на самом деле с двумя Сократами. В диалогах, о которых можно утверждать, что они были написаны в начальный и средний периоды литературного творчества Платона (их около двадцати четырех), имя Сократ носит два весьма разнанихся между собой философа. Человек остается тем же самым: некрасивым, беззастенчивым, смешным, назойливым, бесконечно говорливым — это всегда один и тот же неутомимый мыслитель, подчиняющий себе всех собеседников силой своей личности и своей духовной энергией. Сократ философствует беспрепятственно, но является собой в этих двух группах диалогов двух настолько разных философов, что они не могли бы долго сосуществовать в одной голове, разве что в голове шизофреника. Исходя из такой двойственности, я буду насыщать каждую из двух ветвей этой схемы всеми элементами, какие только сумею найти; я покажу, что две философии, приписываемые Сократу в двух группах диалогов, противоположны друг другу по десяти важнейшим пунктам. Во избежание путаницы мне потребуются раздельное обозначение для Сократа из каждой группы диалогов. Личность из первой группы я буду называть «Сократ<sub>1</sub>» (сокращенно S<sub>1</sub>), из второй — «Сократ<sub>2</sub>» (S<sub>2</sub>). Итак, я рассматриваю десять пунктов разительной противополо-

ложности между S<sub>1</sub> и S<sub>2</sub>. Всякий раз я устанавливаю одну черту S<sub>1</sub>, ярко проявляющуюся в ранних диалогах, но опровергаемую в средних, тогда как противоречащая ей черта S<sub>2</sub>, значимая лишь в средних диалогах, опровергается в первой группе диалогов.

### Область философской рефлексии

Философия S<sub>1</sub> относится исключительно к нравственной философии. У S<sub>1</sub> есть свое мнение о многих вещах. Но исследует он единственно только этические положения.

Философия S<sub>2</sub> — это нравственная философия, но S<sub>2</sub> занимается также онтологией, метафизикой, эпистемологией, философией науки, философией языка, философией религии и искусства и политической философией. Его интересы охватывают весь спектр философии как науки.

В истории западной мысли ни у кого из философов не было более широкой области рефлексии, чем у S<sub>2</sub>, и более узкой, чем у S<sub>1</sub>.

### Научные интересы

До диалога *Горгий* включительно S<sub>1</sub> не высказывает никакого интереса к математической науке и никакой осведомленности в этой сфере.

S<sub>2</sub> — превосходный математик, рассматривающий математику как путь к философии. План занятий, который он предписывает будущим философам в VII книге *Горгия*, целиком основан на математике: с двадцати до тридцати лет (*Горгийство*, 537 b-c) они изучают только теорию чисел, геометрию, астрономию и теорию музыки.

Во всей истории западной мысли ни одна философия не формировалась в большем отдалении от математики, чем философия S<sub>1</sub>, и ни один философ не стремился более тесно связать философию с математикой, чем S<sub>2</sub>.

### Занятия философией

Миссия S<sub>1</sub> — в том, чтобы «жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других» (*Апология*, 28 e). «Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, — с молодым и ста-

рым, с чужеземцами и с вами», — говорит он афинянам (там же, 29 d–30 a). Он убежден, что «жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека» (там же, 98 a)<sup>1</sup>.

S<sub>2</sub> полагает, что совершенное общество предоставит право задумываться и рассуждать о благе и эле только избранным людям, исключительно одаренным и получившим строгое воспитание; притом же они будут допущены к отвлеченным рассуждениям лишь после того, как завершат изучение математических дисциплин (*Государство* VI, 537 e–539 d). «Идеальное государство» (IV, 428 e), изображаемое S<sub>2</sub>, следовательно, было бы на взгляд S<sub>1</sub> крайне несовершенным: оно обречено бы подавляющее большинство граждан на жизнь, которая, как он считает, «не есть жизнь для человека».

Во всей истории западной мысли ни одна философия не предназначалась для более широкого распространения в народе, чем философия S<sub>1</sub>, ни одна не была более элитарной, чем философия S<sub>2</sub>.

### Метафизическая теория души

У S<sub>1</sub> такая теория отсутствует. Для него душа — это эмпирическое «я», субъект познавательной способности и нравственно-го опыта, «я» в выражениях «я думаю», «я предпочитаю», «я действую». Он говорит о душе как о «том, к чему относятся справедливость и несправедливость» (*Критикон*, 47 e–48 a)<sup>2</sup>, но не обсуждает ни проблему состава (материальна она или нематериальна?), ни проблеме конечной участи этой бесценной сущности (смертна она или бессмертна?). В *Критиконе* (54 b–c) S<sub>1</sub> обнаруживает свою веру в бессмертие души, в *Горизис* (523 a ст.) он заявляет о ней во всеуслышание. Но он нигде не пытается ее обосновать.

Напротив, именно такую веру постоянно обосновывает S<sub>2</sub>. Он выстраивает в *Федоне* целый ряд аргументов в пользу бессмертия души, прибавляет к ним один довод в X книге *Государства* (608 d ст.) и еще один — совершенно новый — в *Федре* (245 c–e). Цель этой аргументации — не просто доказать существо истинности традиционного верования в посмертную жизнь души, а обоснование гораздо более сильного догмата: о суще-

ствовании души до рождения человека. Этот догмат повлек за собой самую смелую эпистемологическую концепцию из всех когда-либо выдвинутых в западной философии — теорию «припоминания»: к какому бы предмету познания ни подступал человек в течение своей жизни и кто бы он ни был, душа его обладала знанием об этом предмете еще до его рождения (*Менон*, 81 c).

### Метафизическая теория идей

Хотя S<sub>1</sub> и говорит об идеях<sup>1</sup>, однако у него нет теории идей. Он спрашивает: «Что есть идея *благочестия*? Что есть идея *нравственности*?», но никогда не ставит вопроса: «Что есть идея *нравственности*?» Что это такое? свидетельствует об этическом исследовании — о поиске определения той или иной идеи, — но не о метафизическом исследовании природы идеи как таковой. Он часто затрудняется изъяснить сущность тех идей, о которых размышляет. Но у него нет ни малейшего сомнения в их существовании — заметим, так же как и других участников диалогов: никто не оспаривает существование идей. Да и о чем тут спорить? Ведь S<sub>1</sub> говорит об идеях, которые существуют только в своих воплощениях — воздержанность находитися «в» (*рагсін*, *esin*) воздержном человеке (*Хармид*, 158 e–159 a)<sup>2</sup>, благочестие «в любом деле тождественно самому себе» (*Евтифрон*, 5 d)<sup>3</sup>, мужество «тождественно самому во всех», кто мужественен (*Лахет*, 191 e), — а никак не «обособленно» от этих воплощений.

Для S<sub>2</sub>, наоборот, существование идей — «предположение» (*Федон*, 100 b), отличающее «философов» от «толпы». В чем состоит доктрина, разделяющая их по такому принципу? Мы узнаём это, когда S<sub>2</sub> описывает всю совокупность свойств, какими обладают все без исключения идеи и только лишь идеи, определяя таким образом особый тип реальности, который чужд идее Петра, Павла или Якова:

1. В оригинале — *Фогнес*. Французское *foгне*, передающее греческие термины *eidos* и *idea* у Платона, мы, следуя традиции, переводим в основном как «идея» и «эйдос». Когда *foгне* передает эти же термины у Аристотеля (а также термины *погнрхе*), оно переводится нами главным образом как «форма».

2. В переводе С. Я. Шейнман-Топштейн *sōrhtōgnē* — «расудительность».

3. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

1. Цитаты даны в переводе М. С. Соловьева.

2. Пер. М. С. Соловьева.

- они недоступны для чувств (*Федон*, 65 d);
- они абсолютно неизменны (76 d–e);
- они совершенно нематериальны (79 a–c);
- они «существуют сами по себе» или, что то же самое, «существуют обособленно»: они могли бы существовать и существовали бы, даже если бы не существовало ничего другого, но если бы их не было, ничто другое не могло бы существовать;
- наконец, они божественны, или, вернее, в них — основание божественной природы самих богов.

Поскольку философ жил в этом таинственном «ином мире», он с ностальгией вспоминает о нем как о потерянном рае и страстно желает туда вернуться (*Федон*, 66 e–67 b). Однако даже таков, каков он ныне, — изгнанный, заключенный в темницу, томлящийся в животном теле, он не отлучен от этого мира: ему дано общаться с ним через то сочетание мистического и познавательного опыта, которое S<sub>2</sub> называет «припоминанием».

#### Религиозный аспект

Под «мистицизмом» мы здесь понимаем «убеждение в возможности слияния с божественной природой». S<sub>2</sub> никогда прямо не утверждает, что философ способен достичь слияния с божественной природой идеи. Он довольствуется сильными метафорами питания и порождения, говоря о видении идеи как о вкушении душою пищи, которая делает ее бессмертной, или как о соитии, предшествующем порождению: «Соединившись с подлинный бытием, он [философ] породит ум и истину» (*Лисидрство* VI, 400 b); такие бранные создания, как мы, в созерцании идеи могут творчески соединиться с вечным началом через знание и любовь.

Связь S<sub>1</sub> с божественным миром сууфо практическая — не мистическая, а моральная. Его боги — сверхъестественные существа греческой религии, с одной только разницей: такими были бы боги государства, если бы они морально преобразились и стали непоколебимо справедливыми, совершенно благодетельными, способными творить одно лишь добро, никогда не причиняя зла, как бы их к тому ни побуждали. Это можно вывести из следующих положений учения S<sub>1</sub>: так как (I) боги

бесконечно более мудры, чем люди (*Анаксиа*, 23 a–b), и так как (II) мудрость и добродетель взаимосвязанны (*Протагор*, 32d e сл.), то (III) божественная благодетельность, от которой исходит всякое наше благо (*Евтифрон*, 15 a), не уступает благодетельности хорошего человека; коль скоро последний может творить только добро и никогда не причиняет зла (*Лисидрство* I, 335 a–d; *Критон*, 49 c), то же относится и к божеству. Убежденный, что именно такова природа его бога, Сократ из неких сверхъестественных знаков заключает, что бог этот велит ему делать для афинян то, чего он не мог бы делать по собственному почину, — заставлять каждого из них заботиться душе всего о своей душе. Благочестие Сократа выражается в неукоснительном исполнении божественного повеления. Он остается верен богу до самой смерти. Но его связь с богом — связь отдаленная. Нет ни малейшего намека на экстатическое единение с богом или хотя бы лишь на подражание богу.

#### Политическая теория

Во всей классической древности не найти более смелого и более скрупулезно разработанного плана преобразования общества, чем проект S<sub>2</sub>. Этот проект предполагает структурное изменение всех общественных институтов — не только государственного правления, но и семьи, экономики, военной службы, воспитания детей, искусства, религии; он требует, чтобы всякая деятельность внутри полиса была подчинена разуму его элиты. S<sub>2</sub> беспощадно высмеивает афинскую демократию (*Лисидрство* VIII, 557 b–558 c). Сократ обвиняет ее в том, что она стирает различия между людьми по степени их достоинства и заслуг и совершенно извращает представления о моральных ценностях: «наглость назовут благовоспитанностью, разнузданность — свободой, рассточительство — великодушием, бестыдство — мужеством» (*Лисидрство* VIII, 560 e–561 a). Причисляя демократию к вырожденным видам государственного устройства, S<sub>2</sub> не сомневается, что она ниже двух типов правления, которые противопоставлялись ей в ту эпоху, — тирократии и олигархии, и полагает, что ее можно предпочесть лишь незаконной тирании.

Эту теорию, да и вообще какую-либо последовательную теорию о государстве бесполезно искать в первых диалогах Платона. Далекий от того, чтобы осуждать афинские законы, S<sub>1</sub> за-

являет о своей неизменной приверженности этим законам, которые, по его словам, он предпочитает законам всех других государств, «эллинских или варварских» (*Критик*, 52 с–53 а). Однако Сократ никогда не приводит своих доводов. Гражданское повиновение он уподобляет сыновнему послушанию (*Критик*, 50 с–51 а), но в то же время сравнивает его с обязательством соблюдать установленные правила, которое берут на себя члены добровольного сообщества (*Критик*, 52 в–53 а); Сократ, видимо, не замечает расхождения между семейной и договорной моделью послушания. Он отнюдь не вменяет себе в обязанность участвовать в законодательной деятельности, в обсуждении и принятии государственных решений. Ему, по-хоже, не приходит в голову, что он в особом долгу перед своим городом, который поощряет свободу слова, позволяя ему годами, до самой смерти, досаждал согражданам. Подобной свободой он не пользовался бы так долго в Спарте, городе «хорошим законодательством», и в «современном» государстве S<sub>2</sub>.

### Психология нравственности

Согласно S<sub>1</sub>, полновластный ум поверяет побуждения к действию; нравственную вину можно объяснить лишь незнанием блага. Такая позиция категорически отвергается S<sub>2</sub> с его трехчастным делением ψυχή, в соответствии с которым страсть и влечение могут быть автономными движителями и сами по себе способны предопределять, возобладает ли в человеке разум или нет. Отсюда вытекает новое представление о мотивации добродетельных поступков и о природе самой добродетели. Так, мужество, которое для S<sub>1</sub> было следствием знания, отвагой разумной души, определяется у S<sub>2</sub> как следствие эмоции, как отвага души, охваченной страстью.

Эти противоположные психологические постулаты диктуют противоположные стратегии нравственного воспитания. Если верны постулаты S<sub>1</sub>, то, чтобы люди стали добродетельными, достаточно было бы разъяснить им, что, покоряясь порочным инстинктам, они действуют в ущерб собственному благополучию. Если верны постулаты S<sub>2</sub>, тогда понимание будет тщетным, пока его не поддержат эмоции. Поэтому S<sub>2</sub> ставит перед обществом особую цель, не входящую в программу S<sub>1</sub>: ранняя подготовка ψυχή путем мусического воспитания

ния (μουσικὴ παιδεία), контролируемого государством. Подлинная S<sub>2</sub> управляемый философами, способен обеспечить такое воспитание; Сократ же ничем не мог бы тут помочь, вообразите хоть тысячу Сократов, перехватывающих афинян, чтобы принудить их расстаться с иллюзиями в отношении своих знаний.

### Моральное знание

S<sub>2</sub> облегает философов абсолютной властью, с тем чтобы они направляли поступки и формировали наклонности граждан идеального государства; власть эта основывается на их способности достичь достоверного знания блага (*Государство* VI, 500 d; ср. VII, 540 а). В противоположность S<sub>2</sub>, S<sub>1</sub> не верит в такую способность философов. Он убеждает всех, что не владеет абсолютно никаким моральным знанием. Но почему? Если он считает, что знание «есть» добродетель, как может он отрицать, что обладает каким-то знанием, удостоверяя вместе с тем, что добродетель его безупречна? Теоретически этот парадокс остается неразрешенным. Однако Сократ в том самом диалоге, где он со всей категоричностью утверждает о своем незнании, подкашивает нам разгалку: Он говорит: «Я... ничего не сознаю себя мудрым» (*Апология*, 21 в) после того, как признал (20 d–e), что не обладает «сверхчеловеческой мудростью», на которую притязают другие, — «человеческой мудрости» Сократ в себе не отрицает.

### Метод философского исследования

Метод, применяемый S<sub>1</sub> для исследования моральной истины, столь характерен для него, что в конце концов стал носить его имя: это «сократический» ελεγκτός<sup>1</sup>. Для Сократа последнее средство разрешить спор о нравственных понятиях — дискуссия между двумя людьми в виде диалога. Оспариваемый тезис непременно должен быть личным убеждением собеседника, тезис считается опровергнутым, только если выявляется, что он противоречит другим убеждениям, истинность которых признается самим собеседником. Для выявления проти-

1. *Ελεγκτός* — «разбор», «испытание», «рассмотрение», «опровержение» (*φύσις*).

ворения S<sub>1</sub> использует две формы умозаключения: (1) силлогистическую и (2) эпалогическую<sup>1</sup>. К отрицанию тезиса собеседника приходят, либо (1) показывая, что такое отрицание с необходимостью следует из других его убеждений, либо (2) выводя отрицание тезиса по аналогии из положений, которые сопряжены с этими убеждениями. В обоих случаях цель умозаключения — указать собеседникам на то, что их же собственные убеждения приводят их к отрицанию своего ошибочного тезиса. Чтобы обеспечить эффективность этого метода. Сократ в ходе еленхос должен постоянно задавать вопросы. Его признание в неведении как нельзя лучше соответствует этой роли.

Так как S<sub>1</sub> ни в коей мере не эпистемолог, он не в состоянии проанализировать свой метод и обозначить постулаты, базирясь на которых вполне можно рассчитывать добиться до истины. А поскольку несомненно, что он надеется обрести именно истину, его метод исследования можно назвать «поискком всплыву»; S<sub>1</sub> подтверждает собеседника испытанием, сам не будучи ни испытан, ни оправдан в своих действиях. Этот метод используется Сократом потому, что он «работает», хотя и не дает ответа на все его вопросы, даже на большинство из них: слишком часто, увы, итогом изысканий оказывается апория. Но не всегда. Иногда Сократ добивается опутимых результатов и открывает чрезвычайно важную моральную истину, неспровергающую прежние постулаты. Он доказывает, например, что нравственная добродетель не может быть тем, чем она была со времен Гомера, — атрибутом, связываемым только с одним классом общества и только о одним полом, — что она должна быть общечеловеческим достоинством, единым у женщин и мужчин, у рабов и господ, доступным каждому человеку при одинаковых условиях. Еще один пример. Посредством «эленктического» рассуждения Сократ развенчивает старинный *ethos*<sup>2</sup>, одобряющий месть и равняющий зло, причиняемое врагам, с представляемой друзьям помощью. Сократ ясно показывает, что принцип талиона — закон, с незапамятных времен образующий сердцевину греческого понятия о справедливости, — это заповедь, которая несет в себе одну лишь несправедливость.

1. T. e. индуктивному — от *εραβόγέ* («наведение»).

2. Облчай (*εφελ.*).

Новые апории, новые открытия. Но вот в первой группе диалогов Платона происходит нечто непредвиденное: в трех из них — *Лисиде*, *Литти болшем*, *Емиде* — диалогах, как считал многие, последних из этой группы, отражающих переход к диалогам среднего периода, — Сократ внезапно отказывается от еленхос, без предвдомления читателей, без какого-либо объяснения. Ожидаемый нами еленхос тут попросту отсутствует. Конечно, остаются другие характерные черты S<sub>1</sub>, но только не эта. Сократ уже не вырывает истину из несогласных с ним собеседников. Важные положения, которые он здесь опровергает, и выдвигаются и оспариваются им самим. Теперь он лишь наполювину исполняет божественное повеление «испытывать самого себя и других»: он испытывает только самого себя. Еще большую неожиданность преподносит нам *Менон*. Первая треть диалога возвращает нас к еленхос в его типичной форме. Но с какой целью Платон снова вводит этот метод? С целью продемонстрировать его неэффективность, показать, что, прибегая к нему в поисках ответа на вопрос «Что есть F?», признающий свое неведение Сократ обречен на неудачу и неизбежно попадает в тупик, выход из которого он находит лишь в самообновлении. Такая метаморфоза совершается в первой трети диалога: S<sub>1</sub> явно уступает место S<sub>2</sub>. Сократ объявляет себя сторонником ультраметафизической доктрины вечного переселения души; к этой доктрине он прибавляет не уступающий ей в смелости умозрения эпистемологический королдарий — теорию припоминания. Кроме того, он переходит к новому методу философского исследования, сознательно заимствуя его из математики, — «методу предположения».

### ПЛАТОНОВСКИЙ СОКРАТ

Итак, я наконец изложу гипотезу, которая, на мой взгляд, может стать основой для познания Сократа как исторической личности. Я разделяю основополагающую идею, что платоновские диалоги свидетельствуют о духовной эволюции Платона, а не Сократа. Но вместо правильной кривой, графически отображающей развитие в одном направлении, я вижу резкую смену направления. После смерти учителя Платон некоторое время еще находится под его влиянием, он еще убежден в абсолютной истине учения Сократа. Стремясь углубить это учение и распространить его, он начинает писать сокра-

тические диалоги. Но, в отличие от Ксенофонта, который в своих *Воспоминаниях* ставит перед собой явно биографическую цель (*Воспоминания* I, 3, 1), Платон преследует цель главным образом философскую. А для достижения этой цели можно не только воспроизводить по памяти реальные беседы, но и писать вымышленные. Поэтому Платон не считал нужным, чтобы герой его маленких драм дословно воспроизводил — или хотя бы верно пересказывал — реальные речи Сократа. Он мог без колебаний убирать из текста формулировки, которые он хорошо помнил, но которые, как ему представлялось с самого начала или же по прошествии времени, не лучшим образом передавали основополагающие интуиции Сократа и не вполне подходили для доказательства их истинности. Если Платон больше не был уверен в силе какого-то аргумента, при водимого Сократом в одном из предшествующих диалогов, он мог позволить себе отказаться от него, заменить его новым аргументом, опровергающим тот вывод, который следовал из прежнего аргумента. Присм, затрудняющийся биографа, но совершенно оправданный в произведении, призванных скорее разъяснить истинность философии Сократа, чем подробно рассказать, как он искал истину на протяжении своей жизни. В таком подходе не было ничего предосудительного, ведь Платон был убежден, что Сократ и сам пожелал бы, чтобы так действовал всякий согласный с ним ревнитель истины.

Вероятна ли эта гипотеза? Думаю, едва ли. Нам пришлось бы признать, что самые смелые метафизические и эпистемологические концепции классической древности созданы человеком, который в течение нескольких лет — около двенадцати лет, как я полагаю, — был приверженцем совершенно иной философии, непосредственно вытекающей из доктрины его учителя, и потом отдал все силы совершенствованию и переработке этой философии. Трудно поверить в подобную историю, тем более если учесть то, что сообщает Аристотель: первый философским знакомством, повлиявшим на Платона, было знакомство с фанатичным последователем Гераклита Кратилом. Я предлагаю вот какой сценарий. Юный Платон знакомится с Сократом, еще находясь под впечатлением предшествующей встречи с чересчур радикальным в своих выводах метафизиком, заронившим в его сознание мысль о том, что в мире ничто ни на миг ни в каком отношении не остается одним и тем же. Сократ побуждает его предельно ограни-

чить все эти метафизические раздумья и посвятить себя деятельности, которая отныне представляется ему гораздо более важной, — поиску правильного образа жизни; этот поиск он ведет вместе с самим Сократом, разделяя его убеждения. После смерти Сократа Платон продолжает тот же поиск, сочиняя сократические диалоги, до тех пор пока не претерпевает новой эволюции. Общение с философами-пифагорейцами Южной Италии вновь резко отклоняет траекторию духовного развития Платона, теперь уже по отношению к его сократическому прошлому: он принимает пифагорейское учение о преселении и бессмертии души; он погружается в математические исследования; он приступает к разработке новой философии, используя новую модель знания — математического характера, — и новый метод философского исследования, который ему открыли математики. Могло ли все это произойти в действительности? Подобного примера мы больше не найдем во всей западной философии. Однако тот факт, что такое никогда более не повторялось, не дает оснований считать, что такое не могло произойти с Платоном. История — область единичных событий. Порой вопреки всем ожиданиям случаются поразительные вещи. Мы не можем судить о реальности или нереальности того, что произошло с Платоном, по степени нашего удивления, но можем попытаться противопоставить своему удивлению доказательства.

Итак, обратимся теперь к свидетельству Аристотеля, которое мы пока держали в резерве. Соотнесем его с нашим протиположением двух Сократов и посмотрим, подтверждает оно или опровергает гипотезу об  $S_1$ , свидетельствующую о первой стадии эволюции Платона — когда тот философствует по  $te\ sociatiso^1$ , углубляя усвоенные им идеи Сократа, — и об  $S_2$ , знаменующем новый этап философского пути Платона, который ныне чувствует себя свободным и спокойно продвигается в направлениях, не предусмотренных Сократом. Что говорит нам Аристотель по этому конкретному вопросу? Если взять такую грандиозную метафизическую «типотезу», как теория идей, то здесь — как мы видели — нет никакого разрыва между  $S_2$  и  $S_1$ , Аристотель подтверждает это определенно и недвусмысленно. Полагая, что ключевое понятие этой теории — понятие «обособленности» идеи, Аристотель заявляет, что при-

1. Сократическим способом (*лит.*).



думал его Платон, а не Сократ (*Метафизика* М, 4, 1078 b 30). Он не доставляет никаких аргументов тем, кто приписывает первую, мало разработанную, часть теории идей Сократу, а вторую, более позднюю и более развитую, Платону. По Аристотелю, теория цеником принадлежит Платону; именно он «первый сказал, что существуют идеи» (*Метафизика* М, 4, 1078 b 11–12), «ввел идеи», «основал это учение» (*Никомахова этика*, 1066 a 13, 18). Сократ всего лишь «дал толчок» этому развитию, поскольку предмет его изысканий — универсалии, неизменяемые объекты познания, выпадающие из потока становления. У *Софрота* идеи — необособленные универсалии, которые он пытался определить: «...Сократ... общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их» (*Метафизика*, 1086 b 4)<sup>1</sup>.

Аристотель точно так же не дает нам оснований думать, что Сократ имеет какое-то отношение к другой значительной метафизической теории Платона — теории переселения «обособленной» души. Весьма показательно его толкование *Менона* — диалога, где впервые появляется это учение. Рассматривая выраженную в первой трети диалога мысль, что добродетель одна и та же у всех людей, без различия пола, возраста и правового состояния (73 b сл.), Аристотель признает в ней Сократову идею, приписывает ее именно Сократу (*Политика* I, 18, 1260 a 21). Иначе обстоит дело, когда он касается затруднения, к которому Платон приводит *S<sub>1</sub>* (*Менон*, 80 d–e), чтобы показать начало его превращения в *S<sub>2</sub>*. Для Аристотеля в тупике оказывается не *Софрот*, он использует ни к чему не обязывающую формулировку — говорит о «той трудности, что содержится в *Меноне*» (*Вторая Аналитика* I, 1, 71 a 29). И когда платоновский Сократ находит выход из тупика в метафизике, Аристотель не относит эту метаморфозу к историческому Сократу. О теории изучения как припоминания он говорит просто как об «утверждении из *Менона*» (*Первая Аналитика* II, 21, 67 a 21–22) и в своих сочинениях никогда не связывает ее с Сократом.

Не менее существенно и то, как Аристотель обсуждает Сократову психологию нравственности. Теперь он нападает с другой стороны: мишень критики Аристотеля — Сократ, а не Платон, и разоблачаемые им заблуждения — это как раз идеи, высказанные Сократом в ранних диалогах Платона. Учение о

1. Пер. А. В. Кубицкого.

невозможности акасия<sup>1</sup>, которое, по Аристотелю, совершенно очевидно противоречит и общему мнению, и общему опыту, приписывается одному лишь Сократес — Сократу из платоновского *Протагора* (*Никомахова этика* VI, 3, 1145 b 23–26)<sup>2</sup>. Значит, это Сократ, и только он один, подвергается критике за реляционистскую концепцию добродетели, отождествляющую добродетель и знание: критика направлена исключительно против *S<sub>1</sub>* — Сократа из *Горгия*. В *Большой этике* (I, 1282 a 15–26) — сочинении, написанном если не самим Аристотелем, то учеником, который верно передает его точку зрения, — Платон восхваляется за то, что он «разделил душу на разумную и вне-разумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями», Сократ же порицается за то, что «упраждает [т. е. игнорирует] внеразумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав [в качестве независимых факторов, определяющих действие]»<sup>3</sup>. Ясно, что различие представлений *S<sub>1</sub>* и *S<sub>2</sub>* о структуре *psyche* — это различие взглядов Сократа и Платона. Итак, мы можем быть уверены: читая книгу *IV Гордафетта*, Аристотель убежден, что устами «Сократа» здесь говорит Платон. Вне всякого сомнения, то же касается и книги V: когда Аристотель осуждает установления, о которых самым серьезным образом траговалось в этой книге, и посвящает их критическому разбору две первые главы II книги *Политики*, он приписывает теорию их исключительно Платону (*Политика* II, 1, 1261 a 6).

И, наконец, самое важное. Отличая Сократа от Платона, Аристотель сохраняет неповторимую и парадоксальную черту этого исторического лица — его признание в неведении:

«По этой же причине Сократ ставил вопросы, но не давал ответов, ибо признавал, что он <их> не знает» (*О софистических опровержениях*, 34, 183 b 7–8)<sup>4</sup>.

Аристотелю понятна связь между завлечением Сократа о своем незнании и его методом рассуждения, охарактеризованным выше. Он полагает, что только одна форма умозаключения со-

1. Неумеренности, невоздержности (*ephe*).

2. «...Некоторые говорят, что „знающий“ не способен быть <невоздержным>, ведь неглаго, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания, верх <в нем> одерживает нечто иное... Сократ ведь вообще отстаивал разумность так, словно невоздержности не существует...» (пер. Н. В. Брагинской).

3. Пер. Т. А. Миллер.

4. Пер. М. И. Иткина.

пласуется с сократическим *eienkhos*: «пейрастическое»<sup>1</sup> умозаключение — когда аргументируют, исходя из «посылки, которые отвечающий считает правильными» (*О софистических опровержениях*, 2, 165 b 4–6). По мнению Аристотеля, это единственная форма умозаключения, какой располагает тот, кто отрицает, что он обладает знанием. Итак, отречение Сократа от всякого знания, согласно Аристотелю, объясняет, почему в своих элентических доказательствах он постоянно берет на себя роль задающего вопросы. Уже одно это скрупулезное свидетельство удостоверяет нас, что в признании собственного неведения и в применении элентического метода Аристотель усматривал подлинные черты сократовской философии, черты, присущие Сократу и не свойственные никому другому, в особенности же чуждые Платону.

Таким образом, у Аристотеля мы получаем ясный и недвусмысленный ответ на вопрос, по каким признакам в диалогах Платона различаются  $S_1$  и  $S_2$ . Он несколько не сомневается в том, что устами  $S_1$  — и только  $S_1$ , в противоположность  $S_2$ , — у Платона говорит Сократ. Так Платон воссоздает попытки Сократа найти определения универсалиям с помощью силлогизма и элентического умозаключения; его грубо этикетизации и его интеллектуалистское понимание добродетели и психологии нравственности, ведущее к отрицанию возможности исследования. Для Аристотеля все эти черты  $S_1$  — столь очевидно сократические, что он не колеблется представлять их как идеи Сократа, тогда как противоположные им черты учения  $S_2$  так же уверенно приписываются у него Платону. И, однако, оба ряда идей формулирует один и тот же человек, одно и то же *dramatis personae*<sup>2</sup> в произведенных одного и того же автора.

Те, кто умалит ценность свидетельства Аристотеля, утверждая, что он некритически опирается на свидетельство Платона, не вполне уяснили значение только что отмеченного мною факта. Заметим, во-первых, что это возражение основывается на ложных посылках. «Аристотель не мог узнать, из платоновских диалогов, что Кратил был первым учителем Платона; ни в *Кратиле*, ни в других сочинениях Платона ничто этого не подтверждается». Но это только один из многих элементов сви-

детельства Аристотеля, которых он не мог найти в диалогах Платона, просто потому, что их там нет. Во-вторых, укажем на то, что Аристотель (в чем мы можем удостовериться) прочитывает тексты Платона, действительно озакомляющие его с главными концепциями Сократа, весьма своеобразно. Он видит, что персонаж, который носит имя Сократ, отстаивает целый ряд концепций в таких диалогах, как *Протагор* и *Гермий*, далее он обнаруживает, что тот же самый персонаж отстаивает совершенно иные суждения в таких произведениях, как *Федон* и *Горбартис*, не считая нужным объяснить почему, он приписывает первую группу концепций исключительно Сократу, а вторую — исключительно Платону. Откуда черпал Аристотель настолько твердую уверенность, что он даже считал излишним обосновывать или хотя бы оговаривать это различение? Думается, причиной такой уверенности были все те сведения, которые сам Аристотель и его читатели извлекали также и из других источников — из всего множества сократических диалогов, написанных Эсхином, Аристиппом, Антисфеном и другими, и из устного свидетельства людей, знавших Сократа, когда им было по двадцать — тридцать лет, — они еще посещали Академию в то время, когда там появился Аристотель, спустя тридцать два года после смерти Сократа.

Признаем же, что прямая зависимость Аристотеля от ранних диалогов Платона в изложении основных сократических воззрений не обезценивает его свидетельства. Скорее наоборот. Аристотель показывает тем самым, с какими доверием он относится к этим диалогам как источнику сведений о сократической философии. Доверие его так велико, что эти тексты становятся для него преимущественным источником информации; он довольствуется ими при разборе заинтересовавших его характерных идей Сократа, полагая, что речи, произнесенные Сократом в этих диалогах Платона, заключают в себе подлинное сократическое учение — учение, которое он попросту приписывает Сократу, не вменяя себе в обязанность напоминать, что автор текстов, где оно изложено, — Платон.

И, однако, далек от мысли, что можно ожидать от Аристотеля обстоятельной оценки всего вклада Сократа в греческую философию: он не предлагает нам ничего подобного и, в частности, обходит молчанием два вопроса.

Во-первых, его не смущает, что сам Платон в молодости писал как убежденный сократик, замыкая свой многоголосный

1. Т. е. испытующее (*peirastikos*).

2. Действующее лицо (*мит*).

творческий талант в узких пределах сократической мысли, сосредоточенной на одной только этике. Он принимает это как факт, не забываясь о каких-либо разъяснениях.

Во-вторых, он не забывается и о том, чтобы раскрыть природе идейной связи между  $S_2$  и  $S_1$ , существующей, невзирая на все различия между ними. Что, помимо его чувств к учителю, могло побудить Платона ответить Сократу главную роль и в тех чудесных диалогах среднего периода, которые, вне всякого сомнения, являются величайшими литературными и философскими произведениями из всех, когда-либо им написанных? Если Платон пришел к таким явно не сократическим концепциям, как концепция «обособленных» идей и теория «припоминания», почему же он сделал выразителем их того, кто первым бы их отверг, изобличив в них стремление к сверхчеловеческому знанию? Аристотель и не думает давать нам столь капитальную информацию. Ему это не нужно. Он знает, что любой, кому доступны использованные им тексты Платона, сам найдет ответ на этот вопрос: ясно, что, пренесясь теперь своего учителя в тех областях, где  $S_2$  уже не имеет ничего общего с  $S_1$ , Платон по-прежнему согласен с Сократом относительно эвдемонистического основания теории нравственности; он, как и Сократ, убежден, что добродетель есть то, что в высшем смысле определяет счастье, и считает неоспоримой истиной, что такая теория нравственности способна не только объяснить мораль, но и, больше того, изменить ее, а тем самым изменить человеческую жизнь.

Если это мое расуждение правильно, то мы можем без колебаний утвердительно ответить на вопрос, поставленный в начале этого исследования. Ведь нам дана уникальная возможность: в нашем распоряжении свидетельство двух великих философов, из которых каждый был в состоянии решить, с чем ему особенно важно ознакомиться читателем. Сначала мы получаем информацию у Платона, обладающего основательным и глубоким знанием философии своего учителя, так как он постиг ее изнутри, став ее приверженцем. Но одного этого знания, при всей его ценности, было бы недостаточно, чтобы наши изыскания увенчались успехом. Действительно, сам факт, что наш информатор не имеет себе равных среди создателей самобытных философских систем, может заронить в нас сомнения: а верны ли своему сократическому источнику усвоенные и передаваемые им концепции? Вот где нам приходится на

помощь свидетельство Аристотеля: оно вселяет в нас уверенность, что подлинное учение Сократа обретает вторую жизнь в текстах, где Платон выстраивает его заново.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Свидетельства

Свидетельства относительно Сократа, который ничего не написал, мы находим у комедиографов (не только в пьесах Аристофана, особенно в *Облаках*, но и у других представителей древней комедии — Каллия, Амипсия, Евпола и Телеклида, — от чьих произведений сохранились лишь фрагменты), у Ксенофонта и Платона. Аристотель — также заслуживающий внимания свидетель, правда, косвенный (поскольку он был знаком с Сократом в основном благодаря свидетельству Платона). Только чтение свидетельств, оставленных названными авторами, дает представление о личности и образе мыслей Сократа.

Эти свидетельства собраны и классифицированы Gabriëlle Gianpanti в *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Napoli, Bibliopolis, 1995<sup>2</sup>, p. 1-373.

Желающие прочесть их могут обратиться непосредственно к источникам:

### Аристофан

*Les Nuées*, texte établi par Victor Coulon et trad. par H. van Daele. Les Belles Lettres, coll. des «Universités de France», 1923, 1972.

Artsiorphanes. *Clouds*, ed. with introd. and comm. by K. J. Dover. Oxford, Clarendon Press, 1968.

### Платон

Или: *Œuvres complètes*. Paris. Les Belles Lettres, coll. des «Universités de France», t. I: *Nyctias Menon, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Stilon*, texte établi et trad. par Maurice Croiset, 1920; t. II: *Lysis, Simplicius, Laches, Hippias Major*, texte établi et trad. par Alfred Croiset, 1921; t. III: 1. *Protagoras*, par A. Croiset, avec la collaboration de L. Vodin, 1923; t. III: 2. *Socratas, Menon*, par A. Croiset, avec la collaboration de L. Vodin, 1923; t. IV, 1<sup>re</sup> partie: *Phédon*, texte établi et trad. par Léon Robin, 1926 или texte établi et trad. par Paul Vicaire, 1983.

Или: *Œuvres complètes*, trad. nouvelle par Léon Robin. Paris, Gallimard, 1950, t. I.

Или переводы с подробными примечаниями и большой вступительной статьей, опубликованные в серии «СФ» в издательстве «Издательство Либрис», par Luc Brisson, 1987; *Socratas*, par Monique Canto; *Menon*,

par Monique Sauto-Sperber, 1991; *Lachès, Euthyphron*, par Louis-André Dorion, 1997; *Apoloogie de Socrate, Criton*, par Luc Brisson, 1997; *Plédon*, par Monique Dixsaut, 1991.

#### Ксенофонт

*Les Helleniques, Apologie de Socrate, Les Memorables*, trad. Émile Chambry, *Épîtres de Xénophon* II. Paris, Flammarion, coll. «GF», 1967; *Le Banquet, Apologie de Socrate*, texte établi et trad. par François Ollier. Paris, Les Belles Lettres, 1972.

#### Диоген Лаэртский

*Vies, doctrines et sentences de philosophes illustres* (II, 18–47), I, trad. Robert Geppelle. Paris, Flammarion, coll. «GF», 1965. Новый, более надежный перевод, снабженный многочисленными примечаниями и хорошей вступительной статьей, под ред. Мэри-Одиле Соулс, готовился к выпуску в серии «Livre de Poche».

В целом можно пользоваться также изданием *Socrates. A source book*, compiled by John Ferguson. London, Macmillan, 1970.

#### Библиография

Kitchan Richard D. *Plato and Socrates. A comprehensive bibliography*, 1958–1979. New York, Garland, 1978. И «Platon 1958–1990», par Luc Brisson avec le concours de Néelène Ioannidi, *Listes* 20, 1977: 25, 1983: 30, 1988: 34, 1992.

#### Исследования

Основное исследование на сегодняшний день — Vlastos Gregory. *Socrates. Imité et philosophie morale* [1991], trad. de l'anglais (*Socrates. Imitist and moral Philosophy*) par Catherine Dalimier. Paris, Aubier, «Philosophie», 1994.

Этот перечень дополнят все статьи Грегори Властоса о Сократе, собранные в *Socratic Studies*, ed. by Myles Burnyeat. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994, и в *Studies in Greek Philosophy*, vol. II: *Socrates, Plato, and their Tradition*, ed. by Daniel W. Graham. Princeton, Princeton Univ. Press, 1995.

Весьма полезно также прочесть:

*The Philosophy of Socrates. A Collection of critical Essays*, ed. by Gregory Vlastos. Garden City [NY], Doubleday & Anchor, 1971.

*Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. N. Venson. Oxford, Oxford Univ. Press, 1992.

Можно использовать и следующие работы, перечисляемые в хронологическом порядке:

Grote George. *Plato and the Other Companions of Socrates*. London, Murray, 1865.

Ross David. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introd. and comment., vol. I. Oxford, Clarendon Press, 1924.

Deman Th. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Ross David. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1951.

Magalhães Vilhena V. de. *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris, PUF, 1952.

Magalhães Vilhena V. de. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, PUF, 1952.

Brun Jean. *Socrate. Paris, PUF, «Que sais-je?», n° 899, 1960.*

Humbert Jean. *Socrate et les peils socratiques*. Paris, PUF, 1967.

Strauss Leo. *Socrates and Aristophanes*. New York, Basic Books, 1966; *Socrate et Aristophane*, trad. et prés. par Olivier Sedeyn. Combas, Ed. de l'Éclat, 1993; *Xenophon's Socratic Discourse*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1970; *Xenophon's Socrates*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1972; *Le discours socratique de Xenophon*, suivi de *Le Socrate de Xenophon*, trad. et prés. par Olivier Sedeyn. Combas, Ed. de l'Éclat, 1992.

Brunschwig Jacques. *Socrate, Episclopaedia Universitatis*, vol. 15, 1968, 90–91.

Guhrle W. K. C. *History of Greek Philosophy*, vol. III: *The fifth-century Englishment*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 323–507.

Wolf Francis. *Socrates*. Paris, PUF, 1985, 1995<sup>3</sup>.

Brichouse Thomas C., Smith Nicholas D. *Socrates on trial*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

Sauto-Sperber Monique (éd.). *Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le Ménon de Platon*. Paris, Odile Jacob, 1991.

De Struyker Émile, Slings Simon R. *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical Study, with a running Commentary*. Leiden/New York/Köln, Brill, 1994.