

*С. В. Караваева**

СЛОВО И ДЕЛО В «МЕМОРАБИЛИЯХ» КСЕНОФОНТА**

Большую часть «Меморабиллий» Ксенофонта составляют беседы Сократа с самыми разными людьми, не только его ближайшего круга. Ксенофонт «инсценирует» беседы, какие мог вести и, по всей видимости, вел с ними Сократ, с целью опровергнуть выдвинутое против учителя несправедливое обвинение, приведшее к суду над ним. Из диалогов, составляющих содержание «Меморабиллий», следует, что беседы Сократа были как раз очень полезны в отношении как слова, так и дела, поскольку соответствие слова и дела в контексте сократических бесед — это всегда вопрос о природе добродетели, а точнее о том, можно ли вообще научить добродетели. В связи с постановкой такого вопроса возникает ряд других проблем: например, может ли знающий, что такое добродетель, предпочесть ее противоположность; какую роль в деле научения добродетели играет воздержанность (ἐγκράτεια); насколько ἔλεγχος как основная стратегия ведения беседы платоновского Сократа является важной и для ксенофонтовского Сократа. Также отметим: в распоряжении Ксенофонта были не только его собственные воспоминания, но он был знаком и со значительной частью сочинений как других сократиков, так и Платона, поэтому сократические сочинения Ксенофонта были своеобразным ответом им, и ответом, очевидно, полемическим.

Ключевые слова: Сократ, Ксенофонт, Платон, диалог, сократики.

S. V. Karavaeva

WORD AND DEED IN THE "MEMORABILIA" OF XENOPHON

A major portion of Xenophon's *Memorabilia* presents Socrates' dialogues with a diverse audience, which included not only his close devotees. Xenophon puts on stage Socrates' discourses, of which he could be a witness and participant, in order, as we surmise, to reject

* Караваева Светлана Викторовна, кандидат философских наук, ассистент, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова; ksv.karavaeva@gmail.com

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

the accusation, with which Socrates was charged and which led him to the trial. The dialogues of *Memorabilia* make it evident that Socrates' discourses were suggestive and useful in respect of *words*, as well as in respect of *deeds*. The question of correspondence between words and deeds in the context of Socratic dialogues always turned out to be the question of the nature of virtue, to be more precise — the question of whether the virtue is teachable. In this connection a range of problems arise: is it possible to know what is good and make choice in favor of the evil; what role in teaching the virtue plays self-control (ἐγκράτεια); whether such discursive strategy as ἔλεγχος, which is characteristic of Plato's Socrates, is important for Socrates of Xenophon et cetera. We consider the testimonies of the *Memorabilia* as Xenophon's answer to Plato, and an answer of polemical nature.

Keywords: Xenophon, Plato, Socratics, Ancient Ethics.

Ксенофонта сложно назвать в собственном смысле слова продолжателем дела Сократа — у него не было учеников, он не основал философской школы, как большинство ближайших учеников Сократа, также известен он не только как сократический автор, но, возможно, даже более — как автор биографических и исторических сочинений («Греческая история», «Киропедия», «Анабасис»). Однако именно его из многочисленных учеников Сократа наряду с Платоном и Антисфеном Диоген Лаэртский относит к «главнейшим сократикам» (Diog. Laert. *Vit. phil.* II, 47.2).

Все сочинения Ксенофонта, и в частности сократические, были написаны, как считается сегодня большинством ученых, где-то между 368–354 гг. до н. э., т. е. в последние пятнадцать лет жизни автора, исходя из чего можно предположить, что Ксенофонт не входил в число создателей т. н. *сократического диалога* (используя данный термин, мы следуем за Ливлио Россетти [15], также см. работу Е. В. Алымовой [1]), однако не исключено, что с присущей оригинальностью и литературным талантом он модернизировал данный жанр, заметим, в распоряжении Ксенофонта были не только его собственные воспоминания, но он был знаком и со значительной частью сочинений как других сократиков, так и Платона, поэтому сократические сочинения Ксенофонта были своеобразным ответом и, в первую очередь, Платону, и другим сократикам, ответом, очевидно, полемическим.

В фокусе нашего внимания будет одно из сократических сочинений Ксенофонта — «Меморалии», большую часть которого составляют беседы Сократа с самыми разными людьми, не только его ближайшего круга. Ксенофонт «инсценирует» беседы, какие мог вести и, по всей видимости, вел с ними Сократ, с целью опровергнуть выдвинутое против учителя несправедливое обвинение, приведшее к суду над ним.

Структура «Меморалий» на первый взгляд кажется простой: сочинение состоит из четырех книг, где в первых двух главах первой книги представлены обвинения и защита Сократа на суде, всю остальную часть, как уже было сказано, составляют беседы Сократа с разными людьми на разнообразные темы с целью опровергнуть несправедливое обвинение: «Что Сократ, по моему мнению, и пользу приносил своим друзьям, как делом, — обнаруживая пред ними свои достоинства, — так и беседами, об этом я теперь напишу, что припомню» (1.3.1) (здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Меморалий» цит. в пер. С. И. Соболевского [4, с. 5–152]). То, что Ксенофонт говорит: *при-*

помню (διὰ μνημονεύσω), не дает оснований рассматривать «Меморабии» как «исторические хроники» (так понимал деятельность Ксенофонта, например, Гегель, относя его к одному из тех авторов в окружении Сократа, которые, как он считал, «исторически верно записывали его беседы» [2, с. 85]). Сократ Ксенофонта, как, собственно, и платоновский Сократ, — это литературный персонаж. Персонажами являются и собеседники Сократа, которых в «Меморабиях» насчитывается более двадцати, среди них встречается и сам Ксенофонт, беседующий с Сократом (1.3.11).

В отличие от Платона, у которого одними из главных действующих лиц диалогов являются софисты и отсутствуют, а если и упоминаются, то вскользь и, скорее, негативно, т. н. ученики Сократа (например, Антисфена в «Софисте» Платон относит к «недоучившимся старикам» (251с)), установка Ксенофонта иная — рассказать в первую очередь о повседневных беседах Сократа как с друзьями и учениками, так и со случайными собеседниками, людьми разных занятий. Сократ, подчеркивает Ксенофонт, всегда был на виду, посещал те места, «где предполагал встретить побольше людей; по большей части он говорил, так и что всякий мог его слушать» (1.1.10–11). Что касается содержания его речей, то Ксенофонт говорит следующее:

Да он не рассуждал на темы о природе всего (в знании всего — нет дела, да и само знание сомнительно, одни говорят одно, другие другое), <...> а всегда вел беседы о делах человеческих: он исследовал, что благочестиво и что нечестиво, что прекрасно и что безобразно, что справедливо и что несправедливо, что благоразумие и что неблагоразумие, что храбрость и что трусость, что государство и что государственный муж, что власть над людьми и что человек, способный властвовать над людьми, и так далее (1.1.11–16).

Так, например, с Антисфеном он разговаривает о выборе друзей (2.5), с Аристиппом — об умеренности, определениях «хорошего» и «прекрасного» (2.1, 3.8), с Лампроклом — о признательности к родителям, со скульптором и художниками (Паррасием, Клитоном и Пистием) — насколько искусство может выразить состояние души (3.10), с куртизанкой Феодотой — о «ловле» друзей (3.11), с людьми, стремившимся к занятию государственных должностей, — об аккуратном отношении к предмету своих стремлений (3.1–7) и т. д.

Самый большой цикл бесед посвящен воспитанию образцового ученика Евфидема, разговоры с которым занимают почти целиком четвертую книгу (4.1–6), самые короткие беседы, состоящие из кратких вопросов и ответов и на первый взгляд не требующие вообще упоминания, — с безымянными персонажами: кто-то рассердился, что с ним не здороваются; кто-то ест без аппетита; у кого-то слишком теплая вода для питья; кто-то устал от дальнего пути и т. д. (2.14).

Отметим также беседы Сократа с софистами, их в «Меморабиях» две — с Антифонтом (1.6) и Гиппием (4.4), причем Сократ не ищет общения с ними — в обоих случаях Ксенофонт выстраивает их встречу таким образом, что они как бы намеренно отвлекают Сократа от ведущейся беседы. Собственно, в контексте общей цели бесед — быть полезными (ὠφέλειν), эти беседы должны нести пользу, скорее, не самим софистам, а всем тем, кто их слушал. Заметим:

определение софиста у Ксенофонта не противоречит Платону и Аристотелю: софист — торговец знаниями за деньги, занятие которого подобно занятию проституцией (1.6.3,13).

Итак, Антифонт, скорее всего, не вымышленный персонаж в «Меморabiliaх», как считает сегодня большинство ученых, а реальное историческое лицо — Антифонт-оратор. Основания для такого сопоставления, например, Пьер Понтье [14, р. 449–456] (также см.: 9; 10)), ссылаясь, в частности, на исследования Майкла Гагарина, находит в параллелизме судеб Антифонта и Сократа: с интервалом в десять лет они оба предстали перед судом, оба отказались бежать, были осуждены на смерть, защита обоих на суде для современников осталась запоминающимся событием, и хотя речь Антифонта в суде, в отличие от сократовской, была образцовой, однако, как и у Сократа, она не содержала просьб и жалоб. Выбор Антифонта в качестве собеседника Сократа, конечно же, нельзя считать случайностью, они — зеркальные персонажи: оба в глазах афинян были распространителями мудрости — «софистами» и не вызывали доверия, при этом имели противоположные (зеркальные) представления о правильном образе жизни, т. е. о том, что ведет человека к счастью.

Критика Антифонтom образа жизни Сократа отсылает нас к представлениям о Сократе в «Облаках» Аристофана:

Живешь ты, например, так, что даже ни один раб при таком образе жизни не остался бы у своего господина: еда у тебя и питье самые скверные; гиматий ты носишь не только скверный, но один и тот же и летом и зимой; ходишь ты всегда босой и без хитона. Денег ты не берешь, а они доставляют радость, когда их приобретаешь, а когда владеешь ими, дают возможность жить и приличнее, и приятнее. В других областях знания учителя внушают ученикам желание подражать им: если и ты хочешь внушить своим собеседникам такую мысль, то смотри на себя как на учителя злополучия (1.6.2–4).

И ответ Сократа, действительно, демонстрирует его жизнь в «облаках», но «облака» Ксенофонта — это «богоподобность» Сократа:

Как мне кажется, Антифонт, ты представляешь себе мою жизнь настолько печальной, что предпочел бы, я уверен, скорее умереть, чем жить, как я. Так давай посмотрим: что тяжелого нашел ты в моей жизни? <...> ты видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни; а, по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные — это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству — это быть очень близким к совершенству (1.6.4–10).

Тема второй беседы Сократа с Гиппием — обсуждение вопроса о том, что такое справедливость, на который Сократ по требованию Гиппия дает однозначный ответ: справедливость — это законность (4.4.12). Тема выбрана Ксенофонтом неслучайно: во-первых, известно, что Гиппий-софист как реальное историческое лицо принимал активное участие в дискуссиях о противостоянии νόμος — φύσις, причем, с одной стороны, отстаивая права природы, с другой — признавая авторитет неписаных законов, во-вторых, беседа является логическим продолжением неудавшейся беседы Алкивиада с Периклом о том, что такое закон (1.2.40–46).

Интересен этот разговор еще и в следующем аспекте: Ксенофонт представляет не только беседы Сократа с разными людьми на разнообразные темы, но и различные стратегии общения Сократа с собеседниками: одним способом он общался с теми, кто обладал хорошими качествами, другим — с тем, у кого их не было. В отличие от платоновского Сократа, Ксенофонт Сократ задает тот тип дискурса, который соответствует и понятен собеседнику, и если платоновский Сократ всегда оставляет собеседников в состоянии недоумения и сомнения, сам же не высказывает собственной позиции, то у Ксенофонта, например, в разговоре Сократа с Гиппием, Сократ отвечает на поставленный вопрос, более того — для Ксенофонта ἔλεγχος как метод, знакомый нам в первую очередь по платоновским диалогам, не является основополагающим:

Если некоторые, на основании письменных и устных свидетельств о Сократе, думают, что он обращать (πρoτρéψασθαι) людей к добродетели умел отлично, но указывать (πρoαγαγεῖν) путь к ней не был способен, то пусть они рассмотрят не только те беседы его, в которых он с назидательной целью при помощи вопросов опровергал людей, воображающих, что они все знают, но также и повседневные беседы его с друзьями (συνδιáτpιβoυσι), и пусть тогда уже судят, был ли он способен нравственно исправлять их (1.4.1).

Согласимся с Дэвидом Джонсоном, который выделяет три типа сократовского дискурса у Ксенофонта — ἔλεγχος, дидактическая беседа и ἔλεγχος с беседой [12, p. 44] (также см. дискуссии по этому вопросу: [16, p. 77–82; 9, vii–cciii]). Причем ἔλεγχος как основная стратегия ведения диалогов платоновского Сократа рассматривается Ксенофонтом лишь как часть общей образовательной стратегии, которая не всем приносит пользу и не всегда ведет к добродетели. Собственно, одного ἔλεγχος в обучении недостаточно, есть и другие более продуктивные дидактические пути обучения: некоторым людям достаточно показать, куда нужно двигаться, а не указывать на ошибки на их пути.

Самыми яркими примерами ἔλεγχος в «Меморабиях» можно назвать два: разговор Алкивиада с Периклом (1.2.40–46) и один из первых разговор Сократа с Евфидемом (4.2).

Беседа Алкивиада с Периклом демонстрирует неправильно понятый сократовский ἔλεγχος, соответствующий лишь по форме: молодой Алкивиад смущает известного и мудрого Перикла вопросами о том, что такое закон, в итоге разговор ни к чему не приводит и оказывается совершенно деструктивным, о чем свидетельствуют слова Перикла в конце беседы: «Да, Алкивиад и мы в твои годы мастера были на такие штуки: мы заняты были этим и придумывали такие же штуки, которыми, по-видимому, занят теперь и ты» (1.2.46).

Вторая беседа — Евфидема с Сократом, юношей, выделяющимся своей образованностью среди сверстников и желающим сделать политическую карьеру, который, заметим, представлен у Ксенофонта явным антиподом Алкивиада. Их беседа по напряженности изложения, скорее, напоминает платоновские диалоги и представляет образец т. н. сократовского ἔλεγχος. Однако, в отличие от Платона, такой метод ведения беседы также не является основным у Ксенофонта в деле обучения Евфидема, а может быть рассмотрен лишь побуждающим к дальнейшему обучению. Разговор Сократа с Евфидемом, когда

последний был вынужден отказаться от всего того, что он высказывал в начале беседы, Ксенофонт заканчивает следующими словами:

Евфидем ушел в совершенном отчаянии, полный презрения к себе, считая себя подлинно рабской натурой. Многие, доведенные до такого состояния Сократом, больше к нему не подходили; Сократ считал их тупицами. Но Евфидем сообразил, что ему нельзя стать сколько-нибудь известным, если он не будет как можно чаще пользоваться обществом Сократа; поэтому он больше не отходил от него, кроме случаев крайней необходимости; кое в чем он даже подражал Сократу в его образе жизни. Когда Сократ убедился в таком его настроении, он уже перестал смущать его разными вопросами, но вполне прямо и ясно излагал, что, по его мнению, следует знать человеку и чем лучше всего руководиться в своих действиях (4.2.40).

Отметим, что наибольший интерес для ксенофонтового Сократа представляли те собеседники, которые имели природную предрасположенность к знаниям (4.1.2), т. е. те, кого можно научить, поэтому не случайно обучению Евфидема у Ксенофонта посвящена практически вся четвертая книга. Заметим, согласно Ксенофону, обучить можно не каждого. И еще один важный момент: обучению должно предшествовать нравственное воспитание:

Сократ не спешил вооружить своих друзей искусством слова, опытностью в практической деятельности, находчивостью: он считал необходимым, чтобы они прежде этого твердо усвоили принципы нравственности. Люди, обладающие этими способностями без нравственности, думал он, бывают более несправедливы и способны причинять зло (4.3.1).

Как было сказано выше, цель «Меморабилий» — продемонстрировать полезность бесед Сократа в отношении как *слова*, так и *дела*. Несомненно, проблема слова и дела — одна из дискуссионных тем интеллектуальной жизни Афин V–IV вв. до н. э., связанная в первую очередь с различными представлениями на природу ἀρετή, и которая являлась важной и в контексте сократической мысли. Так, Платон в «Лакхете» (188c–d) говорит: человек должен настроить свою жизнь на «гармоническое созвучие слов и дел», и, собственно, ἔλεγχος платоновского Сократа нацелен не просто на выявление логических несоответствий в рассуждениях собеседника, а на то, чтобы показать несоответствие его *слов* и *дел*. Проблеме *слова* и *дела* посвящены единственные дошедшие до нас полностью две речи Антисфена — «Аякс» и «Одиссей», где Аякс — герой традиционного гомеровского типа, апеллирующий к безупречности и ясности своих дел, для которого слово «не имеет никакой силы по сравнению с делом» (SSR V A 53,7), и Одиссей, представляющий новый тип добродетели — полисной, для которого *слово* — это то, что должно быть равным делу, и что важно, он может выразить свои *слова* и *дела* в гармонии.

Реагирует на эту проблему и Ксенофонт, ставя своей задачей показать безупречность *слова* и *дела* Сократа. Однако при всей, казалось бы, не вызывающей сомнения безупречности *слова* и *дела* Сократа, не все выглядит так однозначно.

Что обращает на себя внимание в первую очередь: на суде Сократ не смог представить *слова*, которое было бы равным его *делу*. Собственно, защиты как

слова у него и не было. Более того, свой отказ от защитной речи он мотивирует тем, что его даймон запретил ему говорить на суде (4.8.5), и это при том, что один из пунктов предъявленного ему обвинения как раз и состоял в том, что он «не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества» (1.1.1). Усугубляет ситуацию также и его поведение на суде, демонстрирующее *μεγαλθυορία* — превосходство и презрение к судьям. Такой метод защиты, как замечают многие исследователи, выглядит, безусловно, чистым самоубийством. Собственно, для Ксенофонта это тоже проблема, которую, он решает, как считает Пьер Понтье, представляя поведение Сократа на суде богоподобным [14]. Интересным и, несомненно, неслучайным в этой связи выглядит и рассказ Ксенофонта о выдвинутых Сократу обвинениях, как по первому пункту — непризнанию богов и введению новых богов, так и по второму — развращению молодежи, которые он начинает с топоса удивления (1.1.1, 1.2.1).

Присутствует у Ксенофонта и обратная ситуация — когда *слово* превалирует над *делом*. Так, например, в «Домострое» Сократ учит Критобула, как нужно воспитывать жену, однако сам он свою жену Ксантиппу, как известно, воспитать не смог. Да и насколько вообще можно рассматривать Сократа компетентным для поучений в вопросах ведения домашнего хозяйства, каковым он представлен «Домострое», учитывая, что сам он ни домашним хозяйством, ни земледелием никогда не занимался?

Итак, как уже было сказано, проблема *слова* и *дела* всегда связана с вопросом о природе добродетели. И на первый взгляд в своем представлении о добродетели Ксенофонт, кажется, солидарен с Платоном: добродетель — это прерогатива исключительно знающего человека, где знающий, как должно поступать, никогда не поступит недолжным образом:

Сократ утверждал также, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут и, даже если пытаются совершить, и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость (3.9.5).

Однако в «Меморабилиях» есть пассаж, ставящий это под сомнение:

Пожалуй, многие, называющие себя философами, возразят, что никогда справедливый не может стать несправедливым, владеющий собою — нахалом и, вообще, кто научился чему-нибудь, чему можно учиться, никогда не может обратиться в незнающего. Я держусь другого мнения об этом: подобно тому, как работу тела не может исполнять тот, кто не развивает тело упражнением, так и работу души, я вижу, не может исполнять тот, кто не развивает душу: он не может ни делать того, что нужно делать, ни воздерживаться от того, от чего нужно воздерживаться. (1.1.19–20).

Под *философом* здесь, конечно же, подразумевается Платон. В «Протагор» — не исключено, что именно на него и откликается Ксенофонт, — Сократ

говорит: «знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание» (352c), и далее резюмирует: «нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия и все прочее» (357c).

Для Ксенофонта примером такого обращения — *знающего в незнающего* — являются Алкивиад с Критием: «пока Критий и Алкивиад находились в общении с Сократом, они могли благодаря союзу с ним одолевать низменные страсти» (1.1.24), но когда оставили его, то, как пишет Ксенофонт, Критий стал вращаться «в обществе людей, склонных скорее к беззаконию, чем к справедливости» (1.1.24), Алкивиад же был испорчен вниманием женщин и угодливостью именитых людей и в итоге «перестал наблюдать за собою» (1.1.24).

Принимая во внимание тот факт, что добродетельным может быть только знающий (3.9.5), можно, чтобы как-то свести эти два противоречащих друг другу представления, предположить, что Критий с Алкивиадом никогда не были ни знающими, ни добродетельными, а создавали лишь видимость этого, преследуя свои корыстные интересы.

Но приведем еще один пассаж из «Меморабилий», в котором Ксенофонт, как нам видится, однозначно говорит, что не просто недостаток знания может заставить человека сделать неправильный выбор, но человек и осознанно может отдать предпочтение худшему перед лучшим. В *Мет.* 4.5.6 Сократ в разговоре с Евфидемом говорит:

Не находишь ли ты, что невоздержность (*ἀκρασία*) удаляет от человека мудрость, это высшее благо, и ввергает его в противоположное состояние? Или, может быть, ты не думаешь, что она мешает человеку устремлять внимание на полезное и изучать это, отвлекая его к наслаждениям (*αἰσθητομένους*), и часто побуждает его отдавать предпочтение худшему перед лучшим, отнимая разум, хотя он понимает, что хорошо и что дурно?

Итак, получается, что, с одной стороны, знающий, как должно поступать, никогда не поступит недолжным образом, с другой стороны, при определенных обстоятельствах, а именно — искушенный каким-либо удовольствием, он может сделать неправильный выбор.

Среди исследователей нет согласия, как интерпретировать эти два противоречащих друг другу утверждения [17; 5]. Нам, пожалуй, ближе всего взгляд О. М. Черняховской, которая в своей интерпретации [5] исходит из важного для Ксенофонта понятия *воздержности* (*ἐγκράτεια*), несомненно, ключевого в его этике. И хотя теме воздержанности Ксенофонт посвящает довольно много рассуждений в «Меморабилиях» (1.5, 3.9.4, 4.5 и др.), собственно, имплицитно она содержится во всех беседах, однако он нигде ее не определяет, кроме как: «воздержанность — есть основа добродетели» (1.5). Заметим, что сам Ксенофонт, делая себя персонажем одной из бесед в «Меморабилиях», появляется именно в контексте разговора о воздержанности (1.3.8–13).

Итак, *воздержанность* О. М. Черняховская предлагает понимать в двух смыслах: как условие приобретения добродетели и как ее осуществление, т. е. сохранение ее в человеке. Причем «*ἐγκράτεια*, — говорит она, — это не рациональное свойство человека, это стойкость его души, способность не подда-

ваться чувственным соблазнам; это свойство души человека сродни физической выдержке его тела. А когда такая воздержность получает рациональную поддержку — постольку, поскольку воздержный (ἐγκρατής) человек начинает приобретать знание, — тогда вместе с нею она составляет σωφροσύνη» [5, с. 19]. И что важно: нельзя никогда прекращать тренировку души, потому что без постоянных упражнений ἐγκράτεια теряет свою силу, и человек становится неспособен одерживать вверх над соблазнами удовольствий. И если пропадает ἐγκράτεια, то вместе с нею исчезает и знание, поэтому ἐγκράτεια необходима как для приобретения знания, так и для его сохранения.

Согласно данной интерпретации, действительно, можно объяснить, как при определенных условиях, искушенный теми или иными удовольствиями, человек может потерять воздержность, а вместе с ней утратить и знание и стать руководимым одним лишь желанием наслаждений. И в этом случае он будет и невоздержанным, и незнающим. Вывод, который делает О. М. Черняховская, следующий: «...для того, чтобы не поддаваться соблазну удовольствий и не терять из-за этого своей способности различать добро и зло, нужно не знание, а ἐγκράτεια» [5, с. 31].

И последний вопрос, который в свою очередь является основополагающим в контексте слова и дела Сократа, — считал ли Ксенофонт, что добродетели можно научить?

С одной стороны, можно встретить отдельные места в «Беседах», где речь идет, действительно, о Сократе как об учителе добродетели, а с другой стороны, и прежде всего, — цель сократического воспитания у Ксенофонта — указание пути к добродетели:

... он [Сократ] многих отвратил от <...> пороков, внушив им стремление к добродетели и подав надежды, что если они станут заботиться о себе, то будут людьми нравственными. А между тем он никогда не брался быть учителем добродетели (курсив наш. — С. К.); но, так как все видели, что он таков, то это давало надежду людям, находившимся в общении с ним, что они, подражая ему, станут такими (1.2.2–3).

Отметим еще одно важное замечание Ксенофонта: обучение людей разным профессиям, будь то гиппарх, домохозяин, политик и др., не следует начинать, «не научив их сперва властвовать собою» (1.2.17).

И здесь мы возвращаемся к ключевому понятию Ксенофонта — воздержности (ἐγκράτεια). Невозможно быть добродетельным не обладая ἐγκράтεια, однако она — не рациональное свойство души, ей нельзя научить, ἐγκράтεια всегда предполагает аскезу — «подобно тому, как работу тела не может исполнять тот, кто не развивает тело упражнением, так и работу души, <...>, не может исполнять тот, кто не развивает душу: он не может ни делать того, что нужно делать, ни воздерживаться от того, от чего нужно воздерживаться» (1.2.19–20).

Сам Сократ, по словам Ксенофонта, обладал воздержанностью во всем «больше всех на свете» (1.2.1): он был «так воздержан, что никогда не отдавал предпочтения приятному перед полезным, так разумен, что никогда по ошибался в суждении о хорошем и дурном» (4.8.11). Однако обучение (или, вернее, — указание пути к добродетели) не ограничивается у Ксенофонта только

собственным примером (*делом*), каковое демонстрирует Сократ, но важным является и соответствие ему *слова*: «Сократ являл собой не только не только образец добродетельного человека, но и вел превосходные беседы о добродетели и о других обязанностях человека» (1.2.18).

Итак, переходим к выводам. Проблема *слова* и *дела* в контексте сократических бесед в первую очередь связана с вопросом о природе добродетели, а точнее о том, можно ли вообще научить добродетели. На первый взгляд, Ксенофонт, как кажется, солидарен с Платоном: добродетель — это прерогатива исключительно знающего человека, однако основу добродетели для него составляет воздержанность (*ἐνκράτεια*), являющаяся не рациональным свойством, а способностью души не поддаваться чувственным соблазнам, и поэтому научить добродетели, согласно Ксенофону, невозможно, можно лишь указать путь к ней, действуя как *словом*, так и *делом*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В. Эскин из Сфетта и традиция сократического диалога // Платоновские исследования. 2017. — № 7 (2). — С. 97–116.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 2 (Серия «Слово о сущем»). — СПб.: Наука, 1999.
3. Караваева С. В. Аретѣ воина: Одиссей и Аякс Антифена и воин-страж Платона // Платоновские исследования. — 2017. — № 7 (2). — С. 117–126.
4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / пер., ст. и коммент. С. И. Соболевского. — М.: Наука, 1993.
5. Черняховская О. М. Ксенофонт устами Сократа о нравственном выборе // Историко-философский ежегодник. — 2009. — М.: Наука, 2010. — С. 5–32.
6. Шичалин Ю. А. Сократ-пифагореец — изобретение Платона? // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. — Вып. 3 (41). — С. 76–86.
7. Antisthenes' Literary Fragments. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy / ed. with introduction, trans., and commentary by W. J. Kennedy. — Sydney: University of Sydney, 2017.
8. Bradley P. J. Irony and the Narrator in Xenophon's "Anabasis" // Xenophon [Oxford Readings in Classical Studies] / ed. by V. J. Gray. — Oxford: Oxford University Press, 2010. — P. 520–552.
9. Dorion L.-A. Introduction // Xénophon: Mémoires. — Vol. I / Texte établi par M. Bandini; traduit par L.-A. Dorion. — Paris: Les Belles lettres, 2000. — P. VII–CCLII.
10. Gagarin M. Socrates and Antiphon: Intellectuals on Trial in Classical Athens // Mélanges en l'honneur de Panayotis D. Dimakis: droits antiques et société / éd. par J. Strangas and S. Adam. — Athènes, 2002. — P. 397–404.
11. Gagarin M. Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists. — Austin: University of Texas Press, 2002.
12. Johnson D. M. Xenophon at His Most Socratic ("Memorabilia" 4. 2) // Oxford Studies in Ancient Philosophy. — 2005. — Vol. 29. — P. 39–73.
13. Kennedy W. J. Antisthenes' Literary Fragments / ed. with introduction, trans., and commentary by W. J. Kennedy (A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy). — Sydney: University of Sydney, 2017.

14. Pontier P. How to Defend the Defense of Socrates? From the Apology to Memorabilia Book 1 // Socrates and the Socratic Dialogue / ed. by A. Stavru, C. Moore. — Leiden: Brill, 2018. — P. 435–456.
15. Rossetti L. Le dialogue socratique. — Paris: Les Belles Lettres, 2011.
16. Slings S. Plato: Clitophon. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
17. Vlastos G. Socrates. Ironist and Moral Philosopher. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991.