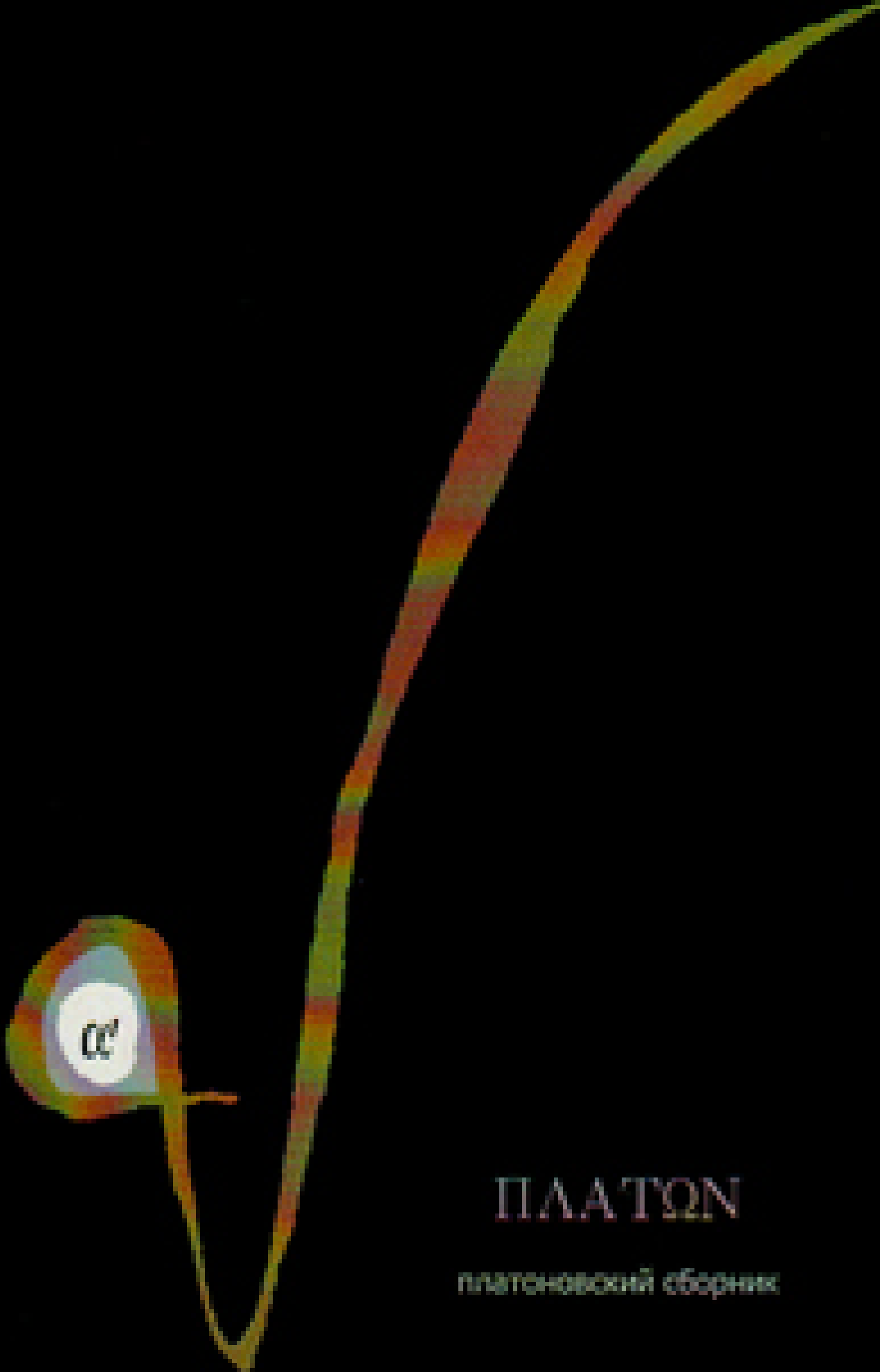

ΠΛΑΤΩΝ

платоновский сборник

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

PLATO COLLECTION

I

Supplement to the Bulletin of the
Russian Christian Academy for the Humanities
(Vol. 14, 2013)

RGGU-RHGA
Moscow — Saint Petersburg
2013

ПЛАТОНОВСКИЙ СБОРНИК

I

Приложение к Вестнику
Русской христианской гуманитарной академии
(Том 14, 2013)

РГГУ-РХГА
Москва — Санкт-Петербург
2013

УДК 1
ББК 87.3(0)
П37

Научное редактирование
и подготовка текста к печати:
И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа,
А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов

ISBN 978-5-88812-602-8

© Коллектив авторов, 2013
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2013
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2013

От редакции

В двухтомный «Платоновский сборник», предлагаемый вниманию читателя, вошли работы, посвящённые как самому Платону — отдельным его диалогам, различным аспектам его философского наследия — так и статьи, связанные с развитием платоновской традиции в европейской культуре, с разными способами интерпретации его творчества.

Первый раздел первого тома *Современные подходы к изучению и переводам Платона* открывается двумя статьями известного исследователя Платона, представителя т.н. «драматического» подхода Дж. А. Пресса (Нью-Йорк). В первой статье (перевод работы, впервые опубликованной в 1996 г.) анализируются основные тенденции современного платоноведения исходя из того, какие изменения претерпел в XX в. т.н. «исследовательский консенсус» относительно платоновского корпуса и философии Платона в целом. Вторая статья, специально написанная для нашего сборника, продолжает рассмотрение новых подходов в изучении Платона вплоть до наших дней. Обе работы снабжены обширнейшей библиографией, аннотированной в текстах статей. Работа А.В. Серегина как бы включается в спор «догматистов» и «антидогматистов», чьи позиции анализирует в своих статьях Пресс, на стороне «умеренного догматизма». М.А. Маяцкий, напротив, защи-

щает «антидогматичесий» и, конкретнее, «драматический» подход, принимающий во внимание соотношение философского смысла диалогов с их литературными аспектами. А.А. Россиус, анализируя перевод А.Н. Егуновым знаменитого мифа о пещере в начале VII книги «Государства», демонстрирует, как тонко и тесно связана литературно-языковая сторона произведений Платона с их философским смыслом.

Второй раздел первого тома *От «ранних» диалогов к «Филебу»* содержит статьи, посвященные диалогам Платона разных периодов — от «раннего» до «позднего». В работе Ю.А. Шичалина рассматриваются некоторые платоновские диалоги («Апология», «Менексен», «Пир») в контексте полемики Платона с современными ему софистами. В статье А.И. Золотухиной ставится под сомнение ранняя датировка «Критона» и делается попытка обосновать, что этот диалог относится, напротив, к позднему периоду. А.Н. Романов рассматривает проблемы интерпретации трёх аллегорий «Государства» (*Солнце*, *Линия*, *Пещера*) и предлагает свои трактовки некоторых «тёмных» фрагментов. В работе И.А. Гончарова, главным образом на материале диалога «Федон», рассматривается роль «инобытия» в «этической диалектике» Сократа. В следующих двух статьях раздела анализируется связь некоторых аспектов «учения» Платона с раннеакадемическими дискуссиями (И.Н. Мочалова) и концепциями Аристотеля (С.В. Караваева).

В третьем разделе *Элейские диалоги Платона* с разных точек зрения рассматриваются преимущественно диалоги «Софист» и «Парменид». В статье И.В. Берестова с позиций аналитического подхода разбираются некоторые апории платоновского «Парменида». М.Н. Вольф рассматривает возможную связь платоновского «Софиста» с положениями, приписываемыми софисту Горгию. М. Варламова пытается показать, что рассуждения Платона о «главных родах» в «Софисте» можно интерпретировать в контексте концепций Аристотеля. О.В. Алиева рассматривает эленктическое измерение диалога «Софист» в целом и значение диэрез в средней части диалога. А.В. Елашкина показывает, как в

диалоге «Софист» актуализируется рефлексивное мышление в отличие от рассудочного, в связи с чем рассматривает связь содержания диалога и его формы. И.А. Протопопова предлагает интерпретацию некоторых «загадок» диалога «Софист» (ошибки в диэрезах, роль Чужеземца, ненаписанный диалог «Философ») с позиций «драматического» подхода.

В статьях, собранных под рубрикой *Философия и риторика*, рассматриваются разные аспекты соотношений философского содержания и риторической составляющей как в концепциях Платона, так и в самой форме диалогов. А.А. Глухов показывает соотношение «справедливого» и «аномального» способов мышления на материале речей Сократа и его собеседников-софистов в диалоге «Горгий». А.Д. Рот сопоставляет представления о риторике, высказанные в диалогах «Горгий» и «Федр», с платоновскими и гиппократовскими представлениями о медицине. В статье Р.Б. Галанина рассмотрены риторические «концепты» Платона в сравнении с представлениями о риторике Исократа и Аристотеля. А. Ставру в своей работе разбирает риторические топосы, в данном случае — эротические «патттерны» в диалогах Платона и в т.н. «сократических сочинениях» (Антисфен, Эсхин).

В целом в работах, объединённых первым томом «Платоновского сборника», необходимо отметить весьма важную, на наш взгляд, тенденцию: стремление российских исследователей Платона учитывать новейшие тенденции в его изучении, а также намечающееся «размежевание» подходов. Такое несовпадение взглядов — большой плюс для перспектив развития отечественного платоноведения: ведь если в спорах истина не рождается, то о ней хотя бы задумываются.

Ирина Протопопова

1.

Современные подходы к изучению и переводам Платона

Джеральд Пресс

Постановка вопроса в платоноведении*

Введение

Уже в силу своей обширности научная литература о Платоне с трудом поддаётся обозрению[1]. Даже без учёта изданий и переводов платоновских текстов, исследования Платона ведутся на множестве языков помимо более привычных английского, французского, немецкого, итальянского и испанского — и специалистами в самых разных областях: антропологии, археологии, истории искусства, классической филологии, градостроительства, обра-

* Настоящая версия статьи отличается от первоначальной (The State of the Question in the Study of Plato // The Southern Journal of Philosophy 34 (1996). P. 507–532). Список литературы составлен переводчиком.

[1] Ранние библиографии Розенмайера [Rosenmeyer 1957] и Манассе [Manasse 1957, 1961, 1976] были значительно расширены Черниссом [Cherniss 1959, 1960]. Работу Чернисса — по крайней мере, в плане полноты охвата, — продолжил Мак-Кирахан [McKirahan 1978], а в узко платоноведческом — Бриссон [Brisson 1977, 1983, 1988]. Наконец, *L'Année philologique* вскоре дополнит *Philosopher's Index* в качестве электронной базы по платоноведческой литературе.

зования, географии, истории, юриспруденции, литературы, математики, медицины, музыки, пенологии, философии, политики, психологии, религиоведения, риторики, социологии. Этим, по крайней мере отчасти, объясняется тот факт, что в последнее время не появилось ни одного по-настоящему всестороннего обзора платоноведческой литературы, и даже возникает вопрос, а возможен ли он в принципе[2]. Неподъёмность проблемы можно сгладить, если провести разграничение между различными задачами, которые ставят перед собой исследователи Платона, обращаясь к его диалогам. Ведь в значительной мере платоноведческая литература, по сути, сводится к выяснению платоновских ответов на вопросы, представляющие интерес для современных учёных и исследователей, проще говоря к «раскопкам Платона в интересах собственного любомудрия»[3]. Противопоставляя этому «исторический» («научный») подход, Гатри справедливо отмечает, что последний, возможно, не лучше по существу, но важно, что само различие подходов часто упускается из виду. У историко-научного подхода свои цели и задачи: именно его мы здесь и рассматриваем[4]. Отграниченный таким образом корпус платоноведческой литературы, всё ещё весьма объёмный, следует разделить далее на исследование *платонизма*, предполагающее изучение диалогов наряду с множеством иных факторов, текстов и влияний, и исследование и толкование диалогов как таковых и ради них самих[5]. Иначе говоря, предмет настоящей ста-

[2] Thesleff 1993: 17.

[3] Weingartner 1973: 3. Нечто подобное прозвучало ещё у Гатри [Guthrie 1967], отмечается Берти [Berti 1989] в связи со «способами присвоения» Платона, и в очередной раз у Клея [Clay 1975], различающего «платоноведение и изучение Платона». К этой категории присваивающих изысканий относятся, по большей части, так называемые аналитические платоновские исследования, как и труды Гадамера и других представителей «континентальной», как её иногда называют, традиции. Ср. более позитивную оценку Гадамера в связи с Платоном у Грисвольда [Griswold 1981].

[4] Guthrie 1967: 18.

[5] Ханкинс [Hankins 1987: 696] разграничивает «этот раздавшийся вширь и разреженный поток платоновской философии… [от] исследования и истолко-

тьи — постановка вопроса о том, как понимать и толковать диалоги Платона, раскрывать их смысл в их собственном контексте, в свете их собственных целей, функций, структур и принципов[6].

Поставив для нашего исследования эти рамки, мы сразу сталкиваемся и с первой проблемой: толкование платоновских диалогов сложнее толкования текстов большинства прочих философов. Они не похожи, по крайней мере *prima facie*, на трактаты, которые чаще пишут философы: сразу приходят на ум Аристотель, но также Аквинат, Декарт и Спиноза, Локк и Юм. Вместе с тем они не похожи и на философские диалоги в стиле Цицерона, Августина или Беркли, персонажи которых немногим отличаются от масок, представляющих определённые учения и доводы[7]. В некоторых отношениях, на самом деле, платоновские диалоги больше напоминают сочинения Данте, Томаса Мора, Киркегора и Ницше, в которых автор намеренно старается затруднить выяснение своей собственной точки зрения[8].

Возможно, самое меткое замечание об изучении Платона можно найти у Олимпиодора и в *Анонимных пролегоменах к платоновской философии*:

> Незадолго до собственной кончины Платон увидел во сне, будто он превратился в лебедя и перемахивает с дерева на

вания работ самого Платона», ср. у Брамбо [Brumbaugh 1964: 5] описание Уайтхеда как «великого современного платоника (в противоположность платоноведу)».

[6] На это мне, конечно, могут возразить, и, если вкратце, вот мои ответы в адрес агрессивного деконструкционизма, который кое-где встречается: (a) этот подход годится, как ‘стратегия присвоения’, для тех, кому он по душе; (b) если же он используется для доказательства несостоятельности других подходов, то он должен закончить доказательством собственной несостоятельности; (c) наконец, есть же, в конце концов, такие вещи, как очевидность и доказательство, и есть разница в таких вещах между лучшим и худшим.

[7] См. Nettleship 1964: 6–11.

[8] См. Press 1995a. Об анонимности, иронии и юморе см. сноски 34, 50 и 99 infra.

> дерево, доставляя много трудностей птицеловам, которые не могут его поймать[9].

Однако большую часть своей истории толкование Платона колебалось между двумя полюсами[10]. В значительной мере оно оставалось, по сути, догматическим или доктринальным[11]; а именно, исходило из того, что платоновская мысль состоит из более или менее систематического корпуса учений, сообщить которые, наряду с доводами, доказывающими, на взгляд Платона, их истинность, и является первейшей функцией диалогов. Ключевой момент здесь — то, что подобные толкования, даже (и особенно) тогда, когда толкователи расходятся во мнениях, сфокусированы на выявлении платоновских учений. На другом, скептическом, полюсе интерпретаторы подчёркивают нерешительные концовки множества диалогов, нескончаемое сократовское вопрошание и море нестыковок, неоднозначностей и на первый взгляд слабых или беспочвенных аргументов, делая отсюда вывод, что Платон не останавливался на каких-либо определённых учениях, но всегда оставался открыт сомнению, дальнейшему изысканию и обсуждению. Стоит отметить, что эта скептическая, а именно антидогматическая, позиция при всём при том определяется понятием догмы, а значит, является, по сути, догмоцентричной. Позиция эта засвидетельствована во все времена: от Новой академии Аркесилая (316–242 до н.э.) и Карнеада (214–129 до н.э.) до Филона из Лариссы (160–ок. 80 до н.э.) и его ученика Цицерона, а через Цицерона — у Августина, Бруни, Вивеса, Ме-

[9] Westerink 1962: 6 (рус. пер. И.А. Протопоповой). Анализ см. у Ригиноса [Riginos 1976: 24–25].

[10] Tigerstedt 1977: 13 ff. Йегер [Jaeger 1960], с другой стороны, видел в толкованиях XIX в. противостояние двух установок: одна была нацелена на поиск индивидуальной особенности, другая — вечной ценности; обе, по его мнению, могут быть объединены в его собственном «культурном» истолковании платоновской философии как пайдейи.

[11] См. Press 1996. Более ранний анализ «доктринального» толкования Платона см. у Вайнгартнера [Weingartner 1973: 1–3]. Вопрос о том, был ли Платон догматиком или скептиком, дискутировался уже в античности [D.L. 3: 51].

ланхтона и Монтеня, в ренессансной версии античного скептицизма[12]. Господствующей, впрочем, как правило, оставалась догматическая традиция.

Также на протяжении большей части своей истории платоноведение не воспринимало литературные и драматические характеристики диалогов как нечто существенное. Исследователи, всё более многочисленные, начали уделять им внимание лишь после того, как Шлейермахер указал на решающее значение характеров и ситуаций для понимания заявлений и доводов, звучащих в диалогах[13]. Впрочем, вплоть до середины XX в. такие диссиденты, как Штенцель[14], Шерер[15], Фридлендер[16], Вудбридж[17] и Стефанини[18], оказывали лишь ограниченное, по большей части локальное влияние на общее направление платоноведческих исследований.

Постановка вопроса в середине XX столетия

Преобладающая точка зрения в середине двадцатого столетия, соотносящаяся с обеими этими долгосрочными истолковательскими установками, может быть определена по следующим шести пунктам.

---

[12] О ренессансном скептицизме см. Popkin 1960 и Schmitt 1972.

[13] Schleiermacher 1973: 14: в «философии Платона… форма и предмет неразделимы, и любое высказывание может быть правильно понято только на своём собственном месте и с учётом взаимосвязей и ограничений, сообщённых ему самим Платоном». О взглядах Шлейермахера и их влиянии см. Tigerstedt 1974: 5–7.

[14] Эссе (англ. перевод Аллана) «Литературная форма и философское содержание платоновских диалогов» [Stenzel 1964: 1–22] восходит к лекции 1916 г., в которой Штенцель утверждал, что эволюционная точка зрения на Платона слишком бесхитростна и что «“философские” интерпретаторы, если они пренебрегают литературной формой… не могут выполнить своей особой задачи — понять, что именно означают платоновские проблемы сами по себе» (22).

[15] Schaerer 1938.

[16] Friedländer 1969.

[17] Woodbridge 1929.

[18] Stefanini 1949.

1. *Учение*. У Платона выявляются учения — об идеях, бессмертии души, знании как припоминании, идеальном государстве, эротической иерархии, — как и некая система, в которую эти учения укладываются[19]. Данная точка зрения имела широкую поддержку как потому, что представляла собой главную линию традиционной интерпретации начиная с античности, так и благодаря вескому и влиятельному определению Целлера, что философ может быть философом только при наличии у него той или иной доктринальной системы[20].

Исследователей интересовало два вопроса: «что *именно* является платоновским учением?» — в случае неясности или видимого разногласия между одним диалогом и другим; а также: «являются ли эти учения верными или нет, хорошими или дурными?» — в свете аргументации, по-видимому предлагаемой Платоном.

2. *Эволюция*. Учения и система Платона развивались от раннего периода, когда он оставался скорее сократиком, к среднему, когда он начал относиться критически к идеям Сократа и разрабатывать свои собственные, наконец к позднему, на протяжении которого он доводил до ума свои идеи и строил собственную систему. Такая точка зрения казалась убедительной: ведь вполне естественно, что взгляды любого мыслителя меняются и развиваются на протяжении долгой, плодотворной жизни; кроме того, она сулила разрешение проблем с апоретическими диалогами (относя их к «ранним», «сократическим»), и особенно в случаях очевидных доктринальных нестыковок. И хотя эта эволюционная точка зрения практически безраздельно господствовала в платоноведении последнего времени, сохранялось всё же и альтернативное, унитаристское воззрение, впервые поднятое на

[19] Напр., Natorp 1903, Robin 1908, Stewart 1909, Crombie 1962, Verdenius 1972, Findlay 1974.

[20] О Целлере и его влиянии см. Tigerstedt 1977: 15–17.

щит Полом Шори[21]. Платоноведы-унитаристы, впрочем, склоняются к поддержке той же доктринальной ориентации.

Эволюционная точка зрения на Платона родилась в девятнадцатом столетии[22], а в середине двадцатого всё ещё оставались актуальными следующие вопросы: «как конкретно развивались платоновские учения?»[23] и, разумеется, «каков порядок написания диалогов?» А коль скоро стандартом для определения порядка написания был принят метод стилометрии, то и дело звучал также вопрос: «какой хронологический порядок диктует нам стилометрия?»[24]

3. *Дидактическая функция*. Единственная или основная задача диалогов — преподать или сообщить учения Платона. Какая же *ещё* функция может быть у философского текста? Возникает вопрос: «*какое* учение преподаётся в особенно проблематичных, апоретических диалогах?»

4. *Доказательные аргументы*. Доводы, приводимые Платоном, — это его собственные доводы в поддержку учений, которые он стремится сообщить. Кажется очевидным, что от читателей ожидается принятие правоты Сократа (или элейского Чужеземца, Парменида, афинского Чужеземца) и всего, что тот излагает. И вот какие вопросы интересовали исследователей по поводу представленных в диалогах аргументов: «правомочны ли эти

[21] Shorey 1903, 1933. Бернет [Burnet 1928] и Тейлор [Taylor 1926] тоже порой причисляются к платоноведам-унитаристам. Чернисс [Cherniss 1936] — микроклассик унитаристского подхода, его работу несколько раз переиздавали. Его критику с адоктринальной точки зрения см. Sayre 1993. Критику унитаризма вообще с позиций доктринального подхода см. Bambrough 1972.

[22] Впервые предложена в: Hermann 1839. Весьма популярной справочной работой была книга Raeder 1905. Об эволюции эволюционного подхода см. Tigerstedt 1977: 25–51.

[23] Напр., Stenzel 1917, R. Robinson 1984, Runciman 1962, Schipper 1965, Raven 1965, Skemp 1967, J. Gould 1972, Prior 1985, Klosko 1986a.

[24] Самые ранние стилометрические исследования: Campbell 1867 и Dittenberger 1881. Огромным влиянием пользовалась книга Lutoslawski 1897, включавшая историю предмета до момента своей публикации. Более ста тридцати хронологий, предложенных с 1792 до 1981, исследованы Теслеффом [Thesleff 1982].

аргументы? а если какой-то окажется неправомочным, то какие выводы нам следует сделать об учении, которое он поддерживает, или же о логических способностях самого Платона?»[25]

5. *Серьёзность.* Диалоги — это по большому счёту серьёзные попытки сформулировать, доказать и преподать платоновские учения, далеко не игра, юмор или ирония. И по поводу бесспорных случаев именно игры, юмора и иронии в диалогах исследователей интересовал вопрос: «как нам вычитать скрытый здесь подтекст? какое учение прикрывается этим легкомыслием?»

6. *Трактаты.* С учётом всего перечисленного, диалоги суть замаскированные трактаты; их литературные и драматические черты чисто формальны, в лучшем случае являясь лишь внешним глянцем, в худшем — сбивая с толку и препятствуя пониманию[26]. В большинстве диалогов платоновские учения и доводы представляются Сократом; иными словами, он служит рупором Платона. В немногих текстах, где Сократ отсутствует или хранит молчание, подобным рупором может служить Чужеземец, элейский либо афинский, или Парменид[27].

Вопросы ставились следующие: «какие теории и идеи пытается преподать нам Платон, используя этот чисто формальный литературно-драматический метод письма? кто его рупор в данном конкретном случае, чьи взгляды и доводы мы могли бы приписать самому Платону?» Как и в случае с юмором и иронией, здесь также стремились вглядываться не в текст, а сквозь него, имея в виду добраться до желанного результата — платоновских учений.

---

[25] Робинсон [R. Robinson 1942] утверждал, что Платон попросту не сознавал множества совершавшихся им логических ошибок. Гич [Geach 1960] форсировал оживлённую дискуссию в периодике по вопросу о том, следует ли обвинять Платона в «сократическом алогизме». Sachs 1963 приводит также порядочный список литературы.

[26] Ср., напр., такое примечание к Хармиду 161c: «Это драматургическое искусство Платона, чтение упоительное, но как о философе ничего о нём не говорящее…» [Grote 1865–1867, 2: 155, n. 2].

[27] «В конце концов, Платон вкладывает же свои суждения в уста Сократа» [Annas 1981: 9].

Таковы в середине века были преобладавшие среди исследователей Платона и вызывавшие интерес мнения и вопросы, — но мало-помалу установки платоноведов расцвечивались иными оттенками. Этот сдвиг объясняется множеством одновременно заработавших факторов; например, более критичный и историчный подход заставил ряд исследователей заподозрить некоторые принятые на веру допущения в анахронизме или подтасовке. Прагматизм, экзистенциализм и феноменология — всё это заставило других присмотреться внимательней к литературным и драматическим свойствам диалогов, к непрямым формам сообщения, а также к разнообразию функций, которые могут выявляться в тексте. Разграничение семиотиками разновидностей письма и различных аудиторий также заостряло внимание к диалогу как форме сообщения, принципиально отличающейся от трактата.

Как бы то ни было, с конца 1950-х получают выражение важные критические опровержения господствующих взглядов, предлагаются альтернативные точки зрения, приобретают всё большее значение литературно-драматические подходы[28]. В 1964 Брамбо оправдывал свой подход, обращая внимание, среди прочего, на важность литературной критики для толкования диалогов, пусть даже «для большинства британских и американских филологов и историков, работающих с Платоном, это всё ещё представляется сомнительным новшеством»[29]. К 1968-му Розен может уже говорить о двух различных подходах: один «признаёт принципиальную важность использования Платоном диалоговой формы», другой же делает «акцент на эпистемологию, логику и лингвистический анализ»[30]. В 1973 Вейнгартнер, проти-

[28] Отмечено Лэнгом [Lang 1973].

[29] Brumbaugh 1964: 5–6. Аналогично Лафранс [Lafrance 1979] противопоставляет ‘la lecture continental [континентальное прочтение]’ и ‘la méthode analytique [аналитический метод]’.

[30] Rosen 1968: 11. Ещё отчётливей Розен показывает контраст в самом начале своей более поздней работы [Rosen 1983: 1]: «Платоновский *Софист*, как и любой из его диалогов, может быть рассмотрен исходя из двух более или менее

вопоставляя две основные трактовки Платона, одну с упором на «учение», другую на «драматургию», предпринимает попытку, как несколькими годами ранее Синайко и Плокман, получить на выходе некий «философско-драматический синтез»[31].

Подводя итог, можно сказать, что постановка вопроса изменилась примерно следующим образом. Прежде задавались вопросом:

(1) каковы были учения Платона и как они развивались, исходя из анализа одних лишь аргументов, представленных в диалогах, которые принимаются, в сущности, за трактаты?

Теперь же:

(2) следует ли, коль скоро мы пытаемся понять платоновскую мысль, принимать во внимание литературный и драматический аспекты диалогов?

Критика накапливалась по всем шести вышеперечисленным пунктам. В начале столетия Уайтхед и Дьюи уже не воспринимали Платона систематиком догматического толка, каким он изображался в традиционной интерпретации[32]. Мысль о том, что диалоги содержат в себе платоновские учения и систему, начала вызывать всё больше сомнений по мере того, как исследователи научились должным образом оценивать значение платоновской

контрастирующих перспектив… онтологической и драматической». Ср. также Reynolds 1988, особ. гл. 1: «Защита литературного подхода».

[31] Weingartner 1973: 1–14; Sinaiko 1965, Plochmann 1971. О других попытках «объединить» философское и литературное см.: Hathaway 1984, Krentz 1983, Levi 1976.

[32] Уайтхед [Whitehead 1978: 39] упоминает «систематическую схему мышления, каковую исследователи с сомнительным основанием извлекли из его сочинений». В удивительно похожих выражениях пишет Дьюи [Dewey 1984: 154–155]: «Лично я не могу отыскать у него той всеобъемлющей, всепоглощающей системы, каковую позднейшие толкователи, на мой взгляд, навязали ему как сомнительный дар».

анонимности[33], его нередкой неоднозначности[34], а также кажущейся взаимосвязи между критикой письма в *Федре* (274–276) и отрицанием, в *Седьмом письме* (342c–d), того, что Платон когда-либо записывал свои наиболее важные философские идеи, когда-либо захочет или сможет это сделать[35].

Эволюционную гипотезу серьёзно подорвала критика стилометрии Теслеффом, доказывавшим, что многие диалоги могли редактироваться и переписываться: отсюда выводится категория «полуподлинных» диалогов, и выбивается почва из-под ног всего стилометрического начинания[36]. Сейчас всё больше исследователей принимают точку зрения Теслеффа; их выбор обусловлен закольцованностью многих доводов в пользу эволюционных схем, отсутствием согласия на предмет хронологического порядка диалогов среди самых закоренелых эволюционистов, сомнительные статистические выкладки стилометристов, наконец, растущая уверенность в том, что знание порядка написания платоновских работ — совсем не та информация, без которой никак

[33] См. Merlan 1947, Edelstein 1962, Plass 1964 и Kosman 1992. По указанию Диогена Лаэртского [D.L. 3.37], уже античные критики отметили отсутствие Платона в диалогах.

[34] Ср., напр, конкретный случай аргументации в *Гиппии меньшем*: Guthrie 1969, 4: 195–99; Sprague 1962: Ch. 4; Lesher 1969 и Mulhern 1968 — все эти авторы отмечают её неоднозначность. Weiss 1981 и Zembaty 1989, впрочем, отрицают какую-либо двусмысленность или неоднозначность. McNeal 1992 отмечает, что Платон — вопреки предпочтениям современных аналитических философов, но в полном соответствии с привычками поэтов и чертами устной культуры, из которой он вырос, — в порядке вещей использует язык насыщенный, поливалентный, полисемичный. Древние критики тоже подмечали неоднозначность диалогов; ср. Диогена Лаэртского [D.L. 3.63–65], который объясняет это желанием Платона оградить свои учения от невежд. Ср. Rossetti 1993.

[35] Самая влиятельная (и самая критикуемая) вариация на эту тему — убеждение «тюбингенцев» в том, что подлинные учения Платона были «неписаные». См., напр., Gaiser 1959 и Krämer 1959. Нетюбингенскую точку зрения на эту тему см. Sayre 1993: 178–86. H. Tarrant 1993 считает, что подобное «философское отступление» — на самом деле интерполяция Трасилла (жившего в I в. н.э. астролога императора Тиберия), кому мы также обязаны тетралогической разбивкой и философской типологией *Платоновского корпуса*, как он до нас дошёл.

[36] Thesleff 1982 и 1989.

не обойтись для их понимания в качестве философских памятников[37]. Кроме того, приходит понимание, что так называемые «неубедительные» или «апоретические» диалоги необязательно на этом основании считать философски неполноценными[38].

Чисто дидактическая функция диалогов была поставлена под вопрос предположениями, что по крайней мере некоторые из них могли задумываться как некие упражнения в диалектике[39], философская тренировка[40], как реклама Академии[41], ирония[42] или же политическая сатира[43].

Что касается аргументов Сократа и прочих предполагаемых рупоров Платона, то допущение, что все они передают именно платоновские доводы, ставится под вопрос самой платоновской анонимностью[44], отсутствием теоретического обоснования, почему рупором Платона оказывается то Сократ, то кто-то ещё[45], а также демонстрацией того, что принимать доводы персонажа за доводы автора в общем случае логически ошибочно[46]. С дру-

---

[37] См. Howland 1991, Arieti 1991: 10–11; Nails 1992, 1993, 1994; T. Robinson 1992, McNeal 1992: 46–57; Young 1994. Д. Нэйлс особенно подробно и чётко разбирает доказательства со всеми вытекающими [Nails 1995: 53–135].

[38] Напр., Haden 1969.

[39] Allen 1970.

[40] Напр., Thesleff 1982: 148, 152, 162.

[41] Krämer 1964a, 1964b и Arieti 1991.

[42] Напр., Woodbridge 1929: 89, кому следует Randall 1970: 171, и Hyland 1988, следующий Штраусу [Strauss 1959: 61, 116].

[43] Традиционно *Государство* считается платоновской утопией (и в качестве таковой критикуется), но есть и мнение меньшинства, что это сатира. Первым высказавшим эту точку зрения был, по-видимому, Филипп Меланхтон, Philipi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, vol. 11 (Halle, 1843), cols. 413–425, цит. Тигерстедом [Tigerstedt 1974: 33, n. 246]; ср. Philip Melanchthon. A Melanchthon Reader / Tr. Ralph Keen. New York: Peter Lang, 1988. P. 76. Ср. также более свежие работы: Rankin 1967: 211 и Tejera 1984: 97.

[44] Напр., Rosen 1968: xviii.

[45] См. Tejera 1984: 4–5 и Blundell 1992.

[46] Mulhern 1971: 168–72 различает две логические ошибки, или огреха, обозначаемые им как «Платон-говорит» и «рупор Платона»; этот ход искусно использует Бланделл при интерпретации антипоэтического пафоса *Государства* [Blundell 1992].

гой стороны, было показано, что многие ошибочные аргументы, присутствующие в диалогах, представляют собой не столько логические изъяны, в которых уместно упрекнуть Платона, сколько сознательно им использовавшиеся приёмы для достижения каких-то иных целей[47].

Убеждение, что диалоги следует воспринимать как серьёзные, без всяких экивоков попытки преподнести философское учение, подрывалось подчёркнутой критикой письма в *Федре*[48], как и растущим признанием вездесущих вкраплений юмора[49], иронии[50] и игры, разбросанных по всему корпусу[51]. В похожем ключе, опровергая прежнее восприятие Платона как догматического оппонента риторики, исследователи последнего времени обнаружили, что на самом деле риторические приёмы играют в диалогах немаловажную роль[52].

В унисон со многими вышеперечисленными моментами вовсю звучит критика старого представления, будто диалоги — это трактаты, или должны толковаться как таковые по сути — на том основании, что оно *prima facie* ложно[53], а конкретнее — создаёт ненужные проблемы интерпретации, страдает предзаданностью[54], обедняет истолкование[55], наконец, делает непонятным по-

[47] Sprague 1962 (важнейшая работа). См. также Cohen 1962, Klosko 1979 и 1987.

[48] Это особенно свойственно штраусианцам в США и тюбингенцам в Европе. См. сноски 36 supra и 68–70 infra.

[49] D. Tarrant 1946 и 1958, Rankin 1967, Sprague 1962.

[50] Литература об иронии в платоновских диалогах весьма обширна. См., напр., Buechner 1941, Schaerer 1941, Friedländer 1969: Vol. 1, Ch. 7; Plass 1964, Burge 1969, Boder 1973, Vlastos 1987.

[51] Ardley 1967/68, Plass 1967, de Vries 1949 (к сожалению, только по-голландски, с résumés на английском и французском); Гатри [Guthrie 1969, 4: 56–66] удачно всё подытоживает.

[52] Напр., Bouchand 1981, Curran 1986, Lewis 1986, Farness 1987, Murray 1988, Rossetti 1988, McNeal 1992. Коул [Cole 1991] доказывает, что Платон на самом деле изобрёл риторику как отдельную дисциплину.

[53] Sinaiko 1965: 4–7; Weingartner 1973: 1–3; Arieti 1991: 2.

[54] Tejera 1984: 5–6.

[55] Rosen 1968: xii; Miller 1984: 3–4.

всеместное и всеобъемлющее влияние Платона[56]. Помимо всего прочего, в диалогах выявляются характерные для художественных форм структуры, которые резко отличают их от трактатов[57]; в частности, они широко и подробно толкуются как драматические произведения[58]. Кроме того, понимание диалогов как трактатов, написанных для последующего прочтения, конфликтует с новейшими исследованиями по вопросу о переходе от устной культуры к письменной[59], а также о перформативных аспектах диалогов, как они до нас дошли[60].

Наконец, учёные начинают обращать внимание на сам процесс, результатом которого стал традиционный способ интерпретации, и, как следствие, понимать последний как продукт конкретных обстоятельств, отвечающий конкретным потребностям и предпочтениям, каковые необязательно совпадают с нашими. Как конспективно показал Тигерстедт, на протяжении последних без малого двух тысяч лет в платоноведении господствовал неоплатонический догматизм[61], другие же авторы доказывают, что догматическая интерпретация диалогов возводится вообще к непосредственным наследникам Платона по Академии[62]. Всё это, в свою очередь, может соотноситься с более масштабной переоценкой традиционной версии истории античной филосо-

[56] Griswold (ed.) 1988: 1.

[57] Напр., хиастическая конструкция: Garrett 1974; миметические конструкции: Klein 1965; пайдевтические конструкции: Miller 1980 и 1984; фронтонные конструкции: Thesleff 1982, 1989, 1993. См. также Gundert 1968 и Goldschmidt 1963.

[58] Интересные наблюдения можно найти в следующих работах: Coggin 1956, Raphael 1960, Kitto 1966 и Daiches 1981. О развитии конкретно платоновской драматургии см. Haslam 1972, а также Rutherford 1995: 10–15.

[59] Изначально эта гипотеза в связи с Платоном была озвучена Хэвлоком [Havelock 1963]. Ср. более свежие работы Robb 1994 и Waugh 1995. Подробную критику Хэвлока см. у Нэйлс [Nails 1995: 139–191].

[60] Ryle 1966 приходит к выводу, что «Платон в принципе сочинял диалоги для устного донесения до аудитории» (32). Arieti 1991 изображает диалоги целиком драматическими произведениями. Ср. J. Gould 1992.

[61] Tigerstedt 1974.

[62] Напр., Tejera 1984: 5–6 и 1993; Press 1996 и 1997.

фии, начало которой положено Черниссом, поставившим под вопрос само её основание — рассказ Аристотеля[63]. Попытки выстроить альтернативную версию были предприняты Хэвлоком, Капицци и Мансфельдом[64].

Постановка вопроса сегодня

Итак, существовавший в середине века консенсус на предмет догматической, эволюционной, внелитературной и внедраматической интерпретации Платона во второй половине столетия подвергся решительной атаке. Обратная сторона озвученной выше критики — конструктивные альтернативные подходы к истолкованию диалогов. Ряд платоноведческих сборников строятся на столкновении традиционных и нетрадиционных установок и подходов[65]. Также оформилось несколько более или менее влиятельных «школ» интерпретации, отличной от консенсуса середины века.

Так называемая Тюбингенская школа, ассоциирующаяся, прежде всего, с именами Ганса-Йоахима Кремера и Конрада Гайзера, придерживается мнения, что подлинные учения Платона, в соответствии с «философским отрывком» *Седьмого письма* и критикой письма в *Федре*, не получили выражения в диалогах (по крайней мере, напрямую, в открытую). Его истинные убеждения составляют «неписаное учение», намёки на которое встречаются у Аристотеля и которое можно реконструировать из вторичных источников. Сами диалоги выполняли иные функции — возможно, протрептического характера, с целью привлечь учеников на стезю философской жизни, а может быть, и для сокрытия исти-

[63] Cherniss 1935 и 1944.

[64] Havelock 1963, Cappizzi 1982, Mansfeld 1990 и 1992, особ. гл. 1: «Ошибка Дильса». В своём недавнем обзоре книги Ёранссона [Göransson 1995] Брэд Инвуд заявляет о происходящей ныне «революции в нашем понимании сохранившихся источников» (BMCR 95.12.08).

[65] Griswold (ed.) 1988, Klagge and Smith (eds.) 1992, Barker and Warner (eds.) 1992, Press (ed.) 1993, Gonzalez (ed.) 1995, а также Hart, Tejera (eds.) 1997.

ны от непосвящённых[66]. Яркого поборника эта ‘школа’ обрела в лице Томаса Слезака[67], она также добилась сильной поддержки в Италии[68] и некоторого влияния во Франции и США[69]. В то же время она сделалась объектом резкой критики со стороны ряда виднейших платоноведов столетия за своё обесценивание диалогов, чрезмерное внимание к немногочисленным пассажам из вторичных источников, подмену этической и политической доминанты диалогов некоей метафизической догмой, превратное толкование *Седьмого письма*, наконец, произвольное выхватывание одного отрывка из одного диалога и объявление его решающим для истолкования всех остальных[70].

Более ощутимым в Соединённых Штатах оказалось влияние Лео Штрауса и Джейкоба Клейна[71], базировавшихся в Чикагском университете. Штраусианцы подчёркивают важность серьёзного отношения к диалоговой форме как таковой и толкуют её через призму «логографической необходимости» (*Федр* 264), так что малейшим деталям приписывается смысл, а сами диалоги рассматриваются скорее как имитации («этологические мимы», по выражению Клейна), нежели чёткие формулировки философского учения. В числе авторов, чьи работы отражают их влияние, Стенли Розен, Кеннет Дортер, Алан Блум, Дэвид Ручник, Дрю

[66] Опорные работы отмечены в сноске 36 supra. О более ранней дискуссии см. Wippern (ed.) 1972. Более свежий обзор этой точки зрения см. Kullmann 1991.

[67] Szlezák 1985, 1991. Среди последователей Тюбингенской школы отмечу также: Ferber 1992, 1993 и Erler 1992.

[68] Напр., Reale 1987 и Pesce 1990. Реале (из Миланского католического университета) активно способствовал распространению взглядов тюбингенцев в Италии, в том числе публикацией переводов таких авторов, как Гайзер, Кремер, Слезак и Эрлер. Детали см. Berti 1989.

[69] Richard 1986, Krämer 1990 (к сожалению, крайне слабый перевод).

[70] Fritz 1967, 1971, Vlastos 1963, Isnardi-Parente 1964, Rosen 1968: Introduction. Как развёрнутое опровержение задумана работа Tigerstedt 1974. Ср. Wieland 1982. Из более свежих см. Sayre 1993: 182, Brisson 1993, Fronterotta 1993.

[71] Strauss 1959, Klein 1965.

Хайленд, Чарльз Грисвольд, Ронна Бургер и Джейкоб Хоуленд[72]. Журнал штраусианцев называется *Interpretation*. Их позиция критиковалась за догматизм, непомерную серьёзность, аисторизм, произвольность, а также «огрех рупорства» (в последнем упрёкают и аналитических философов, которым штраусианцы зачастую себя противопоставляют)[73].

Третья «школа» интерпретации Платона, получившая известное влияние в США, была основана Фредериком Дж. Ю. Вудбриджем и поддержана Джоном Херманом Рэндалом Мл. в стенах Колумбийского университета[74]. Как и штраусианцы, Вудбридж, Рэндал и их последователи не интересуются хронологическим порядком написания диалогов. Диалоги рассматриваются как «философские драмы», трактующие различные «темы» и предлагающие скорее «видение», чем учение. Установка Вудбриджа отражена в работах Экстейна, Эдмана и Тэхеры, если назвать лишь нескольких[75]. Она критиковалась за «скептицизм» и за превращение Платона в обычного писателя[76].

Конечно, всё ещё хватает работ о Платоне, более или менее согласующихся с консенсусом середины столетия[77]. И всё же перелом уже произошёл — об этом отчётливо свидетельствует, например, Т.М. Робинсон, когда отслеживает перемены в своих взгля-

[72] Rosen 1968, 1983, Dorter 1982 и 1994, Bloom 1968, Roochnik 1990, Hyland 1981, Griswold 1986, Burger 1984 и 1988, Howland 1993.

[73] Критику Штрауса см. Burnyeat 1985; о Штраусе и Блуме см. Klosko 1986b. Критика «пан-иронизма» Розена см. Tigerstedt 1977: 95–6; Berger 1987, Gould 1969, Arieti 1991: 6; Tejera 1992. О внутренней полемике между штраусианцами см. Levine 1984.

[74] Woodbridge 1929, Randall1970.

[75] Edman 1931, Eckstein 1968, 1981, Tejera 1984 и Hart, Tejera (eds.) 1997.

[76] Напр., Weingartner 1973: 4–5; Annas 1992: 60, n. 28.

[77] Напр., Kraut (ed.) 1992 (в частности, гл. 1–4) особенно невосприимчив к критике и знать не знает о новых направлениях, которые мы здесь затронули. Доктринальный анализ, споры о хронологии и пренебрежение литературно-драматическими аспектами диалогов более чем характерны для философских журналов, как Phronesis, Apeiron и другие.

дах в промежутке между первым и вторым изданием своей *Психологии Платона*:

> [Теперь] я меньше склонен вести речь о платоновском «учении» по такому-то вопросу и в такой-то момент его творческой биографии, я предпочту говорить об изысканиях. Такая терминологическая перемена может показаться незначительной, но в действительности она весома, поскольку теперь я учитываю важность диалоговой *формы* платоновских сочинений — тогда как в своём первоначальном виде моя работа лишь мельком обращала на это внимание[78].

Похожая перемена, по тону и по существу, обнаруживается и в работах Терри Ирвина: от *Нравственной теории Платона* (1977) до его же *Этики Платона* (1995)[79].

Короче говоря, постановка вопроса о Платоне претерпела изменение. Вопрос уже не в том, *стоит ли* принимать во внимание литературный и драматический аспекты, но — *как* это делать конкретно. А что касается споров об учении, то вопрос уже не просто в том, каковы именно платоновские учения. Получает всё большее распространение убеждение, что для Платона «философия» — не просто набор учений или догм, а что-то другое; вопрос только — *что*?

Эволюционный взгляд на Платона перестаёт быть незыблемой посылкой: теперь это лишь гипотеза, требующая доказательств. А вот как ставится теперь вопрос о хронологии диалогов: какой порядок поможет нам лучше проникнуть в суть диалогов и платоновской мысли? Далее некоторые исследователи склоняются к продуманной неупорядоченности[80], другие экспериментируют с драматическим порядком[81], третьи же используют этот

[78] T. Robinson 1995. О его подходе к диалоговой форме см. T. Robinson 1987.

[79] Irwin 1977 и 1995: 8–15. Благодарю Чарльза М. Янга за это указание.

[80] Tejera 1984, Arieti 1991.

[81] Напр., Brumbaugh 1964: 50; Cropsey 1995 предлагает следующий порядок: *Протагор*, *Теэтет*, *Евтифрон*, *Софист*, *Политик*, *Апология Сократа*, *Критон*, *Федон*.

последний для обоснования какой-то доктринальной интерпретации[82].

Уже далеко не само собой разумеется, что основная или единственная функция диалогов была дидактическая; теперь вопрос стоит так: какой набор функций может быть отнесён ко всему корпусу? И почему с отдельными диалогами должны соотноситься разные функции? Вопрос об аргументах ставится уже не с тем, чтобы выяснить их правомерность, но с целью разгадать, почему в уста *такого-то* персонажа Платон вкладывает *такой-то* довод — неважно, законный или ошибочный, ясный или неоднозначный — в *такой-то* диалогической обстановке. Сюда же относится осознание того, что для понимания Платона непригодна бесхитростная оппозиция серьёзности и игры. Теперь о тоне или настрое Платона ставятся следующие вопросы: насколько серьёзен такой-то особенно игривый, юмористичный или иронический отрывок? Насколько игривыми, юмористичными или ироничными могут оказаться серьёзные, на первый взгляд, пассажи? И как нам уравновесить оба момента при толковании диалогов в целом?

Наконец, некорректным, в итоге, стало толковать диалоги так, как если бы они были трактатами. Какие-то фрагменты и какие-то диалоги, конечно, могут напоминать скорее трактаты, но по крайней мере настолько же часто напомнят в них о себе комедия, трагедия, миф или риторика. Вот как ставится теперь вопрос: какого рода текстами являются эти диалоги? Каковы их цели и функции? Как они работают? Как нам приступать к их истолкованию?

Вопросы на повестке дня

Итак, на будущее для платоноведения должна быть выработана новая повестка дня. Например, учитывая ширящийся консенсус по поводу того, что Платон в своих произведениях не пытается преподать (напрямую, в первую очередь) те или иные учения,

[82] Brumbaugh 1989.

нам надлежит выяснить, какое же *ещё* «философское значение» можно найти в диалогах, если не догматическое или доктринальное?[83] Это неизбежно повлечёт за собой пересмотр оппозиции догматизма и скептицизма как в истории платоноведения, так и в истории философии вообще[84].

Что до последовательности диалогов, то теперь вопрос должен касаться скорее разнообразия возможных порядков и их практичности. Можем ли мы, к примеру, установить всеохватывающий драматический порядок?[85] Если да, то каким образом это поможет нам проникнуть в суть платоновской мысли? С другой стороны, быть может, как предполагали ещё древние платоники, есть и другой порядок чтения и преподавания диалогов, ни хронологический, ни драматический?[86] Вопросы редактирования и подлинности диалогов, поднятые Теслеффом, стоит, пожалуй, исследовать не только тем, кто пристально интересуется порядком их написания, но и тем, кто по-прежнему настроен на выявление в них неких платоновских учений[87]. Ведь если диалоги редактировались другими, если тексты в знакомом каноне лишь «полуподлинные»[88], тогда мы имеем дело не столько с самим Платоном, сколько с неким «школьным учением».

Вопрос, повторюсь, не в том, важны ли *в принципе* литера-

[83] Напр., Miller 1980, 1984 и Patterson 1982 предлагают пайдевтическое значение, что поддерживается Роббом [Robb 1994], развивающим идеи Хэвлока. Tigerstedt 1977 следует Stefanini 1949 в том, что касается идеи «конструктивного скепсиса». Предположение Диогена Лаэртского (3.63–65), что Платон пытался скрыть от толпы свои истинные убеждения, в известной степени подхвачено как штраусианцами, так и Тюбингенской школой.

[84] Tigerstedt 1977, Gonzalez (ed.) 1995, особ. Introduction и 189–210.

[85] Драматический порядок корпуса предложен Грисвольдом [Griswold 1996]. Среди тех, кто всерьёз принимает драматические датировки, но сомневается в возможности исчерпывающего драматического порядка — Clay 1987 и Cropsey 1995: ix.

[86] См. Hoerber 1957, Philip 1970, а также H. Tarrant 1993.

[87] Philip 1970 также признаёт редактирование и влияние школы.

[88] Напр., *Лахет*, *Евтифрон*, *Гиппий больший*. Thesleff 1982: 204: «между вполне подлинными и ‘полуподлинными’ платоновскими текстами нельзя провести чёткой разграничительной линии».

турный и драматический аспекты для понимания диалогов, а в том, *насколько*. Именно на этих моментах и следует в первую очередь сосредоточиться платоноведению. И если для традиционной интерпретации характерно было принципиальное согласие относительно занимавших исследователей вопросов «доктрины», «эволюции» и «аргументов», то среди нетрадиционных авторов и школ интерпретации согласия, к сожалению, мало — а ведь речь идёт о понимании важнейших для нас терминов.

В чём конкретно состоят литературные свойства диалогов? В чём конкретно их драматические характеристики? И как именно они производят смыслы, *отличные* от традиционно выясняемых доктринальных? Например, платоновский стиль изучался по большей части лишь в рамках стилометрии, а не с тем, чтобы напрямую узнать нечто о платоновской мысли[89]. Аналогично, систематическое исследование подбора слов, синтаксиса, идиомы и диалекта в диалогах может, пожалуй, рассказать нам о самой платоновской мысли, как она получает выражение в диалогах, а не только о литературных способностях автора. Возможно, шире всего платоноведы нетрадиционного толка, чьи работы мы здесь обсуждали, разделяют убеждённость в том, что в случае Платона мышление и искусство, философия и литература, идеи и их выражение, форма и содержание — должны не отделяться друг от друга, а, скорее, браться вместе, в их взаимопроникновении[90].

Отталкиваясь от литературных и драматических аспектов диалогов[91], некоторые исследователи уже проделали добротную ра-

[89] Единственное известное мне исключение — работа Теслеффа [Thesleff 1967], где разбираются пять типов экспозиции и десять разновидностей стиля, и показывается, каким образом то и другое участвует в построении структур и способствует передаче мысли в диалогах.

[90] Как справедливо отмечает Rowe 1993: 3, «чёткое разграничение литературы и философии определённо не заинтересовало бы самого Платона». См. также Rossetti 1993. Одновременно поэтом и философом Платона воспринимал ещё Hartland-Swann 1951.

[91] См. Rivaud 1927, Schaerer 1938, Friedländer 1969: Vol. 1, Ch. 8, Klein 1965:

боту по разбору отдельных персонажей и их роли в диалогах[92]. Но, конечно же, не станут избыточными ни дальнейшие исследования индивидуальных персонажей, ни, тем более, сведение воедино под одной обложкой всех семидесяти с лишним персонажей, включая и тех, кто появляется хотя бы в одном диалоге: необходим внимательный учёт их характеров, возраста, семейного и общественного положения, их идей, сопоставление всей этой информации с просопографическими и историческими сведениями о людях, носивших эти имена; кстати, можно добавить и значение самих имён, а также прикинуть, насколько это последнее обстоятельство могло обладать значимостью для диалогов, в которых появляются их носители.

Аналогично, многие исследователи уделяли внимание обстановке диалогов[93], излагаемым в них мифам[94], инсценировке традиционных историй[95], цитатам[96], аллюзиям на предания, поэзию, а также на исторические личности, места и события[97], остро-

---

Introduction, Wolz 1963, D. Tarrant 1955, Ardley 1967/68, Tejera 1984: Ch. 1 и passim, Reynolds 1988, Arieti 1991: 1–11.

[92] Образцовым исследованием персонажа служит работа Бланделл [Blundell 1992]. Gill 1970 предлагает некую типологию. Ср. Welliver 1977, Teloh 1986, Cherubin 1993. См. также Friedländer 1969: Vols. 2 и 3 passim; Tejera 1984 passim; Arieti 1991 passim. Традиционный подход у Паттерсона [Patterson 1987], который выступает за платоновское учение о характере, вместо того чтобы выяснять, каким образом платоновские персонажи могли бы способствовать передаче каких-то недоктринальных смыслов.

[93] Напр., Klonoski 1984, 1986. См. также Friedländer 1969: Vols. 2 и 3 passim.

[94] Segal 1976, Eisner 1982, Gottfried 1993.

[95] Напр., Burger 1984 усматривает в *Федоне* инсценировку истории Тесея. Payne 1983 толкует Критона как инсценировку Посольства к Ахиллу. См. также Klonoski 1993 и Press 1995b.

[96] Напр., D. Tarrant 1951 и Benardete 1963. Labarbe 1949 рассматривает около 250 гомеровских цитат в *Платоновском корпусе*, но скорее с точки зрения передачи гомеровского текста, чем использования этих цитат Платоном в своих собственных целях.

[97] Предположение Игана [Egan 1983] о том, что Платон заимствует и адаптирует трагедийные темы, например конфликтующих добродетелей, выстраивая свои диалоги в духе образовательного соревнования с трагедиями, достойно дальнейшего развития, с подключением работы Мартина [Martin 1989]. Допол-

там, каламбурам и игре слов[98]. Систематические, подробные исследования всех этих аспектов с точки зрения их вклада в смысл диалогов и платоновскую мысль, насколько она в этих диалогах выражена, трудно было бы переоценить. Совсем немало уже проделано по теме иронии, но во многом мы пока ещё только начинаем понимать весь диапазон самого разного рода импульсов, которые эти аспекты должны придать нашим толкованиям[99].

Итак, очевидно, что диалоги уже далеко не *те* тексты, какими они воспринимались большинством в середине века. Требуется более полное исследование характера, способа подачи и аудитории текстов диалогов с опорой на историческое знание. Уже представлены веские доказательства того, что диалоги призваны были выполнять целый набор разнообразных функций, а не одну лишь бесхитростную задачу преподать философское учение. Были озвучены предположения, что их следует воспринимать как образчики нравственной и политической пайдевтики в широком, античном смысле, а стало быть — в одном ряду с конкурирующими творениями поэтов и драматургов; что они задумывались с целью привлечения людей к занятиям философией или к записи в Академию; что они служили практическими примерами диалектики, предназначенными для изучения и подражания; что они представляли собой попытку сформировать новый вид высокой культурной деятельности, философию, как и нового героя, философа; что они, наконец, служили формой забавы или развлечения. Все эти различные функции должны быть подвергнуты пристальному, критическому и сравнительному изу-

---

нительно об аллюзиях на гомеровских героев см. Eisner 1982 и Clay 1972. См. также Tejera 1984 passim; Rossetti 1988 и Arieti 1993.

[98] Tejera 1984 и Arieti 1991 — в числе немногих общих монографий о Платоне, где юмор и шутки учитываются при толковании каждого диалога.

[99] См., напр., Griswold 1996, Rowe 1987, Reynolds 1988: 14–20 и Tejera 1995. Tejera 1984 и Arieti 1991, а также Friedländer 1969: Vols. 2 и 3 — в числе немногих общих монографий о Платоне, где влияние иронии учитывается при толковании каждого диалога.

чению, причём исходя из предположения, что каждый диалог скорее всего выполнял не единственную функцию.

В этом же ключе, в соответствии с намеченной выше линией дальнейших исследований, требуется подробней и пристальней изучить факты редактирования текстов (как и выводы, которые отсюда следуют), процесс создания, доступность и передачу *Corpus Platonicum*, а также методы работы с платоновскими текстами в Академии: представлялись ли они в драматической либо устной форме? Какой аудитории диалоги адресовались — слушающей либо читающей? Как подсказывают последние исследования, вполне вероятно, что тексты редактировались как самим Платоном при жизни, так и другими впоследствии; что некоторые работы, экзотерические, писались для широкой публики, но многие относились к разряду эзотерических, предназначаясь для узкого академического круга; что их следовало зачитывать вслух или даже исполнять (разыгрывать?) перед группой, скорее чем читать про себя; что работы экзотерического толка выполняли функции культурной пайдевтики, соперничая в этом отношении, как и в качестве *пойэсиса*, с творчеством поэтов и ораторов, в то время как эзотерические служили примерами философской дискуссии вообще и памятками реальных дискуссий, которые по идее дополнялись устным, «живым» комментарием[100].

Если всё так, то Платон, пожалуй, хотел достичь чего-то совсем другого, нежели то, что задумывали осуществить, записывая свои тексты, позднейшие философы. И в таком случае уместны будут совсем иные методы анализа и критерии оценки — совмещающие философское в традиционном понимании с литературным и драматическим[101]. Скажем, при оценке платоновских аргументов нам не следует цепляться за современные стандарты, в том числе аксиому о том, что аргумент *ad hominem* всегда

[100] См., напр., Thesleff 1982, 1993.

[101] Напр., Moravscik 1979 и Dorter 1990 считают целью Платона скорее понимание, чем пропозициональное знание. Press 1995b развивает идеи Вудбриджа [Woodbridge 1929] и Теслеффа [Thesleff 1982, 1993] о важности «видения» в основе диалогов в сравнении с раскрываемым в них учением. Ср. Sayre 1993: 177.

ошибочен. Нам нужно также отвлечься от рационалистической уверенности в том, будто серьёзность и игра противоречат друг другу, и примериться к иной точке зрения, вполне привычной для читателей беллетристики: иногда игра и серьёзность неразрывно между собой переплетены[102].

Две свежие монографии, по-видимому, соответствуют предложенной здесь повестке и потому заслуживают особого упоминания. Первая — это *Платоновская* Апология Сократа*: Литературно-философское исследование с подстрочным комментарием* [Slings, de Strycker 1994]. Книга достойна самого пристального изучения платоновским сообществом: она основательна в научном отношении, внимательна к историческому контексту, опирается на тщательный литературный и драматический анализ диалога в соответствии с античными риторическими принципами и практиками. Это лучший из известных мне примеров постановки важных вопросов (с попыткой на них ответить) об общей структуре диалога и функциях частей, из которых он состоит[103]. Вместе с тем, авторы исходят из спорной платоновской хронологии, придерживаются, по существу, догматической интерпретации и ломают собственную восприимчивость к литературной структуре стремлением вывести из реплик персонажей замыслы и тезисы самого Платона.

Книга Резерфорда [Rutherford 1995] куда более амбициозна: в ней довольно подробно обсуждаются *Протагор*, *Горгий*, *Пир*, *Государство* и *Федр*, вдобавок даётся более краткий анализ восьми других диалогов. Резерфорд тоже выказывает основательную научную подкованность, при этом, не в пример де Стрикеру и Слингсу, он понимает, что традиционная хронология не годится (2–7), а в диалогах не следует искать прямого выражения соб-

[102] Напр., Ophir 1986 и Desjardins 1988. См. у Гатри [Guthrie 1969: Vol. 4: 56–65] доказательство пайдейи и удачные цитаты: (1) суммарную, из *Послезакония* 992b, и (2) эквивалентное эпиграфическое свидетельство из Броновски: «Ты должен понимать, что в каком-то смысле вся наука, вся человеческая мысль — это форма игры» (56).

[103] Иначе ср. Brickhouse, Smith 1989 и Reeve 1989.

ственных идей Платона (15). Свой замысел он описывает как «попытку взять на вооружение литературоведческое понимание философского автора» (ix); и ему действительно удаётся предложить множество ценных литературо- и театроведческих наблюдений, которые будут полезны обычному читателю. Специалисты же скорее всего рассудят, что Резерфорд слишком уж увлёкся литературоведением в ущерб философии, что у него отсутствует подлинный синтез обоих моментов, в рамках которого литературное высвечивало бы философское, обеспечивая нам понимание философских доводов, методов и идей именно в том ключе, который снимал бы неотступные проблемы интерпретации, обозначенные на предыдущих страницах.

Наконец, нам требуется значительно более объёмное и подробное исследование истории — особенно в античную эпоху — платоновского толкования как отдельного, не совпадающего с платонизмом как таковым, предмета. Мы уже начали понимать эту историю, научились видеть, что определялась она не только текстами, но также интеллектуальными установками толкователей, как и социальными, политическими и религиозными обстоятельствами их времени и места; научились, наконец, видеть, каким образом история эта определила истолковательские установки и ориентировки нашего собственного столетия[104].

Такая повестка дня для платоноведения — причём, понятное дело, далеко не полная — может показаться совершенно неподъёмной. Но именно она обещает лучшее понимание платоновских диалогов и платоновской мысли на их собственных условиях и в их собственных контекстах. В любом случае, она лишь продолжает диалог с Платоном, в который вовлекались поколение за поколением, начиная с его времени и до наших дней[105].

---

[104] Среди важнейших масштабных работ последнего времени — Tigerstedt 1974, 1977, Novotny 1977, Hankins 1987 и 1990, Dörrie 1987 и Mansfeld 1990, 1992.

[105] Хотел бы поблагодарить Хольгера Теслеффа, П. Кристофера Смита и Чарльза М. Янга за ценные замечания и предложения по данной статье. Работа была написана в пору моего пребывания в Католическом университете Америки по

Литература

Annas 1981 — *Annas J.* An Introduction to Plato's *Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Annas 1992 — *Annas J.* Plato the Skeptic // Klagge J.C., Smith N.D. (eds.) Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol.) Oxford: Clarendon Press, 1992.

Ardley 1967/68 — *Ardley G.* Plato as Tragedian // Philosophical Studies 12 (1967/68). P. 7–24.

Arieti 1991 — *Arieti J.A.* Interpreting Plato. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1991.

Arieti 1993 — *Arieti J.A.* Plato's Philosophical *Antiope*: The *Gorgias* // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1993. P. 197–214.

Bambrough 1972 — *Bambrough R.* The Disunity of Plato's Thought // Philosophy 47 (1972). P. 295–307.

Barker, Warner 1992 — *Barker A., Warner M.* (eds.) Language of the Cave / Ed. Andrew Barker and Martin Warner. Edmonton, Alta.: Academic Printing and Publishing, 1992.

Benardete 1963 — *Benardete S.* Some Misquotations of Homer // Phronesis 8 (1963). P. 173–178.

Berger 1987 — *Berger H., Jr.* Levels of Discourse in Plato's Dialogues // Literature and the Question of Philosophy / Ed. Anthony J. Cascardi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. P. 75–100.

Berti 1989 — *Berti E.* Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele // Elenchos 10 (1989). P. 289–315.

Bloom 1968 — *Bloom A.* Interpretive Essay // The Republic of Plato. New York: Basic Books, 1968. P. 307–436.

Blundell 1992 — *Blundell M.W.* Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor* // Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol.) Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 131–172.

Brickhouse, Smith 1989 — *Brickhouse Th.C., Smith N.D.* Socrates on Trial. Princeton: Princeton University Press, 1989.

программе Scholar-in-Residence. Хотел бы поблагодарить за поддержку Католический университет и Джуд Догерти, декана философского факультета.

Brisson 1977 — *Brisson L.* Platon: 1958–1975 // Lustrum 20 (1977).
Brisson 1993 — *Brisson L.* Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon // Méthexis 6 (1993). P. 11–35.
Brisson, Ioannidi 1983 — *Brisson L., Ioannidi H.* Platon: 1975–1980 // Lustrum 25 (1983).
Brisson, Ioannidi 1988 — *Brisson L., Ioannidi H.* Platon: 1980–1985 // Lustrum 30 (1988).
Brumbaugh 1964 — *Brumbaugh R.S.* Plato for the Modern Age. New York: Crowell-Collier, 1964.
Brumbaugh 1989 — *Brumbaugh R.S.* Doctrine and Dramatic Dates in Plato's Later Dialogues // Platonic Studies of Greek Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1989. P. 91–102.
Burnyeat 1985 — *Burnyeat M.* Sphinx Without a Secret // New York Review of Books 32 (May 30, 1985). P. 30–36.
Burger 1984 — *Burger R.* The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. New Haven: Yale University Press, 1984.
Burger 1988 — *Burger R.* Plato's *Phaedrus*. Mobile: University of Alabama Press, 1988.
Burnet 1928 — *Burnet J.* Platonism. Berkeley: University of California Press, 1928.
Campbell 1867 — *Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato. Oxford, 1867.
Cappizzi 1982 — *Cappizzi A.* La Repubblica Cosmica: Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia. Roma: Ateneo, 1982.
Cherniss 1935 — *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.
Cherniss 1936 — *Cherniss H.* The Philosophical Economy of the Theory of Ideas // American Journal of Philology 57 (1936). P. 445–456.
Cherniss 1944 — *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1944.
Cherniss 1959 — *Cherniss H.* Plato: 1950–1957 // Lustrum 4 (1959). P. 5–308.
Cherniss 1960 — *Cherniss H.* Plato: 1950–1957 // Lustrum 5 (1960). P. 321-648.
Cherubin 1993 — *Cherubin R.* What is Eleatic about the Eleatic Stranger // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1993. P. 215–235.
Clay 1972 — *Clay D.* Socrates' Mulishness and Heroism // Phronesis 17 (1972). P. 53–60.
Clay 1975 — *Clay D.* Platonic Studies and the Study of Plato // Arion 2 (1975). P. 116–132.

Clay 1987 — *Clay D.* Gaps in the Universe of the Platonic Dialogues // Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy 3 (1987). P. 71–94.

Crombie 1962 — *Crombie L.M.* An Examination of Plato's Doctrines. London: Routledge, 1962.

Cropsey 1995 — *Cropsey J.* Plato's World: Man's Place in the Cosmos. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Daiches 1981 — *Daiches D.* Critical Approaches to Literature. 2nd. ed. London: Longmans, 1981.

Desjardins 1988 — *Desjardins R.* Why Dialogues? Plato's Serious Play // Platonic Writings, Platonic Reading / Ed. Charles L. Griswold. New York: Routledge, 1988. P. 110–125.

Dewey 1984 — *Dewey J.* From Absolutism to Experimentalism // J. Dewey. The Later Works: 1925–1953. Vol. 5. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Dittenberger 1881 — *Dittenberger W.* Sprachliche Kriterien für die Chronologie des platonischen Dialoge // Hermes 16 (1881). S. 3212–45.

Dörrie 1987 — *Dörrie H.* Der Platonismus in der Antike. 3 vols. Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1987.

Dorter 1982 — *Dorter K.* Plato's *Phaedo*: An Interpretation. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Dorter 1982 — *Dorter K.* Levels of Knowledge in Plato's *Theaetetus* // Review of Metaphysics 44 (1990). P. 343–373.

Dorter 1994 — *Dorter K.* Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Eckstein 1968 — *Eckstein J.* The Platonic Method: An interpretation of the Dramatic-Philosophic Aspects of the *Meno*. New York: Greenwood, 1968.

Eckstein 1981 — *Eckstein J.* The Deathday of Socrates: Living, Dying and Immortality — The Theater of Ideas in Plato's *Phaedo*. Frenchtown, NJ: Columbia Publishing, 1981.

Edelstein 1962 — *Edelstein L.* Platonic Anonymity // American Journal of Philology 83 (1962). P. 1–22.

Edman 1931 — *Edman I.* The Dialogues as Philosophical Drama // The Works of Plato. New York: Tudor Press, 1931. P. xiii–xlvii.

Egan 1983 — *Egan R.* Tragic Piety in Plato's *Euthyphro* // Dionysius 7 (1983). P. 17–32.

Eisner 1982 — *Eisner R.* Socrates as Hero // Philosophy and Literature 6 (1982). P. 106–118.

Erler 1992 — *Erler M.* Anagnorisis in Tragödie und Philosophie. Eine Anmerkung zu Platons Dialog *Politikos* // Wurzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft N.F. 18 (1992). S. 147–170.

Ferber 1992 — *Ferber R.* Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben? // Symposium Platonicum 2 (1992). S. 138–155.

Ferber 1993 — *Ferber R.* Hat Plato in der "ungeschriebene Lehre" eine "dogmatische Metaphysik und Systematik" vetreten? // Methexis 6 (1993). S. 37–54.

Findlay 1974 — *Findlay J.N.* The Written and the Unwritten Doctrines. New York: Humanities Press, 1974.

Friedländer 1969 — *Friedländer P.* Plato / Trans. Hans Meyerhoff. Vol. I: An Introduction. New York: Pantheon, 1958 (2nd ed. 1969). Vol. II: The Dialogues, First Period (1964). Vol. III: The Dialogues, Second and Third Periods (1969). [Platon. 3 vols. Berlin: de Gruyter, 1928–30 (2nd ed. Berlin: de Gruyter, 1954–57; 3rd ed. Berlin: de Gruyter, 1964–75).]

Fritz 1967 — *Fritz, K. von.* Zur Frage der "esoterischen" Philosophie Platons // Archiv für Geschichte der Philosophie 49 (1967). S. 255-268.

Fritz 1971 — *Fritz, K. von.* The Philosophical Passage in the Seventh Letter and the Problem of Plato's "Esoteric Philosophy" // Essays in Ancient Greek Philosophy / Eds. John P. Anton and George Kustas. Albany: State University of New York Press, 1971. P. 408–447.

Fronterotta 1993 — *Fronterotta F.* Une enigme platonicienne: La question des doctrines non-écrites // Les Études Anciennes 11 (1993). P. 115-157.

Gaiser 1959 — *Gaiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Klett, 1959.

Geach 1960 — *Geach P.* Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary // Monist 50 (1960). P. 369–82.

Gill 1970 — *Gill Ch.* Plato's Use of Characters [Ph.D. dissertation]. Yale University, 1970.

Gonzalez 1995 — *Gonzalez F.* (ed.) The Third Way: A New Direction in Platonic Studies / Ed. Francisco Gonzalez. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1995.

Gottfried 1993 — *Gottfried B.* Pan, the Cicadas, and Plato's Use of Myth in the *Phaedrus* // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1993. P. 179–195.

Gould 1969 — *Gould, Josiah.* Klein on Ethological Mimes, for example the *Meno* // Journal of Philosophy 66 (1969). P. 253–265.

J. Gould 1972 — *Gould, John.* The Development of Plato's Ethics. New York: Russell & Russell, 1972.

J. Gould 1992 — *Gould, John.* Plato and Performance // The Language of the Cave / Ed. Andrew Barker and Martin Warner [Apeiron 25 (1992)]. P. 13–25.

Göransson 1995 — *Göransson T.* Albinus, Alcinous, Arius Didymus. Göteborg, 1995.

Griswold 1981 — *Griswold Ch.L.* Gadamer and the Interpretation of Plato // Ancient Philosophy 1 (2). 1981. P. 171–178.

Griswold 1986 — *Griswold Ch.L., Jr.* Self-Knowledge in Plato's Phaedrus. New Haven: Yale University Press, 1986.

Griswold 1988 — *Griswold Ch.L.* (ed.) Platonic Writings, Platonic Readings. New York–London: Routledge, 1988.

Griswold 1996 — *Griswold Ch.L., Jr.* Irony in the Platonic Dialogues // The Sovereignty of Construction: Studies in the Thought of David Lachterman / Ed. D.W. Conway and P. Kerszberg. Vol. 2. The Nederlands: Rodopi Press, 1996. P. 1–23.

Grote 1865–1867 — *Grote G.* Plato and the other companions of Sokrates. London: J. Murray, 1865–1867.

Guthrie 1967 — *Guthrie W.K.C.* Twentieth Century Approaches to Plato // Lectures in Memory of Louise Taft Semple. Ser. 1. Princeton: Princeton University Press, 1967. P. 1–18.

Guthrie 1969 — *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962–1981.

Hankins 1987 — *Hankins J.* Plato in the Middle Ages // Dictionary of the Middle Ages / Ed. Joseph R. Strayer. V. 9. New York: Scribner, 1987. P. 696.

Hankins 1990 — *Hankins J.* Plato in the Italian Renaissance. 2 vols. Leiden: Brill, 1990.

Hart, Tejera 1997 — *Hart R.E., Tejera V.* (eds.) Plato's Dialogues: The Dialogical Approach. Studies in the history of philosophy. Vol. 46. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997.

Hartland-Swann 1951 — *Hartland-Swann J.* Plato as Poet // Philosophy 26 (1951).

Haslam 1972 — *Haslam M.W.* Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue // Bulletin of the Institute for Classical Studies 19 (1972).

Hathaway 1984 — *Hathaway R.* Explaining the Unity of the Platonic Dialogue // Philosophy and Literature 8 (1984). P. 195–208.

Havelock 1963 — *Havelock E.A.* Preface to Plato. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Hermann 1839 — *Hermann K.F.* Geschichte und System der platonischen Philosophic. Heidelberg: Winter, 1839 (repr. New York: Arno, 1976).

Hoerber 1957 — *Hoerber R.G.* Thrasyllus' Double Titles and the Platonic Canon // Phronesis 2 (1957). P. 10–26.
Howland 1991 — *Howland J.* Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology // Phoenix 45 (1991). P. 189–214.
Howland 1993 — *Howland J.* The *Republic*: The Odyssey of Philosophy. New York: Twayne Publishers, 1993.
Hyland 1981 — *Hyland D.* The Virtue of Philosophy: An Interpretation of Plato's Charmides. Athens: Ohio University Press, 1981.
Hyland 1988 — *Hyland D.* Taking the longer road: The Irony of Plato's *Republic* // Revue de métaphysique et de Morale 93 (1988). P. 317–335.
Irwin 1977 — *Irwin T.* Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1977.
Irwin 1995 — *Irwin T.* Plato's Ethics. New York: Oxford University Press, 1995.
Isnardi-Parente 1964 — *Isnardi-Parente M.* Per l'interpretazione dell'excursus filosofico della VII epistula Platonica // Parola del Passato 19 (1964). P. 241–290.
Jaeger 1960 — *Jaeger W.* Der Wandel des Platobildes im 19. Jahrhundert // Humanistische Reden und Vorträge. Berlin: Walter de Gruyter, 1960. P. 129–41.
Kitto 1966 — *Kitto F.* POIESIS: Structure and Thought. Berkeley: University of California Press, 1966.
Klagge, Smith 1992 — *Klagge J.C., Smith N.D.* (eds.) Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol.) Oxford: Clarendon Press, 1992.
Klein 1965 — *Klein J.* A Commentary on Plato's *Meno*. University of North Carolina Press, 1965.
Klonoski 1984 — *Klonoski R.* Setting and Characterization in Plato's *Euthyphro* // Dialogos 19 (1984). P. 123–140.
Klonoski 1993 — *Klonoski R.* The Preservation of Homeric Tradition: Re-Performance in the *Republic* and *Odyssey* // Clio 22 (1993). P. 251–271.
Klosko 1979 — *Klosko G.* Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras* // Archiv für Geschichte der Philosophie 61 (1979). P. 125–142.
Klosko 1986a — *Klosko G.* The Development of Plato's Political Theory. New York: Methuen, 1986.
Klosko 1986b — *Klosko G.* The 'Straussian' Interpretation of Plato's *Republic* // History of Political Theory 7 (1986). P. 274–293.
Klosko 1987 — *Klosko G.* Socrates on Goods and Happiness // History of Philosophy Quarterly 4 (1987). P. 251–264.

Kosman 1992 — *Kosman L.A.* Silence and Imitation in the Platonic Dialogues // Klagge J.C., Smith N.D. (eds.) Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. vol.) Oxford: Clarendon Press, 1992. P. 73–92.

Kraut 1992 — *Kraut R.* (ed.) The Cambridge Companion to Plato. New York: Cambridge University Press, 1992.

Krämer 1959 — *Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg:Carl Winter, 1959.

Krämer 1964a — *Krämer H.-J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam: B.R. Grüner, 1964.

Krämer 1964b — *Krämer H.-J.* Die Platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons // Kant-Studien 55. S. 69–101.

Krämer 1990 — *Krämer H.-J.* Plato and the Foundation of Metaphysics / Trans. J.R. Catan. Albany: State University of New York Press, 1990.

Krentz 1983 — *Krentz A.* Dramatic Form and Philosophic Content // Philosophy and Literature 7 (1983). P. 32–47.

Kullmann 1991 — *Kullmann W.* Platons The State of the Question Schriftkritik // Hermes 119 (1991). S. 1–21.

Labarbe 1949 — *Labarbe J.* L'Homere de Platon. Liège: Faculté des Lettres de Université de Liège, 1949.

Lafrance 1979 — *Lafrance Y.* Autour de Platon: continentaux et analystes // Diotima 3 (1979). P. 17–37.

Lang 1973 — *Lang B.* Presentation and Representation in Plato's Dialogues // Philosophical Forum 4 (1973). P. 224–240.

Lesher 1969 — *Lesher J.H.* GNOSIS and EPISTEME in Socrates' Dream in the *Theaetetus* // Journal of Hellenic Studies 89 (1969). P. 72–78.

Levi 1976 — *Levi A.* Philosophy as Literature: The Dialogue // Philosophy and Rhetoric 9 (1976). P. 1–20.

Levine 1984 — *Levine D.* The Tyranny of Scholarship // Ancient Philosophy 4 (1984). P. 65–72.

Lutoslawski 1897 — *Lutoslawski W.* The origin and growth of Plato's logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings. London: Longmans, Green, 1897.

Manasse 1957 — *Manasse E.M.* Bücher über Platon. I. Werke in deutscher Sprache // Philosophische Rundschau. Sonderheft 1 (1957).

Manasse 1961 — *Manasse E.M.* Bücher über Platon. II. Werke in englischer Sprache // Philosophische Rundschau. Sonderheft 2 (1961).

Manasse 1976 — *Manasse E.M.* Bücher über Platon. III. Werke in französicher Sprache // Philosophische Rundschau. Sonderheft 7 (1976).
McKirahan 1978 — *McKirahan R.D.* Plato and Socrates. A Comprehensive Bibliography (1958–1973). New York: Garland, 1978.
McNeal 1992 — *McNeal R.A.* Law and Rhetoric in the *Crito*. Frankfurt: Peter Lang, 1992.
Mansfeld 1990 — *Mansfeld J.* Studies in the Historiography of Greek Philosophy. Assen: Van Gorcum, 1990.
Mansfeld 1992 — *Mansfeld J.* Heresiography in Context. Leiden: E.J. Brill, 1992.
Martin 1989 — *Martin R.* The Language of Heroes: Speech and Performance in the *Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
Merlan 1947 — *Merlan Ph.* Form and Content in Plato's Philosophy // Journal of the History of Ideas 8 (1947). P. 406–430.
Miller 1980 — *Miller M.H., Jr.* The Philosopher in Plato's *Statesman*. The Hague: Nijhoff, 1980.
Miller 1986 — *Miller M.H., Jr.* Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1986.
Moravscik 1979 — *Moravscik J.* Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy // Neue Hefte Philosophy 15/16 (1979). P. 53–69.
Mulhern 1968 — *Mulhern J.J.* TROPOS and POLYTROPIA in Plato's *Hippias Minor* // Phoenix 22 (1968). P. 238–288.
Mulhern 1971 — *Mulhern J.J.* Two Interpretative Fallacies // Systematics 9 (1971). P. 168–172.
Nails 1992 — *Nails D.* Platonic Chronology Reconsidered // Bryn Mawr Classical Review 3 (1992). P. 314–327.
Nails 1993 — *Nails D.* Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism // Ancient Philosophy 13 (1993). P. 273–291.
Nails 1994 — *Nails D.* Plato's Middle Cluster // Phoenix 48 (1994). P. 62–67.
Nails 1995 — *Nails D.* Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
Natorp 1903 — *Natorp P.* Platons Ideenlehre. Leipzig: Meiner, 1903.
Nettleship 1964 — *Nettleship R.L.* Lectures on the Republic of Plato. London: Macmillan, 1964.
Novotny 1977 — *Novotny F.* The Posthumous Life of Plato / Trans. J. Fabryova. The Hague: Nijhoff, 1977.
Ophir 1986 — *Ophir A.* Plato's *Republic*. Philosophy as a Serious Game // Iyyun 35 (1986). P. 3–29.
Patterson 1982 — *Patterson R.* The Platonic Art of Comedy and Tragedy // Philosophy and Literature 6 (1982). P. 76–93.

Patterson 1987 — *Patterson R.* Plato on Philosophic Character // Journal of the History of Philosophy 25 (1987). P. 325–350.
Payne 1983 — *Payne Th.* The Crito as a Mythological Mime // Interpretation 11 (1983). P. 1–24.
Pesce 1990 — *Pesce D.* Il Platone di Tubinga. Brescia: Paideia Editrice, 1990.
Philip 1970 — *Philip J.A.* The Platonic Corpus // Phoenix 24 (1970). P. 296–308.
Plass 1964 — *Plass P.* Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues // American Journal of Philology 85 (1964). P. 254–278.
Plass 1967 — *Plass P.* 'Play' and Philosophic Detachment in Plato // Transactions and Proceedings of the American Philological Association 98 (1967). P. 343–364.
Plochmann 1971 — *Plochmann G.K.* Supporting Themes in the *Symposium* // Essays in Ancient Greek Philosophy / Eds. John P. Anton and George Kustas. Albany: State University of New York Press, 1971.
Popkin 1960 — *Popkin R.H.* The History of Skepticism from Erasmus to Descartes. Assen: Vangorcum, 1960.
Press 1993 — *Press G.A.* Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1993.
Press 1995a — *Press G.A.* Plato's Dialogues as Enactments // The Third Way: A New Direction in Platonic Studies / Ed. Francisco Gonzalez. Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1995. P. 133–152.
Press 1995b — *Press G.A.* Knowledge as Vision in Plato's Dialogues // Journal of Neoplatonic Studies 3 (1995). P. 61–89.
Press 1996 — *Press G.A.* Continuities and Innovations in the History of *Republic* Interpretation // International Studies in Philosophy 28 (1996).
Press 1997 — *Press G.A.* The Dialogical Mode in Modern Plato Studies // Plato's Dialogues: The Dialogical Approach / Eds. Richard E. Hart and Victorino Tereja. Ch. 1. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1997.
Prior 1985 — *Prior W.J.* Unity and Development in Plato's Metaphysics. LaSalle, IL: Open Court, 1985.
Raeder 1905 — *Raeder H.* Platons philosophische Entwicklung. Leipzig: Teubner, 1905.
Randall 1970 — *Randall J.H.* Plato: Dramatist of the Life of Reason. London: University Press, 1970
Raphael 1960 — *Raphael D.D.* The Paradox of Tragedy. Bloomington: Indiana University Press, 1960.
Raven 1965 — *Raven J.E.* Plato's Thought in the Making: A Study of the Development of his Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Reale 1987 — *Reale G.* Per una nuova interpretazione di Platone: Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte". Milan: Vita e Pensiero, 1987.
Reeve 1989 — *Reeve C.D.C.* Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates. Indianapolis: Hackett, 1989.
Reynolds 1988 — *Reynolds N.B.* Interpreting Plato's *Euthyphro* and *Meno*. Provo, UT: Brigham Young University, 1988.
Richard 1986 — *Richard M.-D.* L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interpretation du platonisme. Paris: Les Édition du Cerf, 1986.
Riginos 1976 — *Riginos A.S.* Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato. Leiden: Brill, 1976.
Rivaud 1927 — *Rivaud A.* Platon auteur dramatique // Revue d'histoire de la philosophie 1 (1927). P. 125–151.
Robb 1994 — *Robb K.* Literacy and Paideia in Ancient Greece. New York: Oxford University Press, 1994.
Robin 1908 — *Robin L.* La théorie platonicienne de l'Amour. Paris, 1908.
R. Robinson 1942 — *Robinson R.* Plato's Consciousness of Fallacy // Mind 51 (1942). P. 97–114.
R. Robinson 1984 — *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1984.
T. Robinson 1987 — *Robinson T.M.* Metodologia della lettura di Platone // Quarderni dell'Istituto di Filosofia di Perugia 4 (1987). P. 25–40.
T. Robinson 1992 — *Robinson T.M.* Plato and the Computer // Ancient Philosophy 12 (1992). P. 375–382.
T. Robinson 1995 — *Robinson T.M.* Plato's Psychology. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
Roochnik 1990 — *Roochnik D.* The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos. London: Routledge, 1990.
Rosen 1968 — *Rosen S.* Plato's Symposium. New Haven: Yale University Press, 1968.
Rosen 1983 — *Rosen S.* Plato's Sophist: The Drama of Original and Image. New Haven: Yale University Press, 1983.
Rosenmeyer 1957 — *Rosenmeyer T.G.* Platonic Scholarship: 1945–1955 // Classical World 50 (1957). P. 173–82, 185–96, 199–201, 209–11.
Rossetti 1988 — *Rossetti L.* Come cambia il filosofare quando il linguaggio allusivo entra in scena // Questioni di Etica e Metafisica. Perugia, 1988. P. 29–41.
Rossetti 1993 — *Rossetti L.* Where Philosophy and Literature Merge in the Platonic Dialogues // Argumentation 6 (1993). P. 433–448.

Rowe 1987 — *Rowe C.J.* Platonic Irony // Noua Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clasicos 5 (1987). P. 83–101.
Rowe 1993 — *Rowe C.J.* (ed.) Plato. Phaedo. Cambridge; Cambridge University Press, 1993.
Runciman 1962 — *Runciman W.G.* Plato's Later Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
Rutherford 1995 — *Rutherford R.B.* The Art of Plato. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
Ryle 1966 — *Ryle G.* Plato's Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
Sachs 1963 — *Sachs D.* A Fallacy in Plato's *Republic* // Philosophical Review 72 (1963). P. 141–58.
Sayre 1993 — *Sayre K.* Why Plato Never Had a Theory of Forms // Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy 9 (1993). P. 167–199.
Schaerer 1938 — *Schaerer R.* La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues. Neuchatel, 1938 (2nd, expanded ed. Paris: Vrin, 1969).
Schaerer 1941 — *Schaerer R.* La mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique // Revue de la métaphysique et de morale 48. P. 181–209.
Schipper 1965 — *Schipper E.W.* Forms in Plato's Later Dialogues. The Hague: Nijhoff, 1965.
Schleiermacher 1973 — *Schleiermacher F.E.D.* Introductions to the Dialogues of Plato / Trans. William Dobson. London: Pitt, 1836 (repr. New York: Arno, 1973).
Schmitt 1972 — *Schmitt Ch.* Cicero Scepticus: A study of the influence of the Academica in the Renaissance. The Hague: Nijhoff, 1972.
Segal 1976 — *Segal Ch.* The Myth Was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic* // Hermes 106 (1976). P. 196–208.
Shorey 1903 — *Shorey P.* The Unity of Plato's Thought. Chicago: Decennial Publications of the University of Chicago, 1903.
Shorey 1933 — *Shorey P.* What Plato Said. Chicago: University of Chicago Press, 1933.
Sinaiko 1965 — *Sinaiko H.L.* Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in *Phaedrus*, *Republic*, *Parmenides*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
Skemp 1967 — *Skemp J.B.* The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues. Amsterdam: Hakkert, 1967.

Slings, de Strycker 1994 — *Slings S.R., Strycker, E. de.* Plato's *Apology of Socrates*: A Literary and Philosophical Study, with a Running Commentary. Leiden: Brill, 1994.

Szlezák 1985 — *Szlezák Th.* Platon und die Schriflichkeit der Philosophie. Berlin: W. de Gruyter, 1985.

Szlezák 1991 — *Szlezák Th.* Platon lesen. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991 [= Come leggere Platone. Milano: Rusconi, 1993].

Sprague 1962 — *Sprague R.K.* Plato's Use of Fallacy. London: Routledge, 1962.

Stefanini 1949 — *Stefanini L.* Platone. Padova: CEDAM, 1932–1935 (2nd ed. Padova: CEDAM, 1949).

Stenzel 1917 — *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik. Breslau, 1917 (repr. 2nd ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschafl, 1961).

Stenzel 1964 — *Stenzel J.* Plato's Method of Dialectic / Trans. D.J. Allan. New York: Russell & Russell, 1964.

Stewart 1909 — *Stewart J.A.* Plates Doctrine of Ideas. Oxford, 1909.

Strauss 1959 — *Strauss L.* What Is Political Philosophy? and Other Studies. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959.

H. Tarrant 1993 — *Tarrant H.* Thrasyllan Platonism. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

D. Tarrant 1946 — *Tarrant D.* Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato // Classical Quarterly (Jul.–Oct. 1946). P. 109–117.

D. Tarrant 1951 — *Tarrant D.* Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material // Classical Quarterly n.s. 1 (1951). P. 59–67.

D. Tarrant 1955 — *Tarrant D.* Plato as Dramatist // Journal of the Hellenic Studies 75 (1955). P. 82–89.

D. Tarrant 1958 — *Tarrant D.* More Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato // Classical Quarterly (Nov. 1958). P. 158–160.

Taylor 1926 — *Taylor A.E.* The Man and His Work. London: 1926.

Tejera 1984 — *Tejera V.* Plato's Dialogues One by One. New York: Irvington, 1984

Tejera 1992 — *Tejera V.* Strauss' Socrates: The Composite // Skepsis 3 (1992). P. 46–89.

Tejera 1995 — *Tejera V.* Plato's Ironies: Textural, Structural, and Allusional. On the Mathematical Number in *Republic* Books VIII and IX // International Studies in Philosophy 26 (1995). P. 85–99.

Teloh 1986 — *Teloh H.* The Importance of Interlocutors' Characters in Plato's Early Dialogues // Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy 2 (1986). P. 25–38.

Thesleff 1967 — *Thesleff H.* Studies in the Styles of Plato. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1967.
Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
Thesleff 1989 — *Thesleff H.* Platonic Chronology // Phronesis 34 (1989). P. 1–26.
Thesleff 1993 — *Thesleff H.* Looking for Clues: An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's Two-Level Model // Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Ed. Gerald A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993). P. 17–45.
Tigerstedt 1974 — *Tigerstedt E.N.* The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. Helsinki, 1974.
Tigerstedt 1977 — *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. Stockholm, 1977.
Verdenius 1972 — *Verdenius W.J.* MIMESIS: Plato's Doctrine of Imitation. Leiden: Brill, 1972.
Vlastos 1963 — *Vlastos G.* On Plato's Oral Doctrine: Review of Krämer's *Arete bei Platon und Aristoteles* // Gnomon 41 (1963). P. 641–655 [repr. Vlastos G. Platonic Studies. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1981. P. 379–403].
Vlastos 1987 — *Vlastos G.* Socratic Irony // Classical Quarterly 37. No. 1 (1987). P. 79–96.
Waugh 1995 — *Waugh J.* Neither Published Nor Perished: The Dialogues as Speech, Not Text // The Third Way: A New Direction in Platonic Studies / Ed. Francisco Gonzalez. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1995.
Weingartner 1973 — *Weingartner R.H.* The Unity of the Platonic Dialogue: The *Cratylus*, the *Protagoras*, the *Parmenides*. New York: Bobbs-Merrill, 1973.
Weiss 1981 — *Weiss R.* HO AGATHOS as HO DUNATOS in the *Hippias Minor* // Classical Quarterly 31 (1981). P. 187–204.
Welliver 1977 — *Welliver W.* Character, Plot and Thought in Plato's *Timaeus-Critias*. Leiden: Brill, 1977.
Westerink 1962 — *Westerink L.G.* Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Amsterdam: North Holland Publishing, 1962.
Whitehead 1978 — *Whitehead A.N.* Process and Reality / Ed. Griffin and Sherburne. New York: Free Press, 1978.
Wieland 1982 — *Wieland W.* Platon und die Formen des Wissens. Gottingen: Vandenhoek and Ruprecht, 1982.
Wippern 1972 — *Wippern J.* (Hrsg.) Das Problem der ungeschriebene Lehre. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
Wolz 1963 — *Wolz H.* Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Dialogues // International Philosophical Quarterly 3 (1963). P. 236-270.

Woodbridge 1929 — *Woodbridge F.J.E.* The Son of Apollo. New York: Houghton Mifflin, 1929 (repr. Woodbridge, CT: Ox Bow Press, 1988).

Young 1994 — *Young Ch.M.* Plato and Computer Dating // Oxford Studies in Ancient Philosophy 12 (1994). P. 227–250.

Zembaty 1989 — *Zembaty J.S.* Socrates' Perplexity in Plato's *Hippias Minor* // Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato / Eds. John P. Anton and Anthony Preus. Albany: State University of New York Press, 1989.

Перевод с англ. Алексея Гараджи

Джеральд Пресс

Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя

В своей статье[1], основанной на работах почти двадцатилетней давности, я рассказал о том, что казалось мне тогда самым примечательным в плане тенденций изучения платоновских диалогов, оформившихся за предшествующие полстолетия. В силу обширности и разнообразия области исследований, которые можно отнести к ‘платоноведению’ — т.е. так или иначе касающихся сочинений, мыслей или позднейшего влияния Платона, — я сосредоточился на историко-философских работах, посвящённых проблемам понимания и толкования платоновских диалогов, раскрытия их смысла в их собственном контексте, исходя из их собственных целей, функций, структур и принципов. Иными словами, упор был сделан на исследования, имеющие в виду выяснение платоновской мысли, как она изложена в диалогах, — в отличие от изложений платоновских взглядов (в расхожем представлении) на современные проблемы, попыток доказать правоту либо неправоту Платона в связи с тем или иным понятием

[1] Press 1996; рус. пер.: Пресс 2013.

или аргументом[2], в отличие, наконец, от исследований послеплатоновского платонизма, предполагающих или стремящихся выявить в диалогах Платона идеи позднейших мыслителей.

Не вдаваясь в детали, в середине XX века среди исследователей широко распространён был консенсус о методе толкования платоновских диалогов, а именно с позиций догматики, эволюционизма, и практически полностью пренебрегающий историческим контекстом, как и литературно-драматическими аспектами диалогов или иными их специфически текстуальными особенностями. Такого рода толкование Платона во второй половине столетия подверглось резкой критике по всем фронтам. Как следствие, *предположение* о Платоне как доносящем некое учение, со временем эволюционирующее, Платоне, смысл творений которого практически никак не связан с их литературными или драматическими особенностями, было оттеснено на задний план, а на передовую платоноведения выдвинулись другие вопросы. Прежде всего, вставал вопрос, уместно ли *вообще* читать диалоги так, как если бы они представляли собой попытку со стороны Платона напрямую сообщить нам некие устоявшиеся философские учения, и какие *иные* способы воздействия диалогов на аудиторию могли иметься в виду Платоном. Стремление установить хронологическую последовательность написания диалогов с целью обоснования эволюционистской картины платоновской мысли теряло актуальность. Вопрос ставился уже не о порядке написания, но о том, что́ могут предложить различные порядки чтения, как и о том, подойдёт ли нам скорректированный унитаризм, или же требуется иной, отличный от унитаризма и эволюционизма, подход к платоновскому корпусу. Наконец, и это, пожалуй, самое важное, вопрос ставился уже не о том, уместно ли *вообще* принимать во внимание текстуальные, контекстуальные, литературные и драматические аспекты диа-

[2] Nehamas 1989: 272–73 опосредованно различает «философов, которых в первую очередь интересует теория познания» и «философов, в первую очередь интересующихся разъяснением Платона».

логов, но *как* это делать. Отсюда я вывожу вырастающий внутри научного сообщества «новый платонизм», для которого характерно толкование диалогов в контекстуальном и холистичном ключе, как и стремление нащупать новое, недогматическое понимание платоновской философии, где-то между чистой догматикой и чистым скептицизмом. Важнее всего то, что этот новый платонизм читает диалоги *диалогически*, рассматривая их литературно-драматические особенности как составные элементы платоновской философии.

В дальнейшем я представляю предварительное[3] обновление упомянутой статьи, опираясь на исследования, появившиеся в 1995–2010/11 годах. При этом я ставлю перед собой три главные задачи: (1) отследить судьбу консенсуса середины XX столетия, (2) выяснить, получили ли развитие отмеченные мной тенденции, наконец (3) распознать новые или, возможно, пропущенные в исходной статье тенденции.

Для начала несколько слов нужно сказать о библиографиях и аннотациях литературы по платоноведению. В 1996-м я отмечал библиографические работы Розенмайера, Манассе и Чернисса как основу для более полных позднейших библиографий МакКирахана и Бриссона. Мне также следовало бы упомянуть основательный «Bericht über die den letzten Jahrzehnten über Platon erscheinenen Arbeiten» Риттера, выходивший частями в 1912–1924, с дополнениями в 1929 и 1930 гг., под обложкой ежегодника *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*[4]. Риттер установил общую структуру и организацию библиографии, сразу принятые в *L'Année philologique* и всё ещё не вышедшие из обихода. Риттер в своих обзорах учитывал англо-американские публикации, но уже попытка Лизеганга в 1929 подытожить развитие платоновских исследований ограничилась лишь немец-

[3] В сносках отмечена лишь примерная литература, на полноту я не претендую.

[4] Ritter 1980.

кими источниками[5]. Похожим образом и обзор Шуля, появившийся несколькими годами спустя, сконцентрирован на французской литературе[6], а Скемп ограничивается англоязычной[7]. Более широким охватом характеризуется обзор Симтера, который учитывает период вплоть до окончания Второй мировой войны, плюс несколько послевоенных лет[8].

Следует также отметить, что и американский *The Philosopher's Index*, и *L'Année philologique* после 1996-го расширились и стали полностью доступны для онлайнового поиска. В результате исследователям даже в таких институтах, где отсутствуют серьёзные подборки литературы, стало куда проще оставаться в курсе последних достижений.

Основная линия платоноведения XIX–середины XX века характеризовалась догматизмом, стремлением выявить платоновские (или сократовские) философские учения, а также восприятием Сократа в качестве рупора Платона. Эта установка подкреплялась идеей (тогда почти повсеместно принятой) хронологической упорядоченности платоновских диалогов, откуда выводилась эволюционная картина платоновской мысли, призванная объяснить несостыковки в учениях Платона, представленных в разных диалогах. Работы, следовавшие этой основной линии, пренебрегали контекстом в двояком смысле. Как правило, они не опирались ни на чтение диалогов в их историческом контексте, ни на прочтение развёрнутых в них аргументов в качестве выражений персонажей, взаимодействующих друг с другом в драматической ситуации диалога. Иными словами, отсутствовало собственно диалогическое толкование диалогов. В общем и целом, интерпретация главной линии игнорировала либо вовсе отвергала драматические и литературные моменты как не имеющие практически никакого значения для платоновской философии.

[5] Liesegang 1929.
[6] Schuhl 1960.
[7] Skemp 1976.
[8] Simterre 1948.

I. *Живучесть старого консенсуса*

В рассматриваемый здесь период эти моменты по-прежнему выделяются в тех, например, коллективных изданиях, составители которых исключают представителей других направлений[9]. Некоторые исследователи продолжают держаться за хронологию платоновских текстов и бесхитростную эволюционную картину, характерные для предшествующего периода[10], невзирая на мощную, неутихающую критику, затронутую подробней в моей статье 1996-го года [Press 1996; Пресс 2013][11]. Кое-кто отказывается от стойкой приверженности деталям хронологии. Другие, хотя и отвергают хронологическую гипотезу в традиционном смысле, подменяют её раскладом *ранних* и *поздних* диалогов в предустановленной схеме платоновской литературной продукции, служащей, как утверждается, для раскрытия платоновского учения перед читателями[12]. И эти попытки сберечь унаследованную парадигму тоже были подвергнуты критике[13].

Действуя в похожем ключе, исследователи не оставляют попыток вывести платоновские учения из логической реконструкции аргументов, представленных в диалогах[14]. Не прекращаются, как видно, в платоноведческой литературе и попытки отстоять положения платоновского учения об идеях[15], также и в отдель-

[9] Benson (ed.) 2008, Fine (ed.) 2008, McPherran (ed.) 2010, Bobonich (ed.) 2010.

[10] Emlyn-Jones 1999, Ostenfeld 1999, Penner 2002, Nightingale 2002.

[11] Dorter 1999, Demetriou 2000, Trindade Santos 2000, Annas 2002, Sedley 2002, Taylor 2002.

[12] Kahn 1996, Rowe 2007.

[13] Gill 1998 (по поводу умеренного эволюционизма Кана); Griswold 1999 также критикует хронологический принцип Кана.

[14] Напр., Rickless 2007 предлагает полную логическую реконструкцию аргументации *Парменида* и обещает таким образом подобрать "ключ к разгадке вековой тайны"этого диалога (ix).

[15] Wyller 1995, Parry 2001, Vonessen 2001, Fronterotta 2001 (разбирается *methexis*), Grabowski 2008.

ных областях философии, как-то метафизика[16], эпистемология[17], философия науки[18], этика[19], политика[20], эстетика[21] и философия языка[22].

Продолжают существовать несколько вариантов догматического толкования (обозначенного в моей статье 1996-го года [Press 1996; Пресс 2013]), характерного для основной линии. Ученики и последователи Грегори Властоса пытаются отыскать некую доктринальную «философию Сократа» в серии «ранних сократических диалогов». Этот подход продолжает находить приверженцев[23], но и критики не переводятся[24]. И всё больше искателей сократической философии отказываются разделить веру Властоса в саму возможность чётко определить серию «ранних» диалогов и отходят от тезиса, что «сократическое» следует отождествлять со взглядами исторического Сократа[25].

Ещё одно ответвление основной линии в платоноведении — разработка «классической политической философии» как она определена Лео Штраусом. Штраусианский подход приобрёл вес больше в Северной Америке, чем в остальном мире, и скорее по епархии политологии, нежели в философии, хотя в эпоху неоконсерватизма его влияние сказалось и на политике США. Не иссякают и штраусианские толкования Платона[26], хотя, конечно,

[16] Blackson 1995, Turnbull 1998, Harte 2002, Silverman 2003, Gerson 2003.

[17] Laidlaw-Johnson 1996, Benson 2000, Williams 2002 (о припоминании), Chappell 2005, Sue 2006.

[18] Gregory 2001, Johansen 2004.

[19] Irwin 1995, Hobbs 2000, Bobonich 2002, Russell 2005, Penner & Rowe 2005, Comack 2006, Vasiliou 2008.

[20] Samaras 2002.

[21] Proimos 2002, Naddaf 2003, Fischer 2003.

[22] Fattal 2009, Aronadio 2011, Ademollo 2011, Mason 2010, Apolloni 2011.

[23] Напр., McPherran 1996, Penner 1997, Weiss 1998, Rudebusch 1999, Smith & Woodruff (eds.) 2000, Weiss 2001, Cholbi 2002, Bossi 2003, Ledbetter 2003.

[24] Ebert 1997, Gerson 1997, Allen 1999, Trindade Santos 2000, Talisse 2002, Peterson 2011.

[25] Rowe 2007.

[26] Напр., Clay 2000, Bremer 2002, Geier 2002, Roochnik 2003, Stern 2008, Zuckert 2009, Lampert 2010, Leibowitz 2010, Tarnopolsky 2010.

штраусианцы обращаются скорее друг к другу, чем к исследователям вне их орбиты, а эти последние не особенно стремятся вникать в толкования штраусианцев. В большей степени интернационально эзотерическое направление, связываемое с Тюбингенским университетом. Оно тоже продолжает генерировать научную литературу о Платоне[27], а равно и критику[28]. И, как и штраусианцы, тюбингенцы, по-видимому, не стали более влиятельными в рассматриваемый здесь период.

II. *Рост нового платонизма*

И хотя элементы старого консенсуса продолжают жить, они уже не занимают в платоноведении господствующих позиций, как это было 50 лет назад, а потому не должны, собственно, связываться с общепринятой точкой зрения. Вызовы консенсусу принимали разные формы[29]: как предложений альтернативных образов Платона[30], так и попыток доказать, что он не столько философствовал в рамках сложившейся уже традиции, сколько сам философию изобрёл[31], что философия его плюралистична в отношении истины[32], что не следует путать Платона с каким-нибудь современным эпистемологом[33], что на самом деле идея двух миров — не его[34], и что Сократа не должно принимать за рупор Платона[35].

Ряд работ, по-видимому, являет пересечения и компромиссы между старым консенсусом и элементами нового платонизма. Некоторые исследователи, например, рассматривают драматические и литературные элементы в рамках догматико-эволюцио-

[27] Girgenti 1998, Szlezák 1999, Schefer 2001, Szlezák 2001, Szlezák 2003.
[28] Duranti 1995, Giannantoni 1995, Kuhn 2000.
[29] Moes 2000, Scott 2000, Press 2007.
[30] Reale, Scolnicov (eds.) 2002.
[31] Nightingale 1995.
[32] Barris 2009.
[33] Moravcsik 2000.
[34] Thesleff 1999.
[35] Press (ed.) 2000.

нистской истолковательской схемы, пытаясь выявить учения Платона[36] или Сократа[37]. Симптоматичным для этого направления является сборник статей под редакцией Аннас и Роу [Annas, Rowe (eds.) 2002], где представлены авторы, которые раньше в большей или меньшей степени выказывали приверженность старому консенсусу, а теперь исследуют новые возможности. Более интересны толкования, радикально идущие вразрез со старым консенсусом[38].

Элементы «нового платонизма» наблюдаются повсеместно. Проделана значительная работа по исторической контекстуализации диалогов — отмечу исследования отношения Платона к современной ему политике[39], к софистам[40], исследования языка Платона[41] и его важнейших понятий[42]. Кроме того, растёт число исследователей, решивших рассматривать представленные в диалогах аргументы в свете их диалогических параметров, а не только их логики, что было бы в порядке вещей 50 лет назад[43].

Всё чаще исследователи Платона интегрируют литературные и драматические аспекты диалогов в свою философскую интер-

[36] McCabe 2000, Barney 2001, Jenks 2001.

[37] Schmid 1998 и Tuozzo 2011 исследуют литературно-драматические особенности *Хармида*, имея при этом в виду догматическое, а именно «сократическое», толкование. В том же ключе, хотя и в обратном направлении, Wolfsdorf 2008 бросает поиски непротиворечивого Сократа, зато отыскивает логически последовательное платоновское учение.

[38] Напр., Ambuel 2006 усматривает в *Софисте* апоретическую критику строгой логики элеатов. Peterson 2011 не обнаруживает в «средних диалогах» ни учения об идеях, ни указаний на рупорство, авторитарное государство, цензуру или бессмертие души.

[39] Monoson 2000 и Schofield 2006 показывают укоренённость Платона в культуре Афин пятого и четвёртого веков.

[40] Tell 2011. Аналогично, Danzig 2010 прочитывает Платона в свете ксенофонтовской версии *Апологии Сократа*.

[41] Hermann (ed.) 2006.

[42] Hobbs 2000 (мужество), Scott 2000 (педагогическая миссия Сократа), Balansard 2001 (*технэ*).

[43] Напр., Gonzalez 1995, Levin 1995, Schmid 1998, Tuozzo 2011.

претацию, обнаруживая схождение формы и содержания[44]. В одном ряду с этим — внимание к особому типу диалога, оформленному Платоном[45], и признание того, что у диалогов могло быть много функций, а не одна лишь задача изложить или преподать учение[46]. Сегодня уже достаточно широко признано, что способ философского сообщения, свойственный диалогам, скорее опосредованный, чем прямой[47], и среди особенностей этого опосредования — использование авторской дистанции и анонимности[48]. Также исследователи всё больше подмечают осознанное использование Платоном своей аудитории[49]. Повышенное внимание к литературно-драматическим аспектам диалогов как составным элементам их философского посыла, а не чему-то от него отдельному, вылилось в новые работы о том, как следует читать платоновские диалоги[50].

Изучение литературно-драматических аспектов диалогов было весьма масштабным. Очень много внимания уделялось композиционным структурам диалогов[51], особенно их прологам[52]. Драматические толкования отдельных текстов[53] дополняют бо-

[44] Irwin 1998 (философия Платона *по сути* литературна), Gordon 1999, Adomenas 2001 (литературные черты *Законов*!), Nightingale 2002, Zamir 2002, Talisse 2003, Evans 2003.

[45] Perez Estevez 2001, Casertano 2000, Manuwald 2003.

[46] Miller 2003, Allen 2010.

[47] Divenosa 2001, Renaud 2001.

[48] Irwin 1998, Press (ed.) 2000.

[49] Ср. у Морган [Morgan (ed.) 2003]. Роу [Rowe 2007] и Цукерт [Zuckert 2009], отталкиваясь от очень разных установок, приходят, тот и другая, к выводу, что Платон, по-видимому, написал свой корпус, имея в виду, что читатели его сами свяжут одно с другим и ухватят философские моменты, которые, на их взгляд, налицо.

[50] Sayre 1995, Gonzalez 2003, Vegetti 2003, Brisson, Fronterotta 2006, Press 2007: 185–207]. Холливел [Halliwell 2009] исследует нарративную стратегию Платона.

[51] Bowery 1995, Darchia 1999, Lisi and Migliori (eds.) 2011. Кеннеди [Kennedy 2011] привлекает внимание к музыкальной структуре диалогов, в которой, на его взгляд, и закодированы учения Платона.

[52] Desclos 1992, McAvoy 1996.

[53] Mahoney 1995 (*Государство*), McCabe 1999 (*Евтидем*), Bordt 2000 (*Лисий*),

лее общую оценку драматургии диалогов[54]. Ряд исследователей высказали предположение, что философские идеи Платона драматургия диалогов передаёт не формулировками, но ‘инсценировкой’[55]. Множество авторов отмечает значение для полноценного понимания диалогов их драматических датировок[56], мизансцен[57] и персонажей[58]. За рассматриваемый период появились две взаимодополняющие работы, посвящённые платоновским персонажам. В *Людях Платона* Д. Нэйлс приводятся исторические сведения и контекст для каждого персонажа, появляющегося или упоминаемого в каком-либо диалоге[59]. Блонделл же в своей книге *Игра персонажей в платоновских диалогах* подробно рассматривает способ использования Платоном персонажей при построении своих диалогов, исходя из значения персонажа, как оно выводится из самих диалогов[60].

Продолжает изучаться платоновское использование мифа, давно признанное важным и горячо обсуждаемое[61]. Устаревшее, поверхностное мнение о так называемой платоновской цензуре в отношении поэзии уступает место более чуткому пониманию и признанию, насколько многим он поэтической сфере обязан[62] и как много из неё заимствует[63]. В одной недавней монографии[64] утверждается, что Платон превратил традиционные эле-

Keller 2000 (*Кратил*), Capra 2001 (*Протагор*), Hardy 2001 (*Теэтет*), Broadie 2003 (*Тимей*).

[54] Cook 1996, Desclos 1997, Fendt and Rozema 1998, Gordon 1999, Talisse 2003.

[55] Gonzalez 1995, McAvoy 1996, Sallis 2002, Warnek 2003, Press 2007: 137–40, 154–58.

[56] Nails 1997, Nails 1998, Wolfsdorf 2008.

[57] Напр., Wood 1999, Planeaux 2001, Roochnik 2001, Rudebusch 2002.

[58] Heitsch 2001, Reydams-Schils 2002, Roochnik 2002, Plax 2001, Brisson 2002, Vasiliou 2002.

[59] Nails 2002.

[60] Blondell 2002.

[61] Cerri 1996 (платоновские мифы «убеждают пересказом»), Barrett 2002, Talisse 2003, Coulloud-Streit 2005, Partenie (ed.) 2009.

[62] Halliwell 2000, Crotty 2009, Tanner 2010, Boys-Stones, Haubold (eds.) 2010.

[63] Madhu 1999, Giuliano 2005, Destree, Hermann (eds.) 2011.

[64] Petraki 2011.

менты поэзии в новаторскую философскую идиому. Не иссякали также работы о юморе и иронии у Платона[65], хотя исчерпывающая монография по этой богатейшей теме ещё не написана. Кое-какая работа была проделана по использованию Платоном образности и метафор[66].

III. *Новые и свежие направления в платоноведении последних лет*

Среди новых направлений самым богатым и значительным оказалось исследование так называемой «истории рецепции». Сам термин восходит к 1960-ым, к работам Ханса-Роберта Яусса, но описываемая им практика может быть понята как продолжение дела таких учёных прежних поколений, как Вильгельм Дильтей (который снабдил эту практику теоретическим обоснованием), Вернер Йегер, Пауль-Оскар Кристеллер и Эрих Хеллер; обозначаться она могла по-разному: *Geistesgeschichte*, история идей, или история философии[67]. Результаты этой комплексной работы позволили нам яснее, чем когда-либо прежде, увидеть различие между конкретным содержанием диалогов и толкованиями, которые они получили от позднейших поколений; в числе таких толкований следует прежде всего отметить необычайно влиятельную мысль о том, будто диалоги излагают некое устоявшееся, систематическое философское учение. Истории рецепции уделили внимание тюбингенские эзотерики[68], антиэзо-

[65] Corrigan 1997, Nonvel Pieri 2000, Thein 2000 (о комедии), Narcy 2000, Worman 2008, Nonvel Pieri 2001 (об иронии).

[66] Tecusan 1995, Pender 2000, Vonessen 2001.

[67] См. Laks, Neschke (eds.) 1990, которые возводят эту позицию к Шлейермахеру.

[68] Szlezák 1999.

терики[69], штраусианцы[70], искатели сократической философии[71], гадамерианцы[72] и многие другие[73].

История рецепции подвела к другому важному направлению платоноведения, нацеленному на достижение более полного понимания истории послеплатоновского античного платонизма[74], что, в свою очередь, способствовало признанию платонизма в качестве позднейшей, послеплатоновской конструкции[75].

В целом эти новые направления сходятся с уже очерченными установками нового платонизма. Платон — автор диалогов всё явственней начинает напоминать изощрённого драматурга, задействовавшего множество инструментов поэзии, трагедии и комедии, а также мифологии, для создания захватывающе убедительного, но при этом не авторитарного[76] философского видения[77], которое по сей день сохраняет влияние и притягательность[78] — по крайней мере отчасти в силу своей неуловимости и личной анонимности своего творца, анонимности, которую Платон, сдаётся, сознательно культивировал.

---

[69] Giannantoni 1995.

[70] Zuckert 1996, Turner & Corrigan (eds.) 2010.

[71] Rowe 1999, 2000.

[72] Renaud 1999.

[73] Fronterotta 2000, Adomenas 2001, Cossutta, Narcy (eds.) 2001 (рецепция диалоговой формы), Sedley 2002 (истоки ‘сократической’ парадигмы), Tarrant 2005, Tarrant, Baltzly (eds.) 2006, Elkaisy-Friemuth, Dillon (eds.) 2009 (посмертная жизнь платоновской идеи души).

[74] Opsomer 1998, Tarrant 2000, Dillon 2003, Bonazzi, Trabattoni (eds.) 2003, Gerson 2004, Tarrant 2005, Karamanolis 2006.

[75] Follon 1997, Held 2002, Bonazzi, Opsomer (eds.) 2009, где показано изобретение системы Платона его последователями в I в. до н.э., на что уже намекают работы Диллона, Тарранта и др.

[76] Караманолис [Karamanolis 2006] особенно выразительно подчёркивает неавторитарный характер философского творчества Платона.

[77] Thesleff 1999, Press 2007.

[78] Lane 2001.

Литература

Пресс 2013 — *Пресс, Джеральд*. Постановка вопроса в пдатоноведении // Платоновский сборник / Ред. И.А. Протопопова и др., пер. А.В. Гараджа. Т. I. Москва–Санкт-Петербург: РГГУ–РХГА, 2013. С. 8–47.

Ademollo 2011 — *Ademollo, Francesco*. The *Cratylus* of Plato: A commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Adomenas 2001 — *Adomenas, Mantas*. Self-reference, textuality, and the status of the political project in Plato's *Laws* // Oxford Studies in Ancient Philosophy 21 (2001). P. 29–59.

Allen 1999 — *Allen, Reginald*. Two Arguments in Plato's *Protagoras* // J.M. van Ophuijsen. Plato and Platonism. Washington: Catholic University of America Press, 1999. P. 19–38.

Allen 2010 — *Allen, Danielle*. Why Plato Wrote. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2010.

Ambuel 2006 — *Ambuel, David*. Image and Paradigm in Plato's *Sophist*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006.

Annas 2002 — *Annas, Julia*. What are Plato's 'Middle' Dialogues in the Middle of? // Annas, Rowe 2002. P. 1–23.

Annas, Rowe 2002 — *Annas, Julia; Rowe, Christopher* (eds.) New Perspectives on Plato, Modern and Ancient. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Apolloni 2011 — *Apolloni, David*. The Self-Predication Assumption in Plato. Lanham, MD: Lexington Books, 2011.

Aronadio 2011 — *Aronadio, Francesco*. I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio: il *Cratilo*. Roma: Edizioni di storia e lettere, 2011.

Balansard 2001 — *Balansard, Anne*. *Technè* dans les Dialogues du Platon. L'empreinte de la sophistique. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.

Barney 2001 — *Barney, Rachel*. Names and Nature in Plato's *Cratylus*. New York: Routledge, 2001.

Baracchi 1995 — *Baracchi, Claudia*. Of Myth, Life, and War in Plato's *Republic*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Barrett 2002 — *Barrett, James*. Plato's *Apology*: philosophy, rhetoric, and the world of myth // Classical World 95 (2002). P. 3–30.

Barris 2009 — *Barris, Jeremy*. The Crane's Walk: Plato, Pluralism, and the Inconstancy of Truth. New York: Fordham University Press, 2009.

Benatouil 2011 — *Benatouil, Thomas et al.* (eds.) Plato, Aristotle, or both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2011.

Benson 2008 — *Benson, Hugh* (ed.) A companion to Plato. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Benson 2011 — *Benson, Hugh*. Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues. New York: Oxford University Press, 2000.

Bentley 1998 — *Bentley, Russell*. On Reading Plato: Methods, Controversies and Interpretations // Polis 15 (1998). P. 123–138.

Beversluis 2000 — *Beversluis, John*. Cross Examining Socrates: A Defense of Interlocutors in Plato's Early Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Blackson 1995 — *Blackson, Thomas*. Inquiry, Forms, and Substances. Dordrecht: Kluwer, 1995.

Blondell 2002 — *Blondell, Ruby*. The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Bobonich 2002 — *Bobonich, Christopher*. Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics. New York: Oxford University Press, 2002.

Bobonich 2010 — *Bobonich, Christopher* (ed.) Plato's *Laws*: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Bonazzi, Opsomer 2009 — *Bonazzi, Mauro; Opsomer, Jan* (eds.) The origins of the Platonic system: Platonisms of Early Empire and their philosophical contexts. Louvain: Peeters Publishers, 2009.

Bonazzi, Trabattoni 2003 — *Bonazzi, Mauro; Trabattoni, Franco* (eds.) Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica. Milano: Cisalpino, 2003.

Bordt 2000 — *Bordt, Michael*. The Unity of Plato's *Lysis* // T.M. Robinson (ed.) Plato: *Euthydemus*, *Lysis*, *Charmides*: Proceeding of the V 'Symposium Platonicum' Selected Papers. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. P. 157–171.

Bordt 2006 — *Bordt, Michael*. Platons Theologie. Freiburg: Josef Albers, 2006.

Bossi 2003 — *Bossi, Beatriz*. On Aristotle's Charge of Socratic Intellectualism: The Force of a Misunderstanding // Ales Havlícek, Filip Karfík (eds.) Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense. Prague: Oikumene, 2003. P. 213–232.

Bowery 1995 — *Bowery, Anne-Marie*. Plato Visits Postmodernity: Reflections on Narrative Philosophy // Southwest Philosophy Review 11 (1995). P. 135–42.

Boys-Stones 2001 — *Boys-Stones, G.R.* Post-Hellenic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen. New York: Oxford University Press, 2001.

Boys-Stones, Haubold 2010 — *Boys-Stones, G.R., Haubold J.H.* (eds.) Plato and Hesiod. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Bremer 2002 — *Bremer, John.* Plato and the Founding of the Academy. Based on a Letter from Plato Newly Discovered Letter. Lanham: University Press of America, 2002.

Brickhouse, Smith 2010 — *Brickhouse, Thomas; Smith, Nicholas.* Socratic Moral Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Brisson 2002 — *Brisson, Luc.* "Is the world one?" A new interpretation of Plato's *Parmenides* // Oxford Studies in Ancient Philosophy 22 (2002). P. 1–20.

Brisson, Fronterotta 2006 — *Brisson, Luc; Fronterotta, Francesco.* Lire Platon. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

Broadie 2003 — *Broadie, Sarah.* The Contents of the Receptacle // Modern Schoolman 80 (2003). P. 171–90.

Capra 2001 — *Capra, Andrea.* Ἀγὼν λόγων: Il *Protagora* di Platone tra eristica e commedia. Milan, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2001.

Casertano 2000 — *Casertano, Giovanni* (ed.) La struttura del dialogo platonico. Napoli: Loffredo Editore, 2000.

Cerri 1996 — *Cerri, Giovanni.* Platone sociologo della communicazione. Lecce: Argo Editrice, 1996.

Chappell 2005 — *Chappell, Timothy.* Reading Plato's *Theaetetus.* Indianapolis: Hacket Publishing, 2005.

Cholbi 2002 — *Cholbi, Michael.* Dialectical Refutation as a Paradigm of Socratic Punishment // Journal of Philosophical Research 27 (2002). P. 371–79.

Clay 2000 — *Clay, Diskin.* Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher. University Park: Penn State University Press, 2000.

Comack 2006 — *Comack, Michael.* Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue. London: Continuum International Publishing, 2006.

Cook 1990 — *Cook, Albert.* Equanimity and danger: distribution of questions and style of confrontation in the four dialogues, *Euthyphro, Apology, Crito*, and *Phaedo* // Arethusa 23 (1990). P. 255–279.

Cook 1996 — *Cook, Albert.* The Stance of Plato. Lanham: Littlefield Adams, 1996.

Corrigan 1997 — *Corrigan, Kevin.* The comic-serious figure in Plato's middle dialogues: the *Symposium* as philosophical art // S. Jaekel et al.(eds.) Laughter Down the Centuries, Turku: Turun Ylioptisto, 1997. P. 55–64.

Cossutta, Narcy 2001 — *Cossutta, Frédéric; Narcy, Michel* (eds.) La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2001.

Crotty 2009 — *Crotty, Kevin.* The philosopher's song: the poets' influence on Plato. Lanham: Lexington Books, 2009.

Coulloud-Streit 2005 — *Coulloud-Streit, Marlis*. Fünf platonische Mythen im Verhältnis zu ihren Textfeldern. Fribourg: Academic Press, 2005.
Danzig 2010 — *Danzig, Gabriel*. Apologizing for Socrates: how Plato and Xenophon created our Socrates. Lanham: Lexington Books, 2010.
Darchia 1999 — *Darchia, Irine*. For a Compositional Organization of Plato's *Phaedo* // Phasis 1 (1999). P. 7–18.
Desclos 1992 — *Desclos, Marie-Laurence*. La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate // Recherches sur la Philosophie et le langage 14 (1992). P. 15–29.
Desclos 1997 — *Desclos, Marie-Laurence*. Come non essere filosofo: Antifonte o la voce che risuona // Marcella Guglielmo (ed.) Filosofia, storia, immaginario mitologico. Torino: Edizioni dell'Orso, 1997. P. 11–39.
Demetriou 2000 — *Demetriou, Kyriakos*. Reconsidering the Platonic *Cleitophon* // Polis 17.1–2 (2000). P. 133–160.
Destrée, Hermann 2011 — *Destrée, Pierre; Hermann, F-G.* (eds.) Plato and the poets. Leiden: Brill, 2011.
Dillon 1997 — *Dillon, John*. The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Christianity. Aldershot: Ashgate, 1997.
Dillon 2003 — *Dillon, John*. The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Divenosa 2001 — *Divenosa, Marisa*. Diálogo y discurso indirecto en Platón // Nova Tellus 19 (2001). P. 75–97.
Dixsaut 1995 — *Dixsaut, Monique*. Contre Platon. Renverser le platonisme. Paris: J. Vrin, 1995.
Dorter 1999 — *Dorter, Kenneth*. The Clash of Methodologies in Plato's *Statesman* // J.M. van Ophuijsen (ed.) Plato and Platonism. Washington DC: Catholic University of America Press, 1999. P. 198–217.
Döring 2005 — *Döring, Klaus et al.* (eds.) Pseudoplatonica. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.
Duranti 1995 — *Duranti, Gian Carlo*. Verso un Platone 'terzo': intuizioni e decezioni nella Scuola di Tübingen. Venezia: Marsilio Editore, 1995.
Ebert 1997 — *Ebert, Theodor*. Studien zur griechischen Philosophie von Gregory Vlastos // Philosophische Rundscau 44 (1997). P. 271–287.
Elkaisy-Friemuth, Dillon 2009 — *Elkaisy-Friemuth, Maha; Dillon, John* (eds.) // The afterlife of the Platonic soul: reflections of Platonic psychology in the monotheistic religions. Leiden: Brill, 2009.
Emlyn-Jones 1999 — *Emlyn-Jones, Chris*. Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's *Laches* // Classical Quarterly 49 (1999). P. 123–138.

Evans 2003 — *Evans, David*. Dialogue and Dialectic: Philosophical Truth in Plato // Diotima 31 (2003). P. 21–26.
Fattal 2009 — *Fattal, Michel*. Le langage chez Platon: autour du *Sophiste*. Paris: L'Harmattan, 2009.
Fendt, Rozema 1998 — *Fendt, Gene; Rozema, David*. Platonic Errors: Plato, a Kind of Poet. Westport: Greenwood Press, 1998.
Fine 2008 — *Fine, Gail* (ed.) The Oxford Handbook of Plato. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Fischer 2003 — *Fischer, Franck*. Qu'est-ce qu'une expérience 'aisthetique' selon Platon? // Dialogue 42 (2003). P. 27–52.
Follon 1997 — *Follon, Jacques*. Le Platon de Diogene Laerce // A. Neschke-Hentschke (ed.) Images de Platon et lectures de ses œuvres. Louvain: Peeters, 1997. P. 3–34.
Fronterotta 2000 — *Fronterotta, Francesco*. Une Énigme platonicienne: La question des doctrines non-écrite // Revue des études anciennes 11 (2000). P. 115–157.
Fronterotta 2001 — *Fronterotta, Francesco*. Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
Geier 2002 — *Geier, Alfred*. Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknown. Rochester: University of Rochester Press, 2002.
Gerson 1997 — *Gerson, Lloyd*. Socrates' Absolutist Prohibition of Wrongdoing // Apeiron 30 (1997). P. 1–11.
Gerson 2003 — *Gerson, Lloyd*. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Gerson 2004 — *Gerson, Lloyd*. Aristotle and Other Platonists. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
Giannantoni 1995 — *Giannantoni, Gabriele*. Socrate et il Platone esoteric // G. Giannantoni et al. (eds.) La Tradizione Socratica. Naples: Bibliopolis, 1995. P. 9–37.
Gill 1998 — *Gill, Christopher*. Is Plato Proleptic? // Polis 15 (1998). P. 113–121.
Girgenti 1998 — *Girgenti, G.*. La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga e Milano e altri sudiosi. Milano: Rusconi, 1998.
Giuliano 2005 — *Giuliano, Fabio*. Platone e la Poesia: Teoria della composizione e prassi della ricezione. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.
Gonzalez 1995 — *Gonzalez, Francisco*. Francisco Gonzalez (ed.) The Third Way: New Directions in Platonic Studies. Savage: Rowman & Littlefield, 1995.

Gonzalez 1998 — *Gonzalez, Francisco*. Nonpropositional Knowledge in Plato // Apeiron 31 (1998). P. 235–284.

Gonzalez 2003 — *Gonzalez, Francisco*. How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203A–207D // Ann Michelini (ed.) Plato as Author. Leiden: Brill, 2003. P. 15–44.

Gordon 1996 — *Gordon, Jill*. Dialectic, Dialogue, and Transformation of the Self // Philosophy and Rhetoric 29 (1996). P. 259–278.

Gordon 1999 — *Gordon, Jill*. Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

Grabowski 2008 — *Grabowski, Francis*. Plato, Metaphysics and the Forms. New York: Continuum Publishers, 2008.

Gregory 2001 — *Gregory, Andrew*. Plato's Philosophy of Science. London: Duckworth, 2001.

Griswold 1999 — *Griswold, Charles*. E Pluribus Unum? On the Platonic 'Corpus' // Ancient Philosophy 19 (1999). P. 361–397.

Halliwell 2000 — *Halliwell, Stephen*. The Subjection of Muthos to Logos: Plato's citations of the Poets // Classical Quarterly 50 (2000). P. 94–112.

Halliwell 2009 — *Halliwell, Stephen*. The Theory and Practice of Narrative in Plato // J. Grethlein, A. Rengakos (eds.) Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature. Berlin: de Gruyter, 2009. P. 15–42.

Hardy 2001 — *Hardy, Joerg*. Platons Theorie des Wissens im "Theaitet". Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2001.

Harte 2002 — *Harte, Verity*. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Heitsch 2001 — *Heitsch, Ernst*. Was Autor und Dialogpersonen des *Phaidon* von Ihren Argumenten Halten // Ales Havlicek (ed.) Plato's *Phaedo*: Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense. Prague: Oikumene, 2001. P. 78–95.

Held 2002 — *Held, Dirk*. Was Plato a Platonist? // Polis 19 (2002). P. 157–162.

Hermann 2006 — *Hermann, Fritz-Gregor* (ed.) New Essays on Plato: Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.

Hobbs 2000 — *Hobbs, Angela*. Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good. New York: Cambridge University Press, 2000.

Hyland 1994 — *Hyland, Drew*. Potentiality and Presence in Plato: The Significance of Place in the Platonic Dialogues // Journal of Speculative Philosophy 8 (1994). P. 28–43.

Hyland 1995 — *Hyland, Drew*. Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues. Albany: SUNY Press, 1995.
Irwin 1995 — *Irwin, Terence*. Plato's Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Irwin 1998 — *Irwin, Terence*. Common Sense and Socratic Method // J. Genzler (ed.) Method in Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 29–66.
Jenks 2001 — *Jenks, Rod*. The Contribution of Socratic Method. Lewiston: Edwin Mellen, 2001.
Johansen 2004 — *Johansen, Thomas Kjeller*. Plato's Natural Philosophy: A Study of the *Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Kahn 1996 — *Kahn, Charles*. Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Kahn 2000 — *Kahn, Charles*. Response to Griswold // Ancient Philosophy 20 (2000). P. 189–193.
Kahn 2002 — *Kahn, Charles*. On Platonic Chronology // Annas, Rowe (eds.) New Perspectives on Plato, Modern and Ancient. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 93–127.
Karamanolis 2006 — *Karamanolis, George*. Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford: Clarendon Press, 2006.
Keller 2000 — *Keller, Simon*. An Interpretation of Plato's "Cratylus" // Phronesis 45 (2000). P. 84–305.
Kennedy 2011 — *Kennedy, Jay*. The Musical Structure of Plato's Dialogues. Durham: Acumen Press, 2011.
Kim 2010 — *Kim, Alan*. Plato in Germany: Kant — Natorp — Heidegger. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.
Kremer 2004 — *Kremer, Mark* (ed.) Plato's *Cleitophon*: On Socrates and the Modern Mind. Lanham: Lexington Books, 2004.
Kuhn 2000 — *Kuhn, Thomas*. The Essential Tension. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
Laks, Neschke 1990 — *Laks, André; Neschke, Ada* (eds.) La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1990.
Lampert 2010 — *Lampert, Laurence*. How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's *Protagoras*, *Charmides*, and *Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Laidlaw-Johnson 1996 — *Laidlaw-Johnson, Elizabeth.* Plato's epistemology: How Hard Is It to Know? New York: Peter Lang, 1996.
Lane 2001 — *Lane, Melissa.* Plato's Progeny. How Plato and Socrates Still Captivate the Modern Mind. London: Duckworth, 2001.
Ledbetter 2003 — *Ledbetter, Grace.* Poetics before Plato: Interpretation and Authority in early Greek Theories of Poetry. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Leibowitz 2010 — *Leibowitz, David*. The Ironic Defense of Socrates: Plato's *Apology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Levin 1995 — *Levin, Susan.* What's in a Name? A Reconsideration of the *Cratylus*' Historical Sources and Topic // Ancient Philosophy 15 (1995). P. 91–115.
Liesegang 1929 — *Liesegang, Hans.* Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe: Braun, 1929.
Lisi, Migliori 2011 — *Lisi, Francisco; Migliori, Maurizio* (eds.) Formal structures in Plato's dialogues. *Theaetetus*, *Sophist* and *Statesman.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011.
Lorenz 2006 — *Lorenz, Hedrik*. The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Madhu 1999 — *Madhu, Chandra.* Plato's Homer // Ancient Philosophy 19 (1999). P. 87–95.
Manuwald 2003 — *Manuwald, Bernd*. Der Platonische Dialog als Kommunikationsform // Henner von Hesberg (ed.) Medien in der Antike: Kommunikative Qualitat und normative Wirkung. Köln: Universität zu Köln, 2003. S. 123–144.
Mahoney 1995 — *Mahoney, Timothy*. Plato's Practical Political Rhetorical Project: The Example of the *Republic* // Polis 14 (1995). P. 30–52.
Mason 2010 — *Mason, Andrew.* Plato. Durham: Acumen, 2010.
McAvoy 1996 — *McAvoy, Martin.* Carnal Knowledge in the *Charmides* // Apeiron 29 (1996). P. 63–103.
McCabe 1999 — *McCabe, Mary M.* Silencing the Sophists: The Drama of the *Euthydemus* // John Cleary (ed.) Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. 14 (1999). P. 139–176.
McCabe 2000 — *McCabe, Mary M.*. Plato and his Predecessors: The Dramatisation of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
McPherran 2010 — *McPherran, Mark* (ed.) Plato's *Republic*: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
Miller 2003 — *Miller, Mitchell*. The *Timaeus* and the 'Longer Way': 'God-Given' Method and the Constitution of Men and Animals // G. Reydams-Schils

(ed.) Plato's *Timaeus* as Cultural Icon. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003. P. 17–59.

Miller 1999 — *Miller, Fred D., Jr.*. Plato on the Parts of the Soul // J.M. van Ophuijsen (ed.) Plato and Platonism. Washington: Catholic University of America Press, 1999. P. 84–101.

Monoson 2000 — *Monoson, Sara*. Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Moes 2000 — *Moes, Mark*. Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul. New York: Peter Lang, 2000.

Moravcsik 2000 — *Moravcsik, Julius*. Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality. Cambridge: Blackwell Publishers, 2000.

Morgan 2003 — *Morgan, Kathryn*. The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates // K. Morgan (ed.) Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greek. Austin, University of Texas Press, 2003. P. 181–214.

Morris 1990 — *Morris, T.F.* Plato's *Euthyphro* // Heythrop Journal 31 (1990). P. 309–323.

Naddaff 2003 — *Naddaff, Ramona*. Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's *Republic*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Nails 1995 — *Nails, Debra*. Agora, academy, and the conduct of philosophy. Dordrecht: Kluwer, 1995.

Nails 1997 — *Nails, Debra*. Tidying the Socratic Mess of a Method // Southwest Philosophy Review 13 (1997). P. 1–14.

Nails 1998 — *Nails, Debra*. The dramatic date of Plato's *Republic* // Classical Journal 93 (1998). P. 383–396.

Nails 2002 — *Nails, Debra*. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett, 2002.

Narcy 2000 — *Narcy, Michel*. Le Socrate du "Lysis" est-il un sophiste? // T.M. Robinson (ed.) Plato: *Euthydemus*, *Lysis*, *Charmides*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. P. 180–193.

Nehamas 1989 — *Nehamas, Alexander*. Episteme and Logos in Plato's Later Thought // John Anton and Anthony Preus (eds.) Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato. Albany: SUNY Press, 1989. P. 267-292.

Nightingale 1995 — *Nightingale, Andrea*. Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Nightingale 2002 — *Nightingale, Andrea*. Distant Views: 'Realistic' and 'Fantastic' Mimesis in Plato // Julia Annas, Christopher Rowe (eds.) 2002. P. 227–247.

Nightingale 2004 — *Nightingale, Andrea.* Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ademollo 1990 — *Nola, Robert*. On Some Neglected Minor Speakers in Plato's *Symposium*: Phaedrus and Pausanias // Prudentia 22 (1990). P. 54–73.

Nonvel Pieri 1994 — *Nonvel Pieri, Stefania.* Asterischi Platonici // Philo Logica 3 (1994). P. 69–73.

Nonvel Pieri 2000 — *Nonvel Pieri, Stefania.* Il limite della complessità // Casertano (ed.) 2000. P. 140–170.

Nonvel Pieri 2001 — *Nonvel Pieri, Stefania.* Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique // Cossutta, Narcy (eds.) 2001. P. 21–48.

Opsomer 1998 — *Opsomer, Jan.* In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism. Brussels: Brepols, 1998.

Ostenfeld 1999 — *Ostenfeld, Erik-Niz*. Hypothetical Method in the *Charmides* and in the *elenchus* // Classica et Medievalia 50 (1999). P. 67–80.

Parry 2001 — *Parry, Richard*. Plato's Craft of Justice. Albany: SUNY Press, 2001.

Partenie 2009 — *Partenie, Catalin* (ed.) Plato's Myths. New York: Cambridge University Press, 2009.

Pender 2000 — *Pender, Elizabeth.* Images of Persons Unseen: Plato's Metaphors for the Gods and the Soul. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000.

Pender 1997 — *Penner, Terrence M.* Socrates on the Strength of Knowledge: 'Protagoras' 351B–357E // Archiv für Geschichte der Philosophie 79 (1997). P. 117–149.

Pender 2002 — *Penner, Terry*. The Historical Socrates and Plato's Early Dialogues: Some Philosophical Questions // Annas, Rowe (eds.) 2002. P. 189–212.

Penner, Rowe 2005 — *Penner, Terry; Rowe, Christopher*. Plato's *Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Perez Estevez 2001 — *Perez Estevez, Antonio*. Dialogo, verdad y alteridad en Platon // Utopia y Praxis Latinoamericana 6 (2001).

Peterson 2011 — *Peterson, Sandra.* Socrates and philosophy in the dialogues of Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Petraki 2011 — *Petraki, Zacharoula.* The poetics of philosophical language: Plato, poets and presocratics in the *Republic*. Berlin: de Gruyter, 2011.

Planeaux 2001 — *Planeaux, Christopher*. Socrates, an unreliable narrator? The dramatic setting of the *Lysis* // Classical Philology 96 (2001). P. 60–68.

Plax 2001 — *Plax, Martin.* The Roots of Socratic Philanthropy and the Rule of Law: Plato's *Crito* // Polis 18 (2001). P. 59–89.

Press 1993 — *Press, Gerald* (ed.) Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations. Savage: Rowman and Littlefield, 1993.
Press 1996 — *Press, Gerald*. The State of the Question in the Study of Plato // The Southern Journal of Philosophy 34 (1996). P. 507–532 [Repr. in: Plato: Critical Assessments / Ed. Nicholas D. Smith. Vol. I. New York: Routledge, 1998. P. 309–332].
Press 2000 — *Press, Gerald* (ed.) Who Speaks For Plato? Studies in Platonic Anonymity. Savage: Rowman and Littlefield, 2000.
Press 2007 — *Press, Gerald* (ed.) Plato: A Guide for the Perplexed. London: Continuum, 2007 [Reprinted 2009].
Proimos 2002 — *Proimos, Constantinos*. The Politics of Mimesis in the Platonic Dialogues: A Comment on Plato's Art Theory from the Vantage Point of the *Statesman* // International Studies in Philosophy 34 (2002). P. 83–93.
Reale, Scolnicov 2002 — *Reale, Giovanni; Scolnicov, Samuel* (eds.) New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.
Renaud 1999 — *Renaud, François*. Die Resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans Georg Gadamers. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999.
Renaud 2001 — *Renaud, François*. La rhétorique socratico-platonicienne dans le *Gorgias* (447a–461b) // Philosophie Antique 1 (2001). P. 65–86.
Reydams-Schils 2002 — *Reydams-Schils, Gretchen*. La requête de Socrate dans le *Timée* (19B–20C) et les dieux // Philologus 146 (2002). P. 265–276.
Reydams-Schils 2003 — *Reydams-Schils, Gretchen* (ed.) Plato's *Timaeus* as Cultural Icon. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.
Rickless 2007 — *Rickless, Samuel*. Plato's Forms in Transition: A Reading of the *Parmenides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Ritter 1980 — *Ritter, Constantin*. Bibliographies on Plato 1912–1930. New York: Garland, 1980.
Roochnik 2001 — *Roochnik, David*. The deathbed dream of reason: Socrates' dream in the *Phaedo* // Arethusa 34 (2001). P. 239–258.
Roochnik 2002 — *Roochnik, David*. Self Recognition in Plato's *Theaetetus* // Ancient Philosophy 22 (2002). P. 37–51.
Roochnik 2003 — *Roochnik, David*. Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's *Republic*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
Rowe 1999 — *Rowe, Christopher*. La forme dramatique dans la structure du *Philebe* // M. Dixsaut (ed.) La Felure du plaisir. Paris: Vrin, 1999. P. 9–25.
Rowe 2000 — *Rowe, Christopher*. The *Lysis* and the *Symposium*: aporia and

euporia? // T.M. Robinson (ed.) Plato: *Euthydemus, Lysis, Charmides*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009. P. 204–216.
Rowe 2001 — *Rowe, Christopher*. Killing Socrates: Plato's later thoughts on democracy // Journal of Hellenic Studies 121 (2001). P. 63–76.
Rowe 2007 — *Rowe, Christopher*. Plato and the Art of Philosophical Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Rudebusch 2002 — *Rudebusch, George*. Socrates, Pleasure, and Value. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Russell 2005 — *Russell, Daniel*. Plato on Pleasure and the Good Life. New York: Oxford University Press, 2005.
Rutherford 1992 — *Rutherford, Richard*. Unifying the *Protagoras* // Apeiron 54 (1992). P. 135–156.
Rutherford 1995 — *Rutherford, Richard*. The Art of Plato. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
Sallis 1996 — *Sallis, John*. Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
Sallis 1999 — *Sallis, John*. Chronology: On Beginning Plato's *Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Sallis 2002 — *Sallis, John*. *Phronesis* in Hades and Beyond // Epoché 7 (2002). P. 121–131.
Samaras 2002 — *Samaras, Thanassis*. Plato on Democracy. New York: Peter Lang, 2002.
Sayre 1995 — *Sayre, Kenneth*. Plato's Literary Garden. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
Schefer 2001 — *Schefer, Christina*. Platos unsagbare Erfahrung: Ein anderer Zugang zu Plato. Basel: Schwabe, 2001.
Schindler 2008 — *Schindler, D.C.*. Plato's Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the *Republic*. Washington: Catholic University of America Press, 2008.
Schmid 1998 — *Schmid, W. Thomas*. Plato's *Charmides* and the Socratic Ideal of Rationality. Albany: SUNY Press, 1998.
Schuhl 1960 — *Schuhl, Pierre-Maxim*. Vingt années d'études platonicienne // Études Platoniciennes. Paris: PUF, 1960. P. 23–47.
Schofield 2006 — *Schofield, Malcolm*. Plato: Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Scott 2000 — *Scott, Gary*. Plato's Socrates as Educator. Albany: SUNY Press, 2000.
Scott 2002 — *Scott, Gary* (ed.) Re-Examining the Socratic Elenchos. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.

Sedley 2002 — *Sedley, David*. Socratic Irony in the Platonic Commentators // Annas, Rowe (eds.) 2002. P. 37–57.
Silverman 2003 — *Silverman, Allan*. The Dialectic of Essence. A Study of Plato's Metaphysics. Princeton: Princeton University Press, 2003.
Simterre 1948 — *Simterre, Raymond*. Introduction a l'étude de Platon. Paris: Le Belles Lettres, 1948.
Skemp 1976 — *Skemp, J.B.* Plato // Greece & Rome. New Surveys in the Classics. No. 10. Oxford: Clarendon, 1976.
Smith, Woodruff 2000 — *Smith, Nicholas; Woodruff, Paul* (eds.) Reason and Religion in Socratic Philosophy. New York: Oxford University Press, 2000.
Solcan 2009 — *Solcan, Dan*. La piété chez Platon: une lecture conjuguée de l'*Euthyphron* et de l'*Apologie*. Paris: L'Harmattan, 2009.
Stern 2008 — *Stern, Paul*. Knowledge and Politics in Plato's *Theaetetus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
Szlezák 1999 — *Szlezák, Thomas*. Reading Plato. New York: Routledge, 1999.
Szlezák 2001 — *Szlezák, Thomas* (ed.) Platonisches Philosophieren. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2001.
Szlezák 2003 — *Szlezák, Thomas*. Die Idee des Gutens in Platons *Politea*: Beobachtungen zu den mittleren Buchern. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
Talisse 2002 — *Talisse, Robert*. Misunderstanding Socrates // Arion. 3rd series. 9 (2002). P. 48–56.
Talisse 2003 — *Talisse, Robert*. Teaching Plato's *Euthyphro* Dialogically // Teaching Philosophy 26 (2003). P. 163–175.
Tanner 2010 — *Tanner, Sonja*. In Praise of Plato's Poetic Imagination. Lanham: Lexington Books, 2010.
Tarnopolsky 2010 — *Tarnopolsky, Christina*. Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's *Gorgias* and the Politics of Shame. Princeton: Princeton University Press, 2010.
Tarrant 2000 — *Tarrant, Harold*. Plato's First Interpreters. London: Duckworth, 2000.
Tarrant 2005 — *Tarrant, Harold*. Recollecting Plato's *Meno*. London: Duckworth, 2005.
Tarrant, Baltzly 2006 — *Tarrant, Harold; Baltzly, Dirk* (eds.) Reading Plato in Antiquity. London: Duckworth, 2006.
Taylor 2002 — *Taylor, C.C.W.*. The Origins of Our Present Paradigms // Annas, Rowe (eds.) 2002. P. 73–84.
Tecusan, Murray 1995 — *Tecusan, Manuela; Murray, Oswyn* (eds.) In Vino Veritas. London: British School at Rome, 1995.

Tell 2011 — *Tell, Hakan.* Plato's Counterfeit Sophists. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Thein 2000 — *Thein, Karel*. Entre anoia et agnoia. La 'nature humaine' et la comédie dans les dialogues de Platon // M. Desclos. Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne. Grenoble: Millon, 2000. P. 169–180.

Thesleff 1999 — *Thesleff, Holger*. Studies in Plato's Two-Level Model. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1999.

Trindade Santos 2000 — *Trindade Santos, Josse*. La struttura dialogica del Menone: Una lettura retroattiva // Casertano 2000. P. 35–50.

Tuozzo 2011 — *Tuozzo, Thomas*. Plato's *Charmides*: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Turnbull 1998 — *Turnbull, Robert*. The "Parmenides" and Plato's Late Philosophy. Toronto: University of Toronto Press, 1998.

Turner, Corrigan 2010 — *Turner, John; Corrigan, Kevin* (eds.) Plato's *Parmenides* and Its Heritage. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Vasiliou 2002 — *Vasiliou, Iakovos*. Disputing Socratic principles: character and argument in the 'Polus episode' of the *Gorgias* // Archiv für Geschichte der Philosophie 84 (2002). P. 245–272.

Vasiliou 2008 — *Vasiliou, Iakovos*. Aiming at virtue in Plato. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Vegetti 2003 — *Vegetti, Mario*. Quindici lezioni su Platone. Torino: Einaudi editore, 2003.

Vonessen 2001 — *Vonessen, Franz*. Platons Ideenlehre: Wiederentdeckung eines verlorenen Wegs. Zug: Graue Edition, 2001.

Warnek 2003 — *Warnek, Peter*. Teiresias in Athens: Socrates as Educator and the Kinship of Physis in Plato's *Meno* // Epoché 7 (2003). P. 261–289.

Weiss 1998 — *Weiss, Roslyn*. Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's *Crito*. New York: Oxford University Press, 1998.

Weiss 2001 — *Weiss, Roslyn*. Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's *Meno*. New York: Oxford University Press, 2001.

Williams 2002 — *Williams, Thomas*. Two Aspects of Platonic Recollection // Apeiron 35 (2002). P. 131–152.

Wolfsdorf 2008 — *Wolfsdorf, David*. Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy. New York: Oxford University Press, 2008.

Wood 1999 — *Wood, Robert*. Self Reflexivity in Plato's *Theaetetus*: Toward a Phenomenology of the Lifeworld // Review of Metaphysics 52 (1999). P. 807–833.

Worman 2008 — *Worman, Nancy*. Abusive Mouths in Classical Athens. Ch. 4:

"Crude Talk and Fancy Fare in Plato". New York: Cambridge University Press, 2008.
Wyller 1995 — *Wyller, Egil*. Henologische Perspektiven I/I–II: Platon Johannes Cusanus. Amsterdam: Rodopi, 1995.
Zamir 2002 — *Zamir, Tzachi*. Phaedo's Hair // Iyyun 51 (2002). P. 139–154.
Zuckert 1996 — *Zuckert, Catherine*. Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Zuckert 2009 — *Zuckert, Catherine*. Plato's Philosophers: the coherene of the dialogues. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Перевод с англ. Алексея Гараджи

Андрей Серегин

Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм

В течение нескольких последних десятилетий в традиции научного исследования платоновского корпуса произошел весьма значительный герменевтический раскол. Представители традиционного метода интерпретации, в данном контексте получившего название «догматического», отстаивают привычное представление, согласно которому платоновские диалоги выражают философские взгляды их автора, в принципе поддающиеся реконструкции. Параллельно с этим набирает силу альтернативный подход, который обычно обозначают как «диалогический» или «драматический». Его сторонники, основываясь на диалогическом характере платоновских текстов и призывая к комплексному учету всех аспектов платоновского диалога как прежде всего литературного текста, зачастую отрицают саму возможность идентификации философской позиции Платона. В данной работе я буду обозначать такую точку зрения как «антидогматическую». Цель работы состоит в том, чтобы рассмотреть эти альтернативные методы интерпретации и показать, почему попытка своего рода герменевтической революции в исследовании Платона, предпринятая сторонниками диалогического подхода, на

мой взгляд, не увенчалась успехом. Для этого в первой части статьи дается краткая характеристика основных методов интерпретации платоновских текстов, а затем рассматриваются методологические проблемы, связанные с антидогматической и диалогической установкой.

I

Основная причина, по которой интерпретация платоновских текстов оказывается сопряжена с фундаментальными герменевтическими трудностями, состоит в их пресловутой *«анонимности»*[1]. Этот термин обычно используют для указания на тот факт, что подавляющее большинство платоновских сочинений написано в жанре диалога, и с учетом того, что эти диалоги не сопровождаются авторскими предисловиями или какими-либо другими эксплицитными указаниями автора на то, где именно в них следует искать его точку зрения, получается, что сам Платон нигде ничего не говорит от своего лица[2]. Поэтому все рассуждения о «философии Платона», его «теории идей» и т.п., изначально основаны на ряде гипотетических допущений относительно того, как именно исходя из «анонимного» диалогического текста мы можем реконструировать философскую позицию его автора.

Для стандартного догматического подхода такого рода допущения сводятся по большому счету к двум тезисам:

1) Платон как автор диалогов выражает в них, пусть и в несистематической и «анонимной» форме, свои собственные философские взгляды.

2) При идентификации авторской точки зрения в диалогических текстах Платона надо исходить из того, что она выра-

[1] См.: Edelstein 1962; Plass 1964; Press 2000.

[2] Ср., например, Tigerstedt 1977: 14. Исключение представляет корпус платоновских писем, подлинность которых в целом сомнительна, но в некоторых конкретных случаях (например, в случае знаменитого VII письма) стала признаваться многими исследователями с начала XX века.

жается главным персонажем или протагонистом того или иного диалога.

В англоязычных исследованиях этот последний тезис принято называть «mouthpiece theory», поскольку он подразумевает, что протагонист диалога выступает как своего рода «глашатай» или «рупор» идей автора. Соответственно, конкретный метод, применяемый догматиками для идентификации авторской позиции, сводится к анализу философского содержания высказываний протагониста, которые при этом вычленяют из диалогического контекста и представляют в виде монологической аргументации[3].

Одна из базовых проблем, связанных с таким подходом, состоит в том, что высказывания протагонистов в платоновских диалогах оказываются крайне непоследовательными и противоречивыми[4]. Для разрешения этих противоречий традиция догматической интерпретации выработала две основные стратегии. С одной стороны, сторонники так называемого *унитаризма* пытались различными способами минимизировать имеющиеся в платоновских текстах несостыковки и показать, что за ними скрывается сущностное *единство* платоновской позиции, остававшейся неизменной на всем протяжении его творчества[5]. Однако более популярной и, можно сказать, господствовавшей в течение всего двадцатого века стратегией является *эволюционизм*[6], с точки зрения которого противоречия между платоновскими тек-

[3] В качестве примера здесь можно указать на такие работы, как Santas 1979; Vlastos 1991; Irwin 1995 и др.

[4] Если ограничиться лишь одним из множества возможных примеров, можно указать на то, что в «Протагоре» Сократ формулирует этическую позицию, основанную на гедонистических принципах (Prot. 351cd, 353c–e), тогда как в «Горгии» он исповедует радикальный антигедонизм (Gorg. 495e–499a, 506cd).

[5] Классическим изложением унитаристского подхода считается Shorey 1903. В современной научной литературе см., к примеру, Kahn 1996: 38–42; Annas 1999: 9–30.

[6] В современной англоязычной литературе этот подход обычно обозначается термином developmentalism.

стами в основном объяснимы тем, что эти тексты относятся к разным периодам в творчестве Платона и отражают *эволюцию* его философских взглядов. В рамках этого подхода было выработано стандартное представление, согласно которому все диалоги Платона можно разделить по хронологическому принципу на три категории — ранние, средние и поздние[7].

Эта схема эволюции платоновского творчества в последнее время все чаще подвергается критике. В случае с ранними и средними диалогами остается весьма проблематичным не только хронологическое распределение конкретных диалогов внутри каждой из этих групп, но и само различение этих групп как таковых[8]. Таким образом, на практике догматический подход в своей эволюционистской версии оказался не в состоянии установить, как именно развивались взгляды Платона и, стало быть, удовлетворительно объяснить противоречия в платоновских текстах.

Наиболее влиятельной альтернативой догматизму является методологическая установка, которую принято обозначать как *диалогический*, или *драматический*, подход[9]. Сторонников этой позиции при всех их различиях объединяет базовое убеждение, что платоновские диалоги следует воспринимать прежде всего как литературные тексты, написанные в драматической форме. Традиционная догматическая интерпретация диалогов, с этой

[7] См., например: Benson 2006: xiii.

[8] См. высказывания на сей счет Джона Купера, ставшие очень влиятельными в англоязычной научной литературе: Cooper 1997: xiv–xvi.

[9] С широким спектром позиций, которые можно отнести к этому направлению в интерпретации Платона, можно ознакомиться, обратившись к ряду сборников, выпущенных его сторонниками: Griswold 1988; Press 1993; Gonzalez 1995; Hart, Tejera 1997; Press 2000. Традиционному догматизму противопоставляет себя еще и так называемый *эзотерический* подход, который я в данной работе не обсуждаю подробно (см. о нем, например, Richard 1986). С точки зрения антидогматических критериев, эзотеризм все равно можно рассматривать как разновидность догматического подхода, поскольку он также предполагает, что мы в состоянии установить, каковы были философские взгляды Платона, хотя для достижения этой цели нам следует ориентироваться прежде всего не на текст диалогов, а на свидетельства о так называемом «неписаном учении».

точки зрения, изначально вносит искажение в наше понимание Платона, поскольку предлагает интерпретировать их так, как если бы они были философскими трактатами, написанными в монологической форме. Вышеупомянутый прием, характерный для множества догматиков, когда высказывания протагониста или другого персонажа диалога вычленяются из диалогического контекста и преподносятся в виде совокупности тезисов, которую затем интерпретатор подвергает чисто логическому анализу, можно рассматривать как раз как типичный пример такого искажения. С точки зрения сторонников диалогической интерпретации, для адекватного понимания платоновских диалогов существенно важно учитывать не только концептуальное содержание высказываний персонажей или степень их логической корректности, но и весь драматический контекст диалога, в котором эти высказывания делаются (т.е. конкретную ситуацию, в которой ведется диалог в целом и произносятся те или иные отдельные реплики, их обращенность к конкретным персонажам, поведение и психологические характеристики самих этих персонажей и т.п.)[10].

При этом последователи диалогизма могут вообще не признавать установление философской позиции самого Платона приоритетной задачей, решение которой необходимо для правильного понимания диалогов[11]. Если бы Платон просто хотел посвятить читателя в суть своего философского мировоззрения, он мог бы написать философский трактат в монологической форме, недвусмысленно раскрывающий его позицию[12]. Обращение Платона к жанру диалога, с этой точки зрения, свидетельствует о том, что он ставил перед собой существенно иные цели, стремясь, по-видимому, не столько сообщить или тем более навязать читателю собственные взгляды, сколько побудить его к самостоятельному размышлению над затронутыми в тексте проблемами.

[10] Ср., например, Press 2007: 90, 207.

[11] Ср. Gonzalez 1995: 9, n. 20.

[12] Ср. Gonzalez 1995: 11; Press 2007: 88.

Тем не менее, одним из вариантов диалогического подхода является своего рода *диалогический догматизм*, который допускает, что мы вполне в состоянии установить философскую позицию самого Платона, но только делать это следует исходя не из чисто логического анализа высказываний протагониста, а как раз на основе комплексного и прежде всего литературного анализа диалога как *целого*[13]. Речь здесь, таким образом, идет вовсе не о том, что к концептуальному и логическому анализу высказываний протагониста следует просто *добавить* тщательный анализ их драматического контекста. Скорее здесь допускается, что высказывания, к примеру, того же Сократа могут не отражать авторскую позицию, но зачастую вводятся для того, чтобы побудить читателя задуматься над тем, насколько правильна его точка зрения, и, вполне возможно, отвергнуть ее. Именно таким опосредованным способом, т.е. учитывая предполагаемую *драматическую функцию* высказываний протагониста, отражающую имплицитные намерения автора, мы и можем продвинуться вперед в понимании собственных философских взглядов Платона[14].

Антидогматический вариант диалогического подхода идет еще дальше, отрицая, что мы вообще в состоянии реконструировать философские взгляды Платона на основе его диалогов. Одна из версий антидогматизма, которую можно обозначить как *скептическую*, предполагает, что собственные взгляды Платона невозможно установить просто по той причине, что на самом деле Платон был скептиком, т.е. вообще не имел никаких догматически утверждаемых взглядов. Насколько могу судить, нынешние сторонники антидогматизма упоминают этот вариант преимущественно для демонстрации того, что в истории интерпретации Платона у них были предшественники, поскольку скептический подход к трактовке платоновских диалогов действительно имел место в скептической Академии, начиная с Арке-

[13] Ср., например, Cooper 1997: xx.

[14] Ср., например, Cooper 1997: xxii–xxiii; Press 2007: 56, 76, 89–90, 138–139, 147.

силая[15]. Современный *антидогматизм*, однако, обычно исходит из того, что у Платона вполне могли быть собственные философские убеждения, но настаивает на том, что мы в любом случае не обладаем каким-либо рационально убедительным методологическим инструментарием, который позволил бы нам их идентифицировать.

II

Отчетливую формулировку этой позиции можно найти в книге Дж. Анджело Корлетта «Interpreting Plato's Dialogues»[16]. Непреодолимое препятствие, которое, с точки зрения Корлетта, не позволяет нам даже надеяться на идентификацию взглядов Платона, заключается просто в самой диалогической форме его сочинений[17]. Единственным убедительным аргументом в пользу догматической интерпретации, который Корлетт согласился бы принять, могло бы быть собственное заявление автора о том, что он действительно разделяет те или иные взгляды, выраженные в его диалогах. Но, к сожалению, Платон в отличие от других авторов философских диалогов, вроде Беркли или Юма[18], не писал введений к своим диалогам или каких-либо других монологических текстов от своего лица, которые позволили ли бы определить его позицию даже в «анонимном» диа-

[15] См. об этом: Annas 1994: 309–340. Ср. Cic. Acad. 1, 46; Diog. Laert. 3, 51–52. Однако, на мой взгляд, было бы неправильно считать античных скептиков предшественниками современных антидогматиков. Во всяком случае, изложение их позиции в «Анонимных пролегоменах к платоновской философии» (10–11) показывает, что скептическая интерпретация Платона в античности основывалась как раз на определенной версии того, что сегодня называют mouthpiece theory: вывод о том, что *сам* Платон был скептиком, делался на основе тех высказываний протагонистов, в которых можно усмотреть скептический смысл, а вовсе не исходя из какой-либо рефлексии над принципиальной «анонимностью» диалогической формы. Ср., например, Anonym. Proleg. 10, 43–46 Westerink; Anonym. in Theaet. 54, 38–43 Diels-Schubart.

[16] См. Corlett 2005: 13, 63.

[17] Corlett 2005: 35.

[18] Ср. Corlett 2005: 58.

логическом контексте, так что догматикам остается надеяться, в сущности, лишь на неожиданное археологическое открытие такого рода свидетельств[19]. Если Корлетт так настаивает на, казалось бы, не имеющем особенного практического смысла соображении об археологических открытиях, которые, теоретически говоря, могли бы подтвердить правоту догматиков, то делает он это со вполне осмысленной целью: он хочет показать, что исповедуемый им радикальный антидогматизм фальсифицируем, т.е. что мы в принципе можем представить себе, при каких условиях он был бы опровергнут[20]. Отвергнув на указанном основании догматический подход, Корлетт противопоставляет ему «сократическую интерпретацию», суть которой сводится к тому, что Платон, находясь под влиянием своего учителя Сократа, избрал для своих сочинений диалогическую форму, поскольку она наилучшим образом передает сократическую концепцию философии как совместного исследования истины, носящего принципиально открытый, эвристический характер[21].

Очевидная проблема, к которой приводит подобный подход, состоит в том, что, если мы будем придерживаться его последовательно, это означает, что мы не имеем права приписывать Платону не только те или иные философские аргументы и концепции, встречающиеся в его текстах, но также и какие бы то ни было «драматические» или «сократические» намерения, якобы проявляющиеся в тексте конкретного диалога или стоящие за выбором диалогической формы как таковой. Если единственным удовлетворительным основанием для атрибуции каких бы то ни было

[19] Corlett 2005: 65, 79.

[20] Corlett 2005: 57. Дебра Нэйлс, зашедшая в радикальном антидогматизме еще дальше Корлетта, ставит под сомнение, что даже обнаружение аутентичных платоновских текстов, подтверждающих догматическую позицию, на самом деле могло бы что-то изменить, потому что в таком случае, по ее мнению, неизбежно встал бы вопрос о степени искренности их автора (Nails 1995: 17). Но такая позиция фактически делает антидогматизм нефальсифицируемым, что и было справедливо отмечено его критиками (см. Beversluis 2006: 95–96; ср. также Corlett 2005: 13, где он расходится с Нэйлс в этом вопросе).

[21] Ср. Corlett 2005: 44–45.

философских взглядов самому Платону является эксплицитное авторское заявление, что он их действительно разделяет, тогда мы нуждаемся в аналогичных заявлениях с его стороны и для того, чтобы приписывать ему те или иные авторские мотивы, да и вообще что бы то ни было[22]. Ибо и в этом случае сам диалогический текст ничуть не менее «анонимен».

В ряде мест своей книги Корлетт фактически признает, что отрицать правомерность атрибуции каких бы то ни было философских позиций самому Платону, основываясь просто на диалогическом характере текста, и одновременно приписывать ему те или иные авторские намерения значит впадать в противоречие. Во-первых, именно с этой точки зрения Корлетт критикует представителей диалогического (или драматического) подхода[23]. Во-вторых, свою собственную «сократическую интерпретацию» Корлетт основывает в том числе и на конкретном анализе тех высказываний платоновского Сократа, в которых раскрывается суть его философского метода[24]. В таком случае, исходя из антидогматических установок самого Корлетта, следует поставить вопрос: на каком основании мы вообще можем приписывать самому Платону согласие с содержанием этих высказываний? Корлетт сам же указывает на эту проблему, но единственный аргумент, который он предлагает для ее решения, сводится к тому, что стандартная догматическая интерпретация приписывает самому Платону множество конкретных философских концепций, касающихся самых разных вопросов, тогда как сократическая — только определенный философский метод[25]. Это означает, однако, что все различия между ними касаются лишь *«объема»* утверждений протагониста, которые приписываются автору. Но ведь ясно, что, с точки зрения радикального антидогматизма, исповедуемого самим Корлеттом, проблема заключается вовсе не в

[22] Ср. Beversluis 2006: 96.

[23] Corlett 2005: 43.

[24] Corlett 2005: 45–57.

[25] Corlett 2005: 59.

том, приписываем ли мы Платону большинство высказываний Сократа (а также других протагонистов) или лишь их незначительную часть, а в том, *на каком основании* мы можем считать, что при отсутствии авторских заявлений на сей счет у нас вообще есть хоть какое-то право делать это во всех возможных случаях, т.е. в том числе и тогда, когда речь идет о сократическом методе философствования. И на этот последний вопрос Корлетт так и не дает ответа.

На мой собственный взгляд, таким основанием, лежащим в основе догматического подхода, является просто то обстоятельство, что в платоновских диалогах, несмотря на все имеющиеся в них противоречия, мы сталкиваемся с устойчиво повторяющимися концепциями и аргументами, совокупность которых вполне позволяет установить по крайней мере базовое содержание выраженной в них философской позиции [26]. Разумеется, это не значит, что их можно свести к какой-либо непротиворечивой и до конца продуманной догматической системе; и, конечно, речь не идет о том, чтобы отрицать сущностно исследовательский характер, присущий платоновским диалогам. Но, как мне представляется, это исследование всегда ведется в достаточно определенных рамках, которые определяются, собственно, как раз данной позицией[27]. В такой ситуации предположение, что

[26] Ср., например, Beversluis 2006: 99–100.

[27] Например, на мой взгляд, довольно очевидно, что метафизическая и онтологическая проблематика, в принципе обсуждаемая в диалогах Платона, — это проблематика, изначально мыслимая в рамках именно идеалистической метафизики, основанной на противопоставлении истинно сущего и становления и предполагающей существование идей; и мы не найдем ни одного платоновского диалога, в котором аналогичным образом обсуждались бы, к примеру, проблемы, связанные с материалистическим атомизмом в духе Левкиппа и Демокрита. Точно так же мы не найдем диалога, в котором Сократ или другой протагонист от начала до конца отстаивал бы тезис, что душа смертна или что справедливость вредна для самого справедливого человека и т.п. Уже из этого обстоятельства можно с большой вероятностью заключить, *к чему клонит автор*. Стоит сопоставить с этим скептическую практику равноправного обоснования противоположных тезисов, которой отнюдь не брезговали

она принадлежит самому автору, выглядит очень правдоподобно и вполне естественно. Безусловно, с учетом «анонимности» платоновских текстов это предположение по определению является гипотезой, а не чем-то аподиктически достоверным. Но, во-первых, существенно то, что нам вовсе не нужны авторские декларации Платона просто для того, чтобы считать такую гипотезу вероятной и допустимой — они были бы нужны лишь для того, чтобы ее окончательно доказать. А, во-вторых, все альтернативные гипотезы относительно смысла диалогической формы и правильных методов интерпретации платоновских диалогов находятся ничуть не в лучшем положении. Возможно, их положение даже хуже, что я и попытаюсь показать в дальнейшем применительно к диалогическому догматизму.

III

Диалогический догматизм вполне единодушен с антидогматизмом в признании того, что уже сама диалогическая форма текста не позволяет напрямую приписывать Платону конкретные аргументы и концепции, содержащиеся в его диалогах[28]. Однако при этом он признает возможность реконструировать философскую позицию Платона, исходя из текста диалога в целом, т.е. с учетом всех его литературных аспектов и драматических намерений автора. Выше уже отмечалась связанная с таким подходом фундаментальная проблема: если «анонимность» платоновских текстов делает непрозрачной философскую позицию автора, то и о его драматических намерениях приходится утверждать то же самое. Но дело не только в этом. Дополнительная трудность, присущая именно диалогическому догматизму, заключается в

представители академического скепсиса (вспомним хрестоматийную историю о Карнеаде, который, приехав в Рим в составе т.н. «философского посольства», выступил как с речью о пользе справедливости, так и с речью о ее вреде), чтобы сделать очевидной существенную разницу между скептическим, или антидогматическим, типом философского исследования и тем, который практиковал в своих текстах Платон.

[28] Ср., например, Kahn 1996: 41.

том, что, если в случае с философским содержанием диалогов мы имеем дело с *эксплицитными данными текста*, которые сами по себе поддаются четкой идентификации, и проблема заключается лишь в правомерности их дальнейшей атрибуции самому Платону, то в случае с предполагаемыми авторскими намерениями и мотивами речь идет скорее о гипотетических факторах, которые сами по себе носят *внетекстуальный* характер. Разумеется, исследователь, уже верящий в наличие определенных драматических намерений, стоящих за текстом того или иного диалога, в дальнейшем может обнаружить их признаки *и в самом тексте*, но само допущение, что соответствующие элементы текста вообще нужно интерпретировать в свете именно таких намерений, может носить лишь *априорный* характер. Это вытекает просто из того обстоятельства, что литературные и драматические элементы диалога, в которых при этом и предлагается усматривать проявление авторской позиции, по определению гораздо более неоднозначны, чем логические аргументы и абстрактные понятия. Если в случае с последними мы всегда можем попытаться понять, *что* именно имеется в виду, ориентируясь просто на базовые принципы филологической критики текста и правила формальной логики, то при ответе на вопрос, *зачем* Платон использует тот или иной литературный прием или изображает ту или иную драматическую ситуацию, изначально совершенно неясно, к каким *объективным* критериям мы вообще могли бы апеллировать. Остается лишь исследовательская интуиция, а она носит, разумеется, субъективный характер[29]. На практике это

[29] Показательной в этом отношении мне представляется позиция Джеральда Пресса. Пресс исходит из различения между «поверхностью» (surface, foreground) диалога, к которой относится эксплицитная философская аргументация собеседников, и его «фоном» (background), который включает в себя, в частности, неявные драматические намерения Платона, побуждающие его вкладывать в уста персонажей эту аргументацию (Press 2007: 131, 137–138, 141). Ср. Press 2007: 55–56: «…на что читателям следует всегда обращать внимание, так это на различие между тем, что происходит *в* диалоге, и тем, какое воздействие, подразумеваемое Платоном, это должно оказать на аудиторию — к примеру, между

приводит к тому, что множество исследователей, с ригористической придирчивостью обвиняющих традиционный догматизм в необоснованном приписывании самому Платону концепций, извлекаемых все-таки из его собственных текстов, не находят ничего недопустимого в том, чтобы без малейших колебаний приписывать ему существенно различные драматические мотивы, извлекаемые, честно говоря, неизвестно откуда.

В качестве иллюстрации такого рода положения вещей я хотел бы сослаться на ряд диалогических интерпретаций диалога «Горгий». Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что они принципиально разным образом описывают соотношение между позициями автора и протагониста одного и того же диалога. Так, по мнению Джона Купера, логическая уязвимость аргументации Сократа в этом диалоге указывает на то, что сам Платон дистанцируется от позиции протагониста, а его собственная точка зрения отчасти предвосхищена Калликлом (во всяком случае, в том, что касается моральной психологии)[30]. Напротив, Ричард Макким полагает, что Платон полностью поддерживает Сократа, а логические изъяны сократовских рассуждений только подчеркивают, что он апеллирует при этом не к логике, а к моральному чувству, исподволь разделяемому даже его имморалистически настроенными оппонентами[31]. Наконец, Джеймс Ариети заявляет, что Платон отвергает позицию как Сократа, так и Кал-

---

тем, что имеет в виду Сократ, когда он говорит с собеседником, и тем, что имеет в виду Платон, заставляя Сократа говорить с этим собеседником». Проблема такого подхода, на мой взгляд, состоит как раз в том, что высказывания Сократа — это эксплицитные данные текста, которые мы можем анализировать, тогда как «то, что имеет в виду Платон», — это внетекстуальный фактор, который, возможно, как-то и проявляется в драматических деталях текста или даже в философской аргументации, но не может быть рационально убедительным образом реконструирован исходя из них. Сам Пресс, говоря о методе драматической интерпретации, в конечном счете фактически апеллирует именно к интуиции (Press 2007: 192). На мой взгляд, в таком случае речь идет уже не о науке, а, если угодно, о литературной критике.

[30] Cooper 1998: 29–75, особенно — 32, 50, 58–59, 62–63, 68.

[31] McKim 1988: 34–48, особенно — 48.

ликла, подталкивая читателя к тому, чтобы он выбрал средний путь между этими крайностями[32]. На мой взгляд, неизбежно возникает вопрос: в состоянии ли диалогический подход предложить какие-либо *общезначимые рациональные критерии*, которые позволили бы сделать *обоснованный* выбор хотя бы между этими тремя истолкованиями? Если же все, к чему он может апеллировать, — это субъективная интуиция интерпретатора, то в чем, собственно, состоит его преимущество перед традиционным догматизмом? Можно согласиться с тем, что последний в конечном счете также основан на интуитивно вероятном предположении, что Платон вкладывает свои собственные взгляды в уста протагониста, но в силу «анонимности» платоновских текстов у нас нет возможности как-либо верифицировать это предположение и сделать его аподиктически достоверным. Тем не менее, mouthpiece theory во всяком случае предполагает, что между позициями автора и протагониста существует некоторое унифицированное и устойчивое соотношение, тогда как диалогический подход, как мы видим, делает возможными принципиально разные гипотезы о соотношении между этими позициями даже в рамках одного и того же диалога, но одновременно точно так же не способен показать, каким образом их в принципе можно было бы верифицировать. Мне представляется довольно очевидным, что подход, который позволяет делать меньше неверифицируемых допущений, является методологически предпочтительным.

Кроме того, приведенные примеры хорошо иллюстрируют также и мой тезис о том, что объектом диалогической интерпретации по определению являются такие внетекстуальные факторы (авторские намерения и мотивы), которые можно «вычитать» из текста, только если предварительно их туда уже «вчитать». Например, если мы признаем доказанной логическую некорректность аргументации Сократа в «Горгии», то ясно, что усматривать в ней признак того, что автор дистанцируется от позиции протагониста (версия Купера), или, напротив, хитроумный спо-

[32] Arieti 1993: 197–214, особенно — 214.

соб солидаризироваться с этой позицией (версия Маккима), или же, наконец, опосредованное указание на философскую некомпетентность оппонентов протагониста (версия Ариети[33]), мы можем лишь в том случае, если нам заведомо почему-то *кажется* верным, что Платон исходил из одного из этих мотивов. Уже то, что факт наличия логических изъянов в платоновском тексте гипотетически можно толковать в соответствии с любой из упомянутых версий, означает, что ни одна из них не следует с очевидностью из самого этого факта.

Подводя итог, я хотел бы подчеркнуть, что в этой статье я вовсе не пытался представить традиционный догматизм как единственно правильный и лишенный каких-либо недостатков метод интерпретации платоновских текстов. Моя задача была гораздо скромнее — отстоять перед лицом антидогматической и диалогической критики принципиальную возможность говорить о взглядах, теориях и аргументах *самого* Платона, эксплицитно выраженных в его текстах. На мой взгляд, базовый тезис догматизма, согласно которому Платон пишет диалоги в том числе и для того, чтобы обосновать собственные философские взгляды, вкладываемые им в уста протагониста, представляет собой очень вероятную и интуитивно правдоподобную гипотезу. Тот, кто отрицает саму допустимость такой гипотезы просто на том основании, что «анонимность» платоновских текстов никогда не позволит нам сделать ее аподиктически достоверной, ровно на том же основании должен был бы отвергнуть и все противопоставляемые ей диалогические, антидогматические, скептические, «сократические» и прочие альтернативы. Более того, на мой взгляд, если интерпретатор ставит перед собой задачу уяснения *философского смысла* платоновских текстов, то здесь стандартная аналитическая техника догматического подхода, состоящая в логическом анализе концептуального содержания высказываний протагонистов и других персонажей диалогов и предполагающая их вычленение из «целостного» диалогического

[33] Ср. Arieti 1993: 204.

контекста, является не только вполне правомерным, но и совершенно необходимым приемом, которым, быть может, не обязательно ограничиваться, но без которого точно нельзя обойтись. Использование этой методики позволяет формулировать *обоснованные* гипотезы о конкретном содержании встречающихся в платоновских текстах концепций и аргументов, поскольку в данном случае существуют *общезначимые рациональные критерии* оценки этих гипотез, к которым в принципе можно апеллировать, а именно — базовые принципы филологического анализа и правила формальной логики. Выдвигаемое же сторонниками диалогического догматизма возражение, что как раз установление *философского* смысла диалогов требует учета драматического контекста, как я пытался показать, не срабатывает по той причине, что остается совершенно непонятным, как именно мы могли бы рационально убедительным образом, т.е. апеллируя к чему-то большему, чем *субъективная* интуиция конкретного исследователя, реконструировать смысл самого этого контекста.

Литература

Annas 1994 — *Annas J.* Plato the Skeptic // The Socratic Movement. Ed. by P.A. Vander Waerdt. Ithaca–London: Cornell UP, 1994. P. 309–340.

Annas 1999 — *Annas J.* Platonic Ethics, Old and New. Ithaca–London: Cornell UP, 1999.

Arieti 1993 — *Arieti J.A.* Plato's Philosophical Antiope: The Gorgias // Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations / Ed. by G.A. Press. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 197–214.

Benson 2006 — *Benson H.H.* (ed.) A Companion to Plato. Blackwell Publishing, 2006.

Beversluis 2006 — *Beversluis J.* A Defense of Dogmatism in the Interpretation of Plato // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXI. Oxford: Clarendon Press, 2006. P. 85–111.

Cooper 1997 — *Cooper J.M.* Introduction // Plato. Complete Works / Ed. by John M. Cooper. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. vii–xxvi.

Cooper 1998 — *Cooper J.M.* Socrates and Plato in Plato's Gorgias // Idem. Reason and Emotion. Princeton–New Jersey: Princeton UP, 1998. P. 29–75.
Corlett 2005 — *Corlett J.A.* Interpreting Plato's Dialogues. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.
Edelstein 1962 — *Edelstein L.* Platonic Anonymity // American Journal of Philology. Vol. 83. № 1. 1962. P. 1–22.
Gonzalez 1995 — *Gonzalez F.J.* (ed.) The Third Way. New Directions in Platonic Studies. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
Griswold 1988 — *Griswold Ch.L. (Jr.)* (ed.) Platonic Writings / Platonic Readings. New York–London: Routledge, 1988.
Hart, Tejera 1997 — *Hart R., Tejera V.* Plato's Dialogues: The Dialogical Approach. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1997.
Irwin 1995 — *Irwin T.* Plato's Ethics. Oxford: Oxford UP, 1995.
Annas 1994 — *Kahn C.H*. Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
McKim 1988 — *McKim R.* Shame and Truth in Plato's Gorgias // Platonic Writings / Platonic Readings / Ed. by Ch.L. Griswold (Jr.). New York–London: Routledge, 1988. P. 34–48.
Nails 1995 — *Nails D.* Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
Plass 1964 — *Plass P.* Philosophic Anonymity and Irony in Platonic Dialogues // American Journal of Philology. Vol. 85. 1964. P. 254–278.
Press 1993 — *Press G.A.* (ed.) Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993.
Press 2000 — *Press G.A.* (ed.) Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000.
Press 2007 — *Press G.A.* Plato: A Guide for the Perplexed. London–New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
Richard 1986 — *Richard M.D.* L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
Santas 1979 — *Santas G.X.* Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues. New York–London: Routledge, 1979.
Shorey 1903 — *Shorey P.* The Unity of Plato's Thought. Chicago: Chicago UP, 1903.
Tigerstedt 1977 — *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1977.
Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Cambridge: Cambridge UP, 1991.

Михаил Маяцкий

Заметки о философском и словесном у Платона

Вот уже много веков, как обращение к Платону-литератору, Платону-стилисту, Платону — мастеру слова[1] становится поводом для выражения благодарности той традиции, которая донесла до нас — и в поистине дивном состоянии — настолько щедрый дар древности. Действительно, кажется чудом, что от эпохи, еще помнящей зарю греческой литературы, до нас дошли — наряду с восхитительными, но руинами, наряду с неподражаемыми, но фрагментами — творения такой степени полноты и совершенства. Традиция была, однако, не только наследницей и адресатом этих творений, но и их полноправным со-творцом. Не стоит забывать, что до нас дошли не «автографы», не «оригиналы» в строгом текстологическом смысле слова (то есть рукописные варианты, восходящие к автору), а скудные отрывки из так называемых «архетипов» (то есть копий, предположительно следовавших оригинальной редакции и лежащих у истоков некоторой группы дошедших списков). Нам крайне мало известно о

[1] Платон — величайший писатель (écrivain), непрестанно напоминает Ален Бадью по поводу недавней публикации результатов своего многолетнего опыта «переписывания» «Государства» Платона: *Badiou A.* La République de Platon. Paris: Fayard, 2012.

платоновских оригиналах. Нам не известно о Платоне даже то, что благодаря Порфирию известно о Плотине, а именно что тот «писал, не заботясь о красоте букв, не разделяя должным образом слогов, не стараясь о правописании, целиком занятый только смыслом»[2].

Что касается Платона, то мы располагаем только списками его диалогов, отредактированными в эпоху, которую называют «вторым эллинизмом», или «Фотиевым возрождением» — по имени константинопольского патриарха IX века Фотия, составителя знаменитой «Библиотеки». При огромной временно́й дистанции — 13 веков — эти экземпляры обладают прекрасными филологическими качествами, которые заставляют специалиста в XX веке прийти к следующему, казалось бы, парадоксальному выводу:

> Наши прекрасные рукописи Платона, восходящие непосредственно к отредактированным экземплярам, содержат текст гораздо менее искаженный, чем почтенный папирус с фрагментом из «Федона», отстоящий от автора на неполный век… Наш средневековый список Платона куда более аккуратен, чем папирус с «Федоном»[3].

Дошедший до нас кусочек из «оригинала» «Федона» свидетельствует, кстати говоря, не только о состоянии «изначального» текста, но и о требованиях, которые он предъявлял к предполагаемым читателям. Способных удовлетворять им читателей находилось, несомненно, не так много, и чтение текста вслух выполняло двойную функцию: облегчения понимания для самого читавшего *и* ознакомление с текстом тех, кто не был в состоянии прочитать текст ни про себя, ни вслух.

Помимо и поверх дежурных восторгов по поводу литературного мастерства Платона, сегодня мы знаем, что очень рано восхищение стало сопровождаться критикой, а оды в адрес неподражаемой оригинальности платоновского стиля — обвинениями

[2] *Порфирий.* Жизнь Плотина. 8.

[3] *Dain A.* Les manuscrits. Paris: Les Belles Lettres, 1949. P. 128, 132.

в плагиате[4] (которые, конечно, являются и косвенным, а порой скрытым от самого обвинителя, выражением восхищения). Под огонь критики часто попадало то, что вызывало у других энтузиазм. Живший в Риме в I веке до н.э. греческий историк Дионисий Галикарнасский признавался, что находился под обаянием Платона, но предпочитал его стилю Демосфенов[5]. Отдавая должное Платону, он не считает себя вправе обойти вниманием и его промахи:

> Язык (διάλεκτος) Платона тяготеет к смешению обоих стилей — простого и возвышенного, однако <…> с разным успехом. Когда Платон употребляет простые, бесхитростные и безыскусные выражения, это звучит необыкновенно мило и приятно. Его язык становится таким чистым и ясным, как самый прозрачный ручей, он точен и утончен гораздо больше, чем язык других, писавших в таком же роде. Он применяет общеизвестные слова и стремится к ясности (σαφήνεια), пренебрегая всякими затейливыми украшениями. Его язык сохраняет налет старины и незаметно распространяет вокруг себя что-то радостное, словно распустившийся, полный свежести цветок, от него исходит аромат, будто доносимый ветерком с благоуханного луга, и в его сладкозвучии нет пустозвонства, а в его изысканности — театральности.
>
> Когда же Платон безудержно впадает в многословие и стремится выражаться красиво, что нередко с ним случается, его язык становится намного хуже, он утрачивает свою прелесть, эллинскую чистоту и кажется более тяжелым. Понятное он затемняет, и оно становится совершенно непроглядным; мысль он развивает слишком растянуто; когда требуется краткость, он растекается в неуместных описаниях. Для того чтобы выставить напоказ богатство своего запаса слов, он, презрев общепонятные слова в общеупо-

[4] *Brisson L.* Les accusations de plagiat lancées contre Platon // Contre Platon / M. Dixsaut (éd.). T. I. Le platonisme dévoilé. Paris : Vrin, 1993.

[5] См. его письмо к Помпею Гемину: Античные риторики / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. Перевод сверен Т.В. Васильевой.

требительном смысле, выискивает надуманные, диковинные (ξένα) и устаревшие слова. Особенно бурно разошелся он в области фигуральных выражений (τροπικὴ φράσις): многочисленные эпитеты, неуместные метонимии, натянутые и не соблюдающие аналогию метафоры, сплошные аллегории без всякого чувства меры и порой совершенно не к месту. Ребячливо и неуместно красуется он поэтическими оборотами, придающими его речи крайнюю нудность, это особенно относится к тем, что взяты из Горгия.

Я полагаю, что все это произошло потому, что хотя Платон и вырос на беседах с Сократом, очень простых и точных, однако в дальнейшем не остался под их влиянием, а оказался под воздействием приемов Горгия и Фукидида. Нет ничего удивительного, что он, очевидно, следовал им, впитав в себя вместе с тем хорошим, что было в стиле этих двух писателей, и некоторые их ошибки.

В качестве примера простого и возвышенного стиля я сошлюсь на книгу, которая решительно всем известна, в ней Сократ произносит речь о любви, обращенную к его приятелю Федру, по имени которого и назван диалог. В этом отрывке мои упреки относятся не к области содержания, а к области стиля, которому свойственна образность и дифирамбичность без всякой меры. Я сужу о Платоне не как о каком-то заурядном человеке, а как о великом муже, который возвысился до природы божественного, и я осуждаю его за то, что он внес в философские сочинения выспренность поэтических украшательств в подражание Горгию, так что философские труды стали напоминать дифирамбы, и притом Платон не скрывает этот недостаток, а признает его.

Сходные упреки можно найти уже у Аристотеля[6]. Ребячливый характер «Федра» был одной из причин, по которой еще Шлейермахер следовал за невероятной античной сплетней (ее повто-

[6] *Аристотель.* Риторика. III. 7. 1408b.

ряет и Диоген Лаэртский[7]), будто этот диалог и был самым первым из написанных Платоном.

Но похвала преобладала над критикой, и в адвокатах никогда не было недостатка. Что до отдельных изъянов, то известный исследователь Платона начала XX века Константин Риттер полагал, что подлинные платоники понимали, что формальное совершенство отнюдь не противоречит удручающей посредственности:

> Самые искренние поклонники не хотели выставлять их Платона абсолютно безукоризненным. Каждому истинному платонику довольно было и того, что говорится в трактате «О возвышенном» (на стр. 32 и 35), а именно: безошибочная правильность и посредственность часто прекрасно уживаются, а поскольку мужи, подобные Гомеру, Демосфену и Платону, тянулись к высочайшему, то действительно порой промазывали. Но одна удачная попытка перевешивает все неудачи, и число божественно удавшихся рассуждений у них намного, намного превышает число неудачных[8].

Одно ясно: относились ли потомки к Платону снисходительно-критично или же с демонстративным безоговорочным восхищением, и та, и другая реакция не может быть понята в отрыве от *вне*литературной важности его сочинений, в отрыве от философского характера его творения. Надо полагать, что будь Платон комедиографом, никто бы не ставил ему в строку его «ребячливость». Именно адресованный философу, этот аргумент обретает свой смысл. В оправдание этому упреку можно сослаться и на… самого Платона, то есть применить известную герменевтическую максиму о необходимости читать автора в его собственной перспективе. Мы — часто имплицитно — отделяем философское от

[7] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. III. С. 38.

[8] *Ritter C.* Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. Bd. I. München: C.H. Beck, 1910. S. 258. N. 3.

литературного как серьезное от легкого (игривого, дурашливого, ребячливого), в полном, как кажется, согласии с самим Платоном, когда устами Сократа или иного персонажа он предлагает отложить на время в сторону диалектический метод или дополнить его *мифом*, то есть рассказом, анекдотом, шуткой[9].

Роль слова, словесности у Платона тесно связана с диалогической формой, с полифонией его диалогов, с его, Платона, специфической анонимностью (он «сам» не выступает в диалогах) и, следовательно, с проблемой глашатая, или рупора, идей «самого» Платона. Философы и историки философии продолжают неустанно искать позицию «самого» Платона[10]. И для философа выражение «Платон литератор», пусть даже и в меньшей степени, чем «Гегель литератор» или «Фреге литератор», содержит легкий привкус оксюморона. А почему, собственно? Кто сказал, что Платон — *исключительно* философ? или даже что он философ *par excellence*? Не говоря уже о том, что нелитературная, чисто «философская философия»[11] остается курьезом, если не мнимой величиной. А поскольку философия существует преимущественно в зафиксированном письменном в виде, то есть в *форме* литературы, то и к «самому философу», к тому, что думал он «сам», к его «собственной позиции» не запрещено подходить как к фигуре чтения: позиция философа есть не что иное, как то, что *мы* в качестве таковой из его сочинений вычитываем. Такой подход не далек от отношения филологии к «авторскому замыслу»: он стал рассматриваться в конечном итоге как пережиток авторитарного убеждения, будто писатель имеет перед лицом собственного текста некое заведомое преимущество против любого другого читателя. А поскольку филология генеалогически восходит к античной риторике, то нелишне предположить, что оксюморонность «Платона литератора» объясняется, вероятно, забо-

[9] Как предлагает, например, Чужеземец в «Политике» (268d).

[10] См. особенно сборник: Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity / G. Press (ed.). Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.

[11] Ср.: *Freund J.* Philosophie philosophique. Paris: La Découverte, 1990.

той Платона о сколь возможно строгом отличении философии от занятия, с ней опасно сходного, от риторики, в которой владение словом заменяет собственно философскую работу. Софистика оказывается при этом той ипостасью риторики, которая пытается выдать себя за философию, за диалектику, будучи на деле ее злоупотреблением. Не исключено, что само это различение, а значит и самого своего контрагента Платон придумал сам: ведь хотя слово «ритор» встречается у Гомера, использование термина «риторика» (ῥητορική) до Платона не зафиксировано[12]. Платоновская печать на этом термине придала ему изначально некоторую пейоративную коннотацию.

Уже в античности возникал соблазн оспорить это различение. В своем слове в защиту риторики, направленном против Платона, видный деятель так называемой «второй софистики» Элий Аристид (II в. н. э.) отдает предпочтение риторике (конечно, «хорошей» риторике, представленной в «Федре», против той, что описана в «Горгии») как более полезной городу: именно она служит связи граждан и порядку в городе. И в состязании между философией и риторикой последняя неизбежно будет арбитром. Эта критика усвоила, хотя и не полностью приняла, нюансированную апологию риторики, предпринятую Аристотелем: плохо, если речь ведется только ради самой себя, ради удовольствия от речи (λόγου χάριν λέγειν)[13], а не ради реальных предметов (πραγμάτων), но плохо и когда речь руководствуется внешними морально-политическими принципами (будь это даже само Благо) вместо собственно мыслительно-речевых правил, всего арсенала Аристотелем же разработанной науки/техники/искусства риторики (τέχνη ῥητορική).

Что же есть словесность для философа? Инструментарий? Неистребимый и нерастворимый в философии остаток, не покоряющийся никаким попыткам его обойти или без него обой-

[12] См., например, dtv-Lexikon der Antike, Bd. 4. Zürich: Artemis, 1965. S. 127 (статья «Rhetorik» за подписью H. Hommel).

[13] *Аристотель.* Метафизика. IV. 5. 1009a16–22.

тись? Или негативный носитель «непереводимости» — не с другого языка, а с языка «само*й* мысли»? Литературная сторона платоновских диалогов вызывала похвалу и восхищение взыскательных читателей, но философами долгое время расценивалась как изъян, препятствие для адекватного понимания мысли, или же как свидетельство несовершенства, незрелости этой мысли — пока в ней не была усмотрена одна из причин долголетия и дальнодействия платоновского философствования.

Действительно, как судить действенность, «эффективность» стиля философа? Гегель осуждал метафорический и мифографический стиль Платона, считая, что его философия была, так сказать, испорчена стилем, и что она была бы куда действенней, если бы была написана как организованная череда философских предложений, тезисов (*Sätze*), в виде трактата, как, например, это *уже* стало под силу его ученику Аристотелю. Такая критика, от которой не была свободна и платоновская интерпретация второй половины XX века, исходит из той весьма сильной предпосылки, что Платон писал для историков философии, — тем было бы, конечно, проще оперировать его мыслью и апеллировать к ней, буде она выражена «тезисно».

Очевидно, однако, что литературное качество платоновских диалогов и было решающим обстоятельством, способствовавшим само*му* их сохранению в течение многих веков. Несомненно, именно красота текста служила тем постоянным фактором, который определял выбор подлежащих копированию и сохранению рукописей по ту сторону случайных обстоятельств и превратностей, потенциально угрожавших каждому рукописному, а, следовательно, уникальному сочинению. Именно выдающийся литературный уровень (более чем догматическое содержание) обусловливал количество копистов и копий, повышая шансы диалогов дойти до наших дней.

Не стоит сомневаться, что Платона занимала проблема его собственного стиля и что он работал над ним осознанно и стратегически. Не говоря уже о его драматургических грехах молодо-

сти, сохранились свидетельства о том, что Платон испытывал сомнения, знакомые всякому автору. Диоген Лаэртский со ссылкой на другие источники сообщает о нескольких пробных вариантах начала «Государства»[14]. Так или иначе, очевидно, что восхитительный результат не мог возникнуть случайно, без тщательной обработки и многократной переделки.

Платон истолковывал свою стилистическую работу и ее результат, вероятно, в терминах души и тела. Оппозиция «философское vs. литературное» была в некотором роде текстовым перформативом для пары «душа vs. тело». Словесное тело платоновского учения одушевляется философской душой. Смысл философского учения заключен в более или менее — но никогда не полностью — ему подходящую словесную оболочку (σῶμα, σῆμα), смысл платонова учения — в оболочку написанных диалогов. Человеческой мысли недостаточно эйдетического акта или даже живого диалога. Здесь мысль натыкается на собственные пределы и обречена на окольный путь письма. Параллель между словесностью и телом подтверждается и плотиновским прочтением Платона. Говоря о душе и теле, он обсуждал платоновскую мысль в ее отношении с произведениями, которые ее заключали, и, соответственно, говоря о прекрасном (например, в трактате «О прекрасном»), он обсуждал красоту мысли своего учителя в ее связи с красотой письма.

Особая напряженность между философией и языком, словесностью, литературой у Платона обусловлена его знаменитым обсуждением проблемы письма в «Федре» и в Седьмом письме. Апорию, состоящую, с одной стороны, в осуждении письма (или того миметического жанра, к которому следует отнести также и диалог) и, с другой, в создании великолепного памятника литературы, можно «разрешить» двумя способами: либо письмо осуждается искренно и всерьез, что́ должно повлечь за собой осуждение автором своих собственных письменных сочинений;

[14] *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. III. 37.

либо осуждение было лишь гиперболической фигурой, поскольку само оно было вверено письменному носителю.

Одним из вариантов решения проблемы, дорогим сердцу представителей так называемой Тюбингенской школы (Ханс Йоахим Кремер, Конрад Гайзер, Томас Слезак и многие другие), была гипотеза о разделении экзотерического и эзотерического содержаний платоновской философской системы, о криптировании и намеренном удержании знания. В пользу этой гипотезы, по-видимому, свидетельствуют не только внешние платоновским текстам источники, информирующие о жизни Академии, но и те места в диалогах, в которых, например, Сократ хитрит, иронизирует, скрывает свою позицию или избегает высказывать ее в данной ситуации и данному собеседнику (Калликлу в «Горгии», Иону в «Ионе», Эвтидему и Дионисодору в «Эвтидеме»). При этом сам текст дает достаточно наводок (правдоподобно ускользающих от ограниченного или упрямого собеседника), позволяющих проницательному читателю догадаться хотя бы о том, что Сократ обладает знанием помимо и сверх того, которое выказывает. Если же кто-то из читателей диалога не смог выявить эти наводки, то это лишь доказывает, что он, подобно собеседникам Сократа, не созрел для этого.

История чтения Платона отмечена многими противоположными, чередующимися и конкурирующими течениями. Сторонники гипотезы об эволюционирующей мысли («девелопментисты») спорили с защитниками учения как когерентного целого («холистами»), эзотеристы — с экзотеристами, герменевтики и/или историцисты — с «аналитиками». У каждого из этих направлений есть соответствующая трактовка отношений философского с литературным. Герменевтик-историцист Ф. Шлейермахер и его последователи пытались раскрыть единство содержания и формы платоновских диалогов. Другое, аналитическое, направление, ставшее доминирующим после Второй мировой войны на руинах немецкой науки об античности, стремилось к обратному: показать, что язык Платон без существенных по-

терь и даже наоборот, с вящим приростом внятности, переводится на язык пропозиций. Иначе говоря, диалогическая форма есть одеяние, которое, к счастью, легко снять, чтобы обнаружить голую мысль. Аналитическая интерпретация, которую в пылу полемики противопоставляют «континентальной», однако, плоть от плоти европейской традиции. В силу своего программного аисторизма аналитики не склонны искать собственную генеалогию, но в своем подходе к Платону они явно сродни неокантианцам. Кант считал Платона отцом всякого философствующего мечтательства, *Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie*, хотя и отличал от легкомысленного Платона-эпистолографа, *Briefsteller*, серьезного Платона-эпистемолога, *Akademiker*, — новый нюанс в отличении философии от литературы[15]. В отличие от своего эпонимического предка, неокантианцы считали, что Платона можно и нужно освободить от обременяющей его литературной — диалоговой или эпистолярной — формы, чем и сделать из него полноценного собеседника современной философии.

Сегодня классический аналитический подход представляется неприемлемым и большинству англо-саксонских исследователей-аналитиков, и в течение последних десятилетий они предприняли целый ряд покаянно-самокритических шагов с тем, чтобы вернуть философской и литературной половинкам Платона утраченную целостность[16]. Борьба гигантов философичности/концептуальности versus литературности/эмпиризма, Пауля Наторпа с одной стороны и Ульриха Виламовица-Мёллендорфа с другой, видимо, ушла в прошлое. Кажется достоянием консенсуса, что изучение литературной стороны платоновских диалогов может и должно помочь понять, как она способствует (а не пре-

[15] См. недавний текст к старой проблеме: *Ferber R.* Platon und Kant // Argumenta in dialogos Platonis. T. I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts / A. Neschke-Hentschke e. a. (Hg.). Basel: Schwabe, 2010.

[16] Plato's Dialogues: the Dialogical Approach / R. Hart, V. Tejera (eds.). Lewiston: Edwin Mellen, 1997; Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / G. Press (ed.). Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.

пятствует, как слишком долго полагала платоновская экзегеза) философской эффективности текста.

Конечно, идеал-типическая разница в подходах остается. Чем более читатель-философ стремится мыслить (с) древним автором, тем более тяжелое «бремя доказательства» он на себя возлагает. И наоборот: чем ближе читатель-филолог к (греческому) тексту, тем более он считает себя избавленным от необходимости перевода в широком смысле слова — перевода как концептуализации, как понятийного и понимающего возрождения текста. Именно таких коллег имел в виду Жан Боллак (ушедший от нас в декабре 2012 года):

> Немалое количество специалистов [techniciens], и из самых трудолюбивых, с гордостью повторяют, что ничего знать не знают не только о «конечном означаемом», но даже и о каком бы то ни было «смысле», производя, таким образом, подобно рабочим на конвейере, детали, которые затем должны попадать в руки других специалистов — специалистов по смыслу[17].

Впрочем, это замечание касается классической филологии в целом, и не зазорно мнение, что к платоновским исследованиям оно относится меньше всего: разве не страдают они, скорее, от *перепроизводства* смыслов?

[17] *Bollack J.* La Grèce de personne. Paris: Seuil, 1997.

Андрей Россиус

Русский текст Платона: современное состояние

В первые десятилетия XX века явились все признаки того, что в скором времени русская культура обогатится таким же благотворным многообразием переводов сочинений Платона, как это произошло в английской, немецкой, французской, а позднее и в итальянской и испанской культуре: не считая в неодинаковой степени удачных попыток XVIII и первой половины XIX столетия, уже имелся перевод В.Н. Карпова, осуществлялся групповой перевод под редакцией С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина и Э.Л. Радлова. Перерыв в этой деятельности, случившийся в первые десятилетия после октябрьского переворота, роковым образом сказался на перспективах «русского Платона»: принятый в стране способ организации издательского дела, когда централизованно принималось решение о выпуске единственного собрания сочинений того или иного автора, которому предназначалась роль «стандартного» издания, предопределил достоинства и недостатки в том числе и русского собрания диалогов Платона. В знакомом каждому четырехтомнике яркие и удачные переводы соседствуют иной раз с откровенно слабыми (такими, как перевод «Апологии Сократа», выполненный М.С. Соловьевым), косноязычные, но с содержательной точки зрения до-

вольно корректные тексты («Софист» С.А. Ананьина), с упражнениями не столько в реконструкции платоновского рассуждения, сколько в изящном русском стиле. Если попробовать охарактеризовать получившееся собрание в самых общих чертах, можно отметить, что в нем легко выделяются две группы, недостатки которых имеют принципиально разную природу: если самые слабые из составивших его текстов неудовлетворительны даже с точки зрения грамматического понимания греческих фраз и периодов, то проблемы лучших переводов, таких как «Федон» С.П. Маркиша, «Тимей» С.С. Аверинцева, «Государство» А.Н. Егунова и т.д., большей частью весьма совершенных филологически, связаны уже со слабым развитием отечественной традиции философской интерпретации диалогов Платона.

Чтобы проиллюстрировать сказанное, удобнее всего будет произвольно выбрать какой-либо отрывок из «стандартного» русского Платона и подробно проанализировать перевод, сопоставляя его с оригиналом. Такая процедура будет тем нагляднее, что фактически, как уже отмечалось выше, альтернативных переводов либо нет, либо они заведомо не могут конкурировать с теми из «стандартных» переводов, которые есть основания признать «удачными». Пусть нам для этих целей послужит начало VII книги «Государства», знаменитый миф о пещере, в переводе А.Н. Егунова. Здесь не место распространяться о выдающихся научных и литературных достижениях Егунова; достаточно будет напомнить, что его переводы Платона по праву считаются одними из самых совершенных среди всех русских переводов греческой прозы, не в последнюю очередь благодаря той удивительной естественности звучания по-русски, какую в его руках обретает греческий оригинал. В этом путешествии по Платоновой пещере полезно будет воспользоваться «наглядным пособием», каким послужит нам замечательная гравюра нидерландского мастера Питера Янса Санредама (Antrum Platonicum, 1604), воспроизводящая утраченное живописное полотно Корнелиса Гарлемского, который, в свою очередь, копировал анонимного ита-

льянского художника. Нельзя не восхититься изумительной точностью, с какой неизвестный мастер дал зримое выражение всем деталям Платонова мифа. Мы убедимся, что он изучал текст Платона едва ли не пристальнее, чем наш прославленный переводчик.

Аллегория пещеры открывается такими словами (514a2–5):

> ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀνα-
> πεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν
> τὸ σπήλαιον,

что в переводе Егунова звучит: «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где *во всю ее длину тянется широкий просвет*». Трудно сказать, что конкретно имел в виду переводчик в выделенных курсивом словах: обычно мы, как и греки, говоря о пещере, представляем себе замкнутое пространство, вход в которое заведомо меньше пространства, открывающегося внутри. И в самом деле, оригинал сообщает нам

нечто иное: речь в нем идет о «подземных хоромах» (οἰκήσει σπηλαιώδει), имеющих (ἐχούσῃ) длинный вход, который открыт к свету и тянется «вдоль» всей пещеры (παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον), т.е., исходя из семантики предлога в аккузативной (достаточно редкой для этого предлога, а потому обладающей весьма четко определяемым значением) конструкции, «на всю ее глубину»: иными словами, вход в пещеру — наклонный длинный прямой коридор, через который даже из самой глубины можно видеть пусть далекий, но свет.

Затем Сократ описывает условия, в которых пребывают в пещере узники: их ноги и шеи скованы таким образом, что с самого детства они могут глядеть только в одну сторону, а именно на стену пещеры; при этом за спиной у них возведен невысокий барьер, за которым по дороге движутся люди, несущие различные изваяния; тени этих фигур, которые на стену пещеры отбрасывает разведенный позади процессии огонь, и есть единственное, что способны видеть жители пещеры. Сказав это, Сократ задает Главкону вопрос (515a5-8):

> τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

который Егунов переводит так: «Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, *свое ли или чужое*, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?» Что значит здесь «свое или чужое»? Даже не беря в расчет общую невнятицу такого толкования, можно сразу указать на невозможность вчитать во взаимное местоимение ἀλλήλων семантику «чужого». Злую шутку с переводчиком играет неловкое звучание мысли греческого оригинала по-русски: «хоть что-то от себя самих и от друг друга», но именно это буквально и говорится у Платона, и необходимо найти в русской речи такую интонацию, которая позволила бы передать данный оттенок мысли. Кроме того, не может быть случайностью и перфектная форма употребленного глагола (ἑωρακέναι):

он выражает некое состояние и его результат, а не простой факт действия (егуновское «видят»). Корректный перевод будет иметь примерно следующий вид: «…что люди в таком положении способны увидеть хоть в какой-то мере сами себя и друг друга, а не одни лишь тени <свои и своих соседей>, отбрасываемые огнем на стоящую перед ними стену пещеры?» Иными словами, первое, что видят узники, это не они сами и другие люди, но лишь тени таковых, ибо душа, погруженная в чувственный мир, даже о самом своем носителе может составить лишь приблизительное представление, обозреть унылую тень того, что она есть на самом деле.

И только после этого ϕилософ переходит к перечислению иных объектов восприятия (515b2–5):

> Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο; — Τί μήν; — Εἰ *οὖν* διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ ὄντα [Iamblichus, fortasse Proclus: παρόντα mss.: παριόντα recc.] αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν [νομίζειν F Proclus: ὀνομάζειν Iamblichus: νομίζειν ὀνομάζειν mss.] ἅπερ ὁρῷεν;

Егунов: «А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними? — *То есть*? — Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что *дают названия именно тому, что видят*?» В данном случае переводчик не обратил внимания на следственную частицу οὖν (здесь выделенную в цитате курсивом), по этой причине не понял значение эллиптического вопроса (выделен курсивом в цитате из русского перевода) и из-за этого не сумел верно передать ход рассуждения. Как известно, конструкции, подобные τί ἄλλο, τί μήν, τί μὴν οὔ, в диалоге служат выражению энергичного согласия (восстановленный эллипсис будет примерно таким: «что же как не это?»)[1] В этом отрывке диалог движется привычным образом: Сократ задает вопрос, получает согласие со стороны собеседника и от доказанного поло-

[1] LSJ s.v. τις B 8 f.

жения переходит к следующему. Сложнее дело обстоит с пассажем в конце переводимой фразы. Егунов, судя по всему, переводит чтение лучших рукописей παρόντα, следуя в этом Шлейермахеру (glaubst du nicht, daß sie auch pflegen würden, dieses Vorhandene zu benennen, was sie sähen?). В этой же клаузуле есть и другая текстологическая проблема, и здесь Егунов также, вместе со старыми издателями (до Бернета), выбирает вариант лучшей ветви рукописной традиции νομίζειν ὀνομάζειν, о чем говорят в его переводе слова «считали бы, что дают названия». Беда, однако, в том, что он путает местами субъект и предикат в аккузативной конструкции и в результате отнюдь не достигает той отчетливости смысла, какая запечатлена в немецкой фразе Шлейермахера. Если согласиться с Егуновым в выборе вариантов греческого текста, то перевод нашей цитаты приобретет примерно следующий вид: «А предметы, которые проносят мимо них, не то же ли самое и с ними? — Разумеется. — В таком случае, если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве не свойственно было бы им, по-твоему, называть данностью [букв. «имеющимися в наличии вещами», т.е. «наличной реальностью»] то, что они видят?».

Надо признать, что рассмотренный отрывок вызвал затруднения не только у А.Н. Егунова, но и у множества его предшественников, начиная с Прокла. Как мы видим из процитированного аппарата, влияние этого великого философа на текст интересующего нас места было весьма значительным: предпочтя (а скорее всего и исправив имеющийся у него текст «Государства») вариант ὄντα (и заодно упростив группу сказуемого до одного глагола νομίζειν), Прокл вынул из уст Платона метафору и заставил его уже здесь говорить о противопоставлении мнимого и истинно сущего, так что узник в заблуждении своем становится подобен молодому Сократу, хотя неопытному, но уже философу, который в начале своей беседы с Парменидом отказывает ничтожным предметам в наличии у них идей — эти предметы суть таковы, какими мы их видим (Prm. 130d3–4): ταῦτα μέν γε ἅπερ ὁρῶμεν,

ταῦτα καὶ εἶναι. В таком построении текста «Государства» за Проклом последовали многие, в том числе и Дж. Бернет, издатель стандартного на сегодняшний день текста Платона.

Не может быть никаких сомнений в том, что Платон выражает здесь именно такую мысль. Но стал ли бы он действовать так прямолинейно? К прямому противопоставлению чувственного мира подлинной реальности аллегория пещеры подводит читателя несколько ниже, в контексте 515c1–2, в начале же эта оппозиция задается метафорически: узники полагают, что имена, которые они дают отбрасывающим тени фигурам, относятся к теням. Это *мы* знаем, что и сами фигуры мало общего имеют с реальностью (что Платон не преминет подчеркнуть в вышеназванном контексте), для обитателей же пещеры место реальности занято истуканами, а место чувственных ее образов — тенями. С таким пониманием прекрасно согласуется текст вульгаты, и, на мой взгляд, есть все основания согласиться с одним из самых тонких интерпретаторов «Государства» Полом Шори[2] в выборе именно этого варианта (οὐ ταῦτα ἡγῇ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὁρῷεν). Последняя клаузула данной реплики Сократа приобретет в переводе следующие очертания: «разве не свойственно было бы им, по-твоему, считать, что, называя по именам то, что они видят, они называют движущиеся мимо них вещи?» — иначе говоря, узники считают, что имена относятся к наблюдаемым ими теням, тогда как на самом деле они относятся к фигурам, эти тени отбрасывающим.

Сократ продолжает рассуждение о том, что могло бы происходить в воображаемой пещере (515d7–9):

> Τί δ' εἰ καὶ ἠχὼ τὸ δεσμωτήριον *ἐκ τοῦ καταντικρὺ* ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἄν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

[2] Plato. The Republic. Books VI–X, with an English translation by Paul Shorey (Loeb Classical Library). Cambridge (Mass.) & al.: Harvard University Press, 1935. P. 122f.

Перевод Егунова довольно небрежен и недостаточно внимателен к акцентам, сделанным в оригинале: «Если бы в темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?» Платон удивительно конкретен в описании пещеры: все мелкие детали в его описании складываются в единую непротиворечивую картину. Так и здесь, пропущенная в русском переводе конструкция с субстантивированным наречием ἐκ τοῦ καταντικρὺ [sc. τείχους] неслучайна; она становится понятна, если учесть, каков субъект всей фразы: это узники пещеры, а значит, все доносящиеся до них звуки представляют собой эхо, отраженное от стены напротив них, т.е. той стены, на которую их вынуждают непрерывно смотреть оковы. Слух этих людей так же ущербен, как и первый вид доступного им чувственного восприятия, зрение: подобно тому как вместо «вещей самих по себе» они способны видеть лишь тени, так и вместо того, чтобы внимать истинным звукам (музыке, речам и проч.), они вынуждены довольствоваться отраженными и многократно искаженными отзвуками. Перевод, отдающий должное намерениям Платона, мог бы выглядеть примерно так: «А если бы в темнице имелось эхо, отражающееся от стены, к которой обращены их взоры, то когда кто-то из проходящих мимо произносил бы какой-нибудь звук, разве могли бы они, по-твоему, решить, что говорит кто-то другой, а не движущаяся мимо них тень?»

Не менее небрежно переведена Егуновым и следующая реплика Сократа, заключающая в себе вывод из всех исследованных до того посылок (515c1–2):

> Παντάπασι δή, ἦν δ’ ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

«Такие узники целиком и полностью принимали бы за *истину* тени *проносимых мимо предметов*». Наш переводчик не отдает должное ни семантике субстантивированного прилагательного τὸ ἀληθές, которое в данном контексте означает, разумеется, не истину, но «истинно существующее», т.е. реальность, ни

очевидному значению субстантивированного же причастия τὰ σκευαστά, «сработанные человеком», т.е. искусственные предметы. Нет нужды напоминать, сколь важно такое противопоставление для Платона в «Государстве», где подражание искусственному — главный грех искусства, и прежде всего поэзии, заслуживающей за то изгнания из мудро устроенного мира. Более точный перевод: «Значит, такие люди безусловно считали бы, что реальность есть не что иное, как тени искусственных вещей». Только здесь наступает момент, когда Платон от метафор переходит к прямому называнию истинно сущего, — момент, который слишком поспешили приблизить Прокл и его последователи.

Дойдя до нижней своей точки, повествование начинает движение вверх: что будет происходит с узником пещеры, если его освободить? Сократ говорит об этом так (515c6–d1):

> ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα…

«Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, *он не в силах будет смотреть при ярком сиянии* на те вещи, тень от которых он видел раньше». Перевод А.Н. Егунова снова не поднимается до точности и стройности метафор Платона, изображающих отношение чувственной картины мира к реальности: когда Егунов пишет просто о ярком сиянии, мешающем недавнему узнику смотреть на вещи, у Платона речь идет о «мушках» в глазах (μαρμαρυγαί), которые, между прочим, описаны как один из симптомов лихорадки гиппократовским автором в «Прогностике» (Prog. 24, l. 33) наравне с потемнением в глазах (ἀμβλυωγμός). Привычный к сумраку, он, будучи повернут к свету, поначалу не может разобрать предметов, тени которых он видел прежде, ибо из-за света у него мелькают мушки в глазах, словно у тяжелобольно-

го, которому до выздоровления еще предстоит пройти долгий и нелегкий путь.

Такой человек будет не готов признать, что виденное им прежде было иллюзией, а ныне перед его глазами нечто более близкое к реальности. А если к тому же ему встретится назойливый собеседник, который станет расспрашивать его о каждой из вещей не вполне ясным из перевода А.Н. Егунова образом, привычные тени покажутся ему чем-то более достоверным, чем то, что он видит ныне (515d4–7):

> καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ *ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν*; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;

«Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и *заставят отвечать на вопрос, что это такое*? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?» Егунов не принимает в расчет типичный для греческого синтаксиса перенос смыслового веса в причастной конструкции с глагола на причастие и упускает очень важную деталь. Освобожденный от оков узник всего лишь повернулся от стены, по которой проносятся тени, в сторону света, и может глядеть на сами истуканы, движущиеся над барьером, не видя при этом механизм, приводящий их в движение, — несущих их людей, которые по-прежнему скрыты барьером. И вот что буквально говорит Сократ: «Если некто станет указывать ему на каждый из проходящих мимо предметов, *вопросами понуждая его отвечать*, что это такое, разве, по-твоему, не растеряется он и не решит, что виденное им прежде было куда реальнее [Егунов опять, не учитывая особенностей контекста, прямолинейно понимает ἀληθής как «истинный»], чем то, что показывают ему теперь?» Платон говорит о сократическом элленхосе как необходимой процедуре для движения вперед к свету познания, не забывая описать и типичную реакцию изобличенного невежества.

Только помня о том, что здесь имеется в виду диалектика и сократический метод как побуждение к ней, мы можем понять, почему речь в последних репликах Сократа все время идет о некоем насилии, применяемом к обитателю пещеры. Наконец он вынужден взглянуть на сам свет, а не на освещаемые им фигуры. Боль заставит его отвернуть глаза, он пожелает вернуться к привычным теням, которые он мог как-то различать, и он будет убежден, что тени намного отчетливее, яснее и достовернее, чем отбрасывающие их предметы. Остается последний шаг на пути из пещеры наверх (515e6–516a3):

> Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

Егунов переводит эти слова: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не смог бы разглядеть ни одного предмета из тех, *о подлинности которых ему теперь говорят*». Последние слова греческой фразы, τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν, поняты переводчиком неточно: ослепленный сиянием солнца узник не сможет увидеть ни единой из вещей, «которые мы называем реальными»; частица νῦν имеет здесь эмфатическое значение: «те самые реально существующие вещи, о которых мы все время здесь говорим».

Легко убедиться, как много теряет аллегория пещеры из-за мелких, в общем-то, недочетов перевода. Оказываются упущены из виду ключевые мотивы философской конструкции «Государства», которыми пронизан весь этот эпизод; теряется тщательно создаваемое Платоном ощущение поступательного приближения к реальности, к истинно сущему, возможное только при по-

мощи майевта, безжалостными вопросами пробуждающего душу к диалектике. Но самое главное, теряется тот «метафизический накал», которым насыщена образность Платона, стремящегося метафорически передать трансцендентный опыт соприкосновения с подлинным бытием.

Стоит повторить, что речь идет о безусловно одном из лучших русских переводов Платона, о результате работы человека, относительно которого не может быть никаких сомнений ни в мере осознанности его подхода к переводческому предприятию, ни в ремесленном владении всеми тонкостями как русского, так и греческого языка. И тем не менее его перевод не может нас удовлетворить. В чем же дело? Причины кроются в объективном положении вещей: столь многогранный памятник словесности и мысли, как любой из диалогов Платона, перевести адекватно можно, лишь опираясь на обширную традицию, с одной стороны, понимания и перевода текста, а с другой стороны — философского его истолкования. Не видя во всем ее величии и стройности грандиозной интеллектуальной конструкции, возведенной Платоном, трудно отдать себе отчет и в значении всех ее отдельных деталей, а видение такое дается лишь тому, кто за спиной имеет долгую традицию философской критики Платона и, в частности, «Государства».

Подобная традиция не зарождается сама по себе, и для возникновения ее недостаточно усилий одного, пусть самого лучшего знатока сочинений Платона и самого искусного грециста. Вот почему утопично и наивно лежавшее в основе советской системы организации переводов представление о том, будто возможно, собрав лучшие научные силы, создать один-единственный по-настоящему верный перевод философского, да и любого другого автора. Понимание всегда индивидуально, и каждый переводчик всегда будет и приближать нас к смыслу переводимого текста, и отдалять от него. Но философский текст имеет одну счастливую особенность: главные его смыслы не вполне принадлежат написавшему его философу. Не он автор тех истин, что ему уда-

лось прозреть, и постичь и изложить их он способен лишь в той мере, в какой ему позволит это его текст. Поэтому сам философ в принципе не может дать своему тексту идеальное изложение, его текст никогда не будет вполне «качественным». Это значит, что переводчик, во всякий момент совершающий выбор между возможными вариантами и отвергая многое, что не лишено ценности и смысла, переоткрывая открытые автором истины, не обязательно во всем совпадет с ним, и при этом его толкование может ничуть не уступать авторскому. Таким образом, бытование философского текста в иноязычной культуре не тождественно бытованию текста, созданного автором, в родной ему среде; оно представляет собой сумму вариантов и оттенков смысла, самостоятельно открытых разными переводчиками. Следовательно, переведенный философский текст будет тем успешнее и возможности его реализуются тем полнее, чем больше качественных его переводов успеет создать данная культура. Русской культуре очень нужны новые переводы античных философов, и первым среди всех — Платона.

2.

От «ранних» диалогов к «Филебу»

Юрий Шичалин

Заметки к Платоновым *Апологии*, *Менексену* и *Пиру*

1. Три ранних датированных текста *Платоновского корпуса* — речи

Первые тексты, написанные и опубликованные Платоном, относятся к жанру речи: *Апология* — судебная речь; затем — политическая речь из *Менексена*; три эпидиктические (парадоксальные) речи из *Федра*; наконец, в составе *Пира* — семь эпидиктических речей (энкомиев). Датировка *Федра* вызывает много споров, но у нас есть некоторые основания для абсолютной датировки остальных трех текстов, что очень важно, поскольку тем самым мы получаем возможность говорить о жанровых предпочтениях Платона-литератора в определенный период.

А именно, *Апологию*, самый ранний опубликованный Платоном текст, разумно датировать концом 90-х: вероятнее всего, в ней следует видеть реакцию Платона на *Обвинение Сократа*, написанное софистом Поликратом в 393 году, и на комедию Аристофана *Женщины в народном собрании*, поставленную в 392 году. Речь из *Менексена* написана Платоном как отклик на Анталкидов, или Царский мир, заключенный в 386 году. *Пир* написан вскоре

после взятия спартанцами Мантинеи и расселения аркадцев в 385 году.

Датировка этих диалогов опирается на вполне устойчивый консенсус исследователей Платона[1]. Что касается *Федра*, то три его речи, на мой взгляд, написаны после *Менексена* и до *Пира*; но в силу указанной спорности его датировки, а также весьма сложной структуры, я в данном случае не рассматриваю его[2].

2. В *Апологии*, *Менексене* и *Пире* нет диалектики как науки

Похоже, что *Пир* — последний платоновский текст, где жанр речи увлекает Платона как таковой; в то же время здесь образ Сократа еще не связан с искусным владением диалектикой[3] и эристикой[4], то есть с культивированной и рефлектированной процедурой ведения беседы или спора. Термин *диалектика* придуман

[1] Едва ли серьезным резоном относить *Пир* к первой половине 70-х может служить рассуждение Федра о государстве или войске, состоящем из влюбленных (178d4–179a8), на том основании, что т.н. Священный отряд в Фивах был создан незадолго до 378 года (ср. Platon. *Le Banquet* / Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1990. P. 14): Плутарх, рассказывающий об этом отряде в *Пелопиде*, начинает соответствующую тему словами ἔνιοι δέ φασιν, прямо цитирует *Федр* Платона (18.6.2) и имеет в виду *Пир* (*Pelop.* 18.3.3, ср. *Symp.* 178e3–179a2).

[2] Я предполагаю, что в Платон в 80-е годы опубликовал только две первые речи из *Федра* и, возможно, некий первоначальный вариант второй речи Сократа. Точно так же, на мой взгляд, только часть *Горгия* продумывалась и создавалась в 80-е: после многочисленных переделок диалог *Горгий* был опубликован значительно позднее. Платон начинал писать оба текста, еще не владея техникой пересказанного диалога и будучи вполне увлечен речами. Разумеется, все эти положения требуют специального рассмотрения и обоснования, какие не могут быть представлены в этой статье.

[3] *Resp.* 534e4: ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, κτλ.; 536d5–6: Τὰ… τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, κτλ.; ср. 532b5: …διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος.

[4] Возможно, «эристика» — софистический термин, но скорее всего он также придуман Платоном в середине 70-х (ср. *Euthyd.* 272b10: τῆς ἐριστικῆς sc. σοφίας); в конце 60-х–начале 50-х входит в обиход школы (ср. *Soph.* 226a2: ἐριστικῆς τέχνης; *ibid.* 231e2: τὴν ἐριστικὴν τέχνην).

и дважды использован Платоном при написании *Государства* едва ли раньше середины 70-х (см. *Resp.* VII 534e3, 536d6); но в *Пире* методическая оснащенность проводимых рассуждений еще не стала предметом специального интереса, и в этом *Пир* вполне совпадает с *Апологией* и речью из *Менексена*.

2.1. Диалектика в *Апологии*

Все случаи употребления форм глагола διαλέγεσθαι в *Апологии* (19d3, 19d5, 21a5, 33a8–9, 38a4, 41c3) не позволяют предположить, будто Платон хотя бы намекает на техническую искушенность своего Сократа в искусстве рассуждений: основная установка Платона в *Апологии* не позволяла ему рисовать образ Сократа, искушенного в красноречии, поскольку Сократ *Апологии* ничего не знает и прежде всего не умеет говорить; но и помимо этого мы видим, что Платона в *Апологии* гораздо больше занимает то, что исследует и доказывает Сократ (мнимую мудрость мнимых мудрецов и подлинную мудрость одного только Бога), а не то, как он это делает, — именно поэтому ни одна процедура проверки мудрости не изображена.

Когда Платон готовил *Апологию* к публикации и хотел дать яркий и убедительный ответ Поликрату, его гораздо более занимала собственно литературная задача: написать судебную речь не хуже речей известных логографов, уже научившихся подражать речам простецов, впервые столкнувшихся с необходимостью публично выступать в суде; поэтому хотя Сократ в *Апологии* и говорит о своей риторической неискушенности, сама *Апология* представляет собой блистательное литературное произведение, причем не в последнюю очередь как раз благодаря тому, что Платон весьма искусно создал образ Сократа, неискушенного в ораторском искусстве.

Впрочем, в *Апологии*, то есть в рамках судебной речи, Платон дает также два примера того, как Сократ задавал вопросы: таковы разговор с Каллием о необходимости воспитывать сыновей и разговор с Мелетом, воспроизведенный Платоном в силу то-

го, что афинское судопроизводство позволяло ответчику задать вопросы обвинителю.

В беседе с Каллием о его сыновьях (20a4–b9) Сократ по личной инициативе делает именно то, чем ex officio занимались софисты, а именно, показывает необходимость учить детей: он не очень деликатно, но вполне выразительно сравнивает их с жеребятами и телятами, но в результате выясняется, что Каллий и без вразумления со стороны Сократа уже нанял для своих сыновей заезжего софиста Эвена с Пароса, так что для проведения протрептических процедур у Сократа нет повода.

Вопросы к Мелету, на мой взгляд, ярко демонстрируют иронию Сократа и его остроумие, но никак не обнаруживают некой специальной техники, позволяющий выделить из *Апологии* данный пассаж как не соответствующий судебной речи: Сократ обвиняет своего обвинителя Мелета в том, в чем обвинитель Мелет обвиняет его (24c4–5), ссылается на невероятность того, что утверждает обвинитель (25b7–c1; 25d8–e6), обнаруживает неправильную оценку обвинителем своих действий (25e6–26a1), указывает на необоснованность вызова в суд (26a2–7), ссылается на то, что выдвинутые обвинения относятся к другому человеку (26d6), показывает, что обвинитель не уважает суд и смеется над ним (27a7) и что у обвинителя отсутствуют свидетели (34a3–6). Усмотреть в этом пассаже отражение некоего продуманного и разработанного для школы сократического метода, на мой взгляд, никак нельзя.

2.2. Эленхос в *Апологии*

В частности, необходимо отметить, что слова ἔλεγχος и ἐλέγχειν в *Апологии* также еще не являются терминами, а использованы в своих обычных значениях: ἔλεγχος — «проверка», «отчет», а ἐλέγχειν — «проверять», «требовать отчета». В силу невероятной популярности этой темы у современных исследователей[5] рассмотрим все релевантные контексты, чтобы убедиться в этом.

[5] Очень подробно, со ссылками на соответствующую литературу, рассмат-

18d4–6: Сократ называет тех, кто клеветнически обвинял его из зависти, и тех, кто им поверил, совершенно недосягаемыми: их нельзя вызвать в суд и проверить их обвинения, так что ему, защищаясь, приходится сражаться с тенями требовать отчета в отсутствие ответчика (οὐδὲ γὰρ ἀναβιβάσασθαι οἷόν τ' ἐστὶν αὐτῶν ἐνταυθοῖ οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα, ἀλλ' ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥσπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου).

21b9–c1: узнав об оракуле, назвавшем его мудрейшим, Сократ пришел к одному из тех, кто казался мудрым, — не для того, чтобы изобличить этого казавшегося мудрым человека, а чтобы проверить оракул (ὡς… ἐλέγξων τὸ μαντεῖον), указав на того, кто мудрее его.

22a7–8: Сократу пришлось потрудиться, чтобы оракул не остался без проверки (ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο).

39c7: осудившие Сократа на смерть надеются избавиться от необходимости давать отчет о своей жизни (διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου).

ривает эленхос в *Апологии* и у Платона вообще, а также в греческом языке, в судопроизводстве, софистике и философии Люк Бриссон в своем введении к переводу *Апологии* (Platon. *Apologie de Socrate. Criton* / Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1997². P. 68–73). Бриссон находит в *Апологии* новую концепцию *эленхос*-опровержения, в точности соответствующего определению *эленхос* в *Софисте* (p. 70–71), что вполне согласуется с подходом Робинсона (ср. ниже сноску 12). Но мне не кажется сколько-нибудь корректным рассматривать *Апологию* исходя из *Софиста*, да еще на том основании, что, мол, Платон сознательно отразил в *Софисте* ситуацию V века и дал понять, что уже Сократ, его современники и предшественники использовали этот метод (p. 71). Кстати сказать, Платон пользуется глаголом ἐλέγχειν в его обычном значении «проверки» и после «Софиста», где софистическое и философское понимание этого термина рассмотрено им наиболее подробно. Рассуждая в *Законах* о средстве проверять трусость и храбрость граждан, Афинянин советует проверять их в состоянии аффекта (*Legg*. 648b8: ἐλέγχων ἐν τοῖς παθήμασιν); возможность ввести обычай сисситий для женщин вызывает недоверие, хотя это подтверждено на деле (839d1: ἐλεγχθὲν δ' ἔργῳ); запись предписаний относительно законов всегда будет подтверждать правильность их толкования (891a1–2: …ἐν γράμμασι τεθέντα, ὡς δώσοντα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον); граждане должны изобличать поддельные товары (917d4–5: μὴ ἐλέγχων… ἐλέγξας) — разумеется, не с помощью эленктического метода.

При непредвзятом подходе к приведенным фрагментам, я думаю, совершенно очевидно, что в них отсутствует некое специально «сократическое», школьное, техническое употребление слов ἔλεγχος и ἐλέγχειν в смысле изобличения некорректности некоего утверждения с целью убедить собеседника исправиться, осознав свою неправоту. Но есть еще два контекста, на которых нужно остановиться специально. А именно, Сократ обращается к афинянам и призывает их заботиться о разуме и истине, а также о том, чтобы душа у них была как можно лучше; а ежели кто скажет, что он и так заботится, того, говорит Сократ, «я не отпущу сразу, и не уйду от него, поговорю с ним, и расспрошу его и проверю, и если в результате я решу, что добродетели у него нет, а он говорит, что есть, я побраню его…»[6].

Последовательность «поговорю, расспрошу и проверю» совершенно естественна для того образа, который рисует Платон в *Апологии*: образа заботливого старшего брата или отца[7]; в отличие от той концепции проверки, которую позднее будет развита в Академии, эленхос в *Апологии* не содержит самого главного: проверять не того или иного человека (или оракул), а проводимое рассуждение[8]. Вот почему в *Хармиде* (середина 370-х) так возмущается Критий, упрекающий Сократа в том, что он нару-

[6] *Ibid*. 29e4–30a1: οὐκ εὐθὺς ἀφήσω αὐτὸν οὐδ’ ἅπειμι, ἀλλ’ ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάσω καὶ ἐλέγξω, καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτῆσθαι ἀρετήν, φάναι δέ, ὀνειδιῶ, κτλ.

[7] *Ibid*. 31b4–5: ἰδίᾳ ἑκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς.

[8] О необходимости проверять разного рода учения в *Федоне* (конец 80-х) выразительно говорит Симмий (85b10–d4), подчеркивающий, что точного знания (τὸ σαφὲς εἰδέναι) в этой жизни достичь нельзя, но упорно проверяя разного рода учения (τὰ λεγόμενα… παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν), нужно выбрать самое неопровержимое (δυσεξελεγκτότατον) и с его помощью плыть по жизни, если уж не удается найти для самого надежного и безопасного плавания самого прочного корабля: некоего божественного учения (λόγου θείου τινός). Отметим, что здесь Платон последователен, и его Сократ доверяет мифу значительно больше, чем проводимым доказательствам, хотя и не отказывается от них. Таким образом, еще и здесь Платон не предполагает некой хорошо известной платным учителям софистам процедуры проверки собеседника с целью его дальнейшего обращения к обучению в некой школе, а представление о «самом неопровер-

шает собственное правило и проверяет его, Крития, а не то, чему посвящено проводимое рассуждение[9]. К этой установке Сократа в тогдашней Академии привыкли, потому что уже в *Протагоре* (середина — вторая половина 80-х) Сократ подчеркивает, что ему безразлично, придерживается отвечающий того или иного мнения или нет: Сократ исследует само рассуждение, хотя иной раз попутно он исследует и себя, вопрошающего, и того, кто отвечает[10].

Но *Апология* была первой платоновской публикацией, то есть первым текстом Платона, который вышел за пределы аристократического клуба, где Платон мог излагать все что угодно, в частности, свои концепции государства, придавая им тем самым публичный характер. Сократ *Апологии* еще никак не может придерживаться той установки, которая появляется у Платона значительно позднее, потому что он занят принципиально иным: он проверяет оракул и, разумеется, убеждается в его истинности. Заметим также, что относительно ремесленников Сократ заранее уверен, что они знают много хорошего[11], и вообще нельзя не заметить, что Сократ *Апологии* далек от интеллектуалистского снобизма, практически целиком сосредоточен на этической проблематике и подчеркнуто демократичен: он, в частности, убежден, что люди попроще обладают большей разумностью[12]. И мы видим также, что проверки Сократа еще не несут протрептической функции, которую эленхос впервые будет выполнять в *Хармиде*, развитом рамочном диалоге, написанном в уже функционирующей Академии не ранее 70-х годов.

жимом» учении выдает известную наивность не только Симмия, но и самого Платона.

[9] *Charm.* 166c5–6: ἐμὲ… ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ἐάσας περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστίν.

[10] *Prot.* 333c6–9: οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνῃ, εἴτ᾽ οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἴτε μή· τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι.

[11] *Apol.* 22d2: πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους.

[12] *Ibid.* 22a5–6: ἄλλοι… δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν.

Помимо этого Сократу по существу нет необходимости проверять себя и свои поступки, потому что все, что он делает, внушено ему богом, который не лжет и постоянно — в том числе и во время процесса — его опекает. И хотя Сократ говорит, что бог предписал ему жить, занимаясь философией и исследованием себя и других[13], но результат исследования себя состоит в признании своего незнания и потому исключает проверку неких логических процедур; точно так же Сократ остается в уверенности, что в течение всей жизни вел себя достойно. Знание собственного незнания не мешает Сократу утверждать, что он всегда говорит правду и что он — пусть на самую малость — мудрее любого другого, что он сопоставим с героями, павшими под Троей, в частности, с Ахиллом, что он правильно ведет свою защиту и заслуживает бесплатных обедов в пританее… За всеми этими рассуждениями нет того, что будет служить весьма значимым фоном для платоновских диалогов более позднего времени: школы и постоянных занятий, требующих определенной методики и готовности по всей форме отвечать за сделанные утверждения.

Поэтому когда Сократ говорит, что после его казни у афинян будет много «проверяльщиков» (39d1: οἱ ἐλέγχοντες), которых он до сих пор сдерживал, за этим словом также нельзя усмотреть некий технический смысл: Сократ *Апологии* весьма убедительно говорит о том, что он никогда никого и ничему не учил, поэтому Платон не мог иметь в виду под «проверяльщиками» армию вышколенных «сократиков», вооруженных эленктическим методом, который разработал их учитель. Из *Апологии* ясно, что прежде всего это молодые люди из богатых семейств, располагающие досугом для такого рода баловства (23c2–3: οἱ νέοι… οἷς μάλιστα σχολή ἐστιν, οἱ τῶν πλουσιωτάτων).

О том, что ἔλεγχος и ἐλέγχειν для Платона в *Апологии* не термины, можно судить еще и потому, что он наряду с ними в самых ответственных местах, то есть при рассказе о проверке, исполь-

[13] *Ibid*. 28e4–6: τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος… φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους.

зует в качестве синонимов другие слова и выражения. Вознамерившись проверить оракул (21c1: *ἐλέγξων* τὸ μαντεῖον), Сократ рассматривает (21c3–4: *διασκοπῶν*… τοῦτον… πρὸς ὃν… *σκοπῶν*) некоего политика и пытается показать ему (21c7–8: ἐπειρώμην αὐτῷ *δεικνύναι*), что он мнимый мудрец; но и оракул, который Сократ только что проверял, он чуть ниже рассматривает (21e6: *σκοποῦντι* τὸν χρησμὸν), а людей — исследует (22a4: *ζητοῦντι*); поэтов Сократ начинает расспрашивать о смысле их произведений (22d4: *διηρώτων* ἂν αὐτοὺς τί λέγοιεν), и он уверен, что ремесленники знают много хорошего (22d1–2: τούτους δέ γ᾽ ᾔδη ὅτι *εὑρήσοιμι* πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους); в целом о своих испытательных трудах Сократ говорит как о некоем исследовании (22e6: ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς *ἐξετάσεως*; ср. 23c4–5: …*ἐξεταζομένων* τῶν ἀνθρώπων… ἐπιχειροῦσιν ἄλλους *ἐξετάζειν*).

Итак, еще раз подчеркну: в *Апологии* мы не сталкиваемся даже с намеком на эленхос как на развитую школьную процедуру опровержения некоего утверждения, проводимого, в частности, с целью обратить опровергаемого собеседника к философии.

2.3. Диалектика и эленхос в *Менексене* и *Пире*

Итак, мы во всяком случае видим, что в *Апологии* эленхос еще не употребляется Платоном в техническом смысле, то есть как существеннейшая часть диалектики, и что сама «диалектика» здесь отсутствует[14]; но этого нет и в двух других рассматривае-

[14] Вот почему при чтении сделавшей эпоху книги *R. Robinson.* Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1953² (первое издание вышло в 1942 году), где во второй главе специально рассматривается эленхос, у меня возникает странное впечатление. Робинсон, в частности, анализирует три пассажа, где Платон дает что-то вроде общего обсуждения целей эленктической процедуры: в *Меноне*, *Софисте* и *Апологии*. *Апология* рассматривается последней, и практически все, чем был нагружен эленхос в *Меноне* (начало 60-х) и *Софисте* (50-е), переносится на *Апологию*. Робинсон, правда, справедливо отмечает, что в *Апологии* Сократ считает своей целью не обучение (intellectual education), а моральное совершенствование; но это не мешает ему заключать о «парадоксальном интеллектуализме практической философии Платона и, ясное дело, также и истори-

мых нами более поздних текстах. А именно, в *Менексене* о диалектике нет ни слова, ἔλεγχος отсутствует; ἔλεγχος в *Пире* употребляется единственный раз, и здесь его также никак нельзя считать термином: Алкивиад говорит, что никто никогда не видел Сократа пьяным, чему и нынешний пир послужит проверкой (*Symp.* 220a6: ἔλεγχος ἔσεσθαι). Тот же Алкивиад предлагает Сократу изобличить его, если он в рассказе отклонится от истины (217b2–3: εἰ ψεύδομαι, Σώκρατες, ἐξέλεγχε).

В *Пире*, как и в *Апологии*, Платон не употребляет и глагол διαλέγεσθαι в техническом значении: здесь διαλέγεσθαι означает обычный разговор, дружескую беседу, светскую болтовню. 174d4: Сократ и Аристодем беседуют по дороге к дому Агафона; 181a2 дает выразительный ряд: пить, петь, болтать (ἢ πίνειν ἢ ᾄδειν ἢ διαλέγεσθαι); 183c5–6: отцы не позволяют сыновьям болтать с поклонниками (οἱ πατέρες τοῖς ἐρωμένοις μὴ ἐῶσι διαλέγεσθαι τοῖς ἐρασταῖς); 194d3–4: Сократ охотно беседует со всяким, особенно с красавцами; 194d7–e3: Федр призывает Агафона и Сократа сначала воздать хвалу Эроту, а там болтать; 213в1–2: Алкивиад не дает Сократу поболтать ни с одним красавцем; 217b3–7: оставшись наедине с Сократом, Алкивиад решил, что тот заговорит

ческого Сократа» (the paradoxical intellectualism of the practical philosophy of Plato, and apparently also of the historical Socrates), в силу чего «практика добродетели тождественна с ее теорией» (the practice of virtue is identical with the theory of it). Школьный характер разработки эленктической процедуры в *Меноне* и *Софисте* никак не отмечен Робинсоном и переносится на исторического Сократа. Использование разрозненных текстов из разных по времени, цели и жанру диалогов позволяет сделать красивый вывод: «Так эленхос сменяется диалектикой, отрицание утверждением, педагогика исследованием, мораль наукой» («Thus elenchus changes into dialectic, the negative into the positive, pedagogy into discovery, morality into science»). Но, похоже, реальная картина была несколько иной: открытая Платоном в 70-е годы диалектика провоцирует развитие в его школе эленктической техники и появление апоретических диалогов; божественное в своих истоках знание дополняется пониманием невозможности что-нибудь доказать; эротическая педагогика замещается этатистской, моральная ответственность индивидуума — жесткой системой всеохватного законодательства, а то, чем всю жизнь занимался Платон и что считал философией, — все это с появлением Аристотеля раз и навсегда лишается научного статуса.

с ним как влюбленный с любимцем, а тот поговорил как обычно и ушел; 217d4: но другой раз, говорит Алкивиад, я непрерывно болтал с Сократом до самой ночи (διελεγόμην ἀεὶ πόρρω τῶν νυκτῶν). Только последнее употребление нашего глагола, когда Сократ беседует с Агафоном и Аристофаном (223c6: τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι), разумеется, имеет в виду некое проводимое Сократом рассуждение о том, что подлинный поэт должен уметь писать и комедии, и трагедии: тем самым Платон сообщил нам тему рассуждения, но как оно проводилось, сонный Аристодем не расслышал, и мы об этом ничего не знаем.

2.4. В Апологии и *Пире* истина дана Сократу вне диалектических процедур: сила Сократа — не в вопросах, а в речах и поведении

Конечно, можно усмотреть элентический момент в вопросах Сократа к Агафону о природе Эрота, в результате которых Агафон признает, что всякий любящий лишен того, что он любит, и пр. (199c3 слл.). Но совершенно очевидно, что Платон в *Пире* видит силу Сократа не в логической искушенности, а в том, что ему неким образом известна истина.

Платон в *Пире* дважды говорит о манере Сократа застывать в неком размышлении: Аристодем объясняет участникам пира, что есть у Сократа такая привычка, отойти и неподвижно стать, где придется[15]. На непродолжительное время Сократ застывает в начале диалога (175c4–5); из рассказа Алкивиада о походе на Потидею мы узнаем, что Сократ, погрузившись в свои мысли, мог неподвижно простоять весь день и всю ночь до рассвета[16]. По-видимому, Платону важно подчеркнуть, что размышления Сократа не обязательно связаны с беседой: истина дается ему каким-то иным способом[17]. И когда Агафон отказывается спо-

[15] *Symp.* 175b1–2: ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει· ἐνίοτε ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἔστηκεν.

[16] *Ibid.* 220c3–d5: συννοήσας… ἕωθέν τι εἱστήκει σκοπῶν, καὶ… ζητῶν. καὶ φροντίζων… μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.

[17] Мы, разумеется, можем сказать, что душа Сократа в этот момент беседует сама с собой, но только Платон ничего об этом не говорит.

рить с Сократом, Сократ отвечает, что нельзя спорить[18] с истиной, тогда как спорить с Сократом совсем несложно (201c6–9).

И обратим внимание еще вот на что. Алкивиада Сократ покорил не сбивающими с толку вопросами, а некими речами[19], которые своим воздействием превосходили речи Перикла и прочих достойных ораторов[20]. Но еще более Алкивиад у Платона был задет даже не речами Сократа[21], а тем, что Сократ молча пренебрег его цветущей красотой. Как и в *Апологии*, Сократ в *Пире* ведет себя как отец и старший брат[22], обманывая тем самым ожидания Алкивиада.

3. В *Пире* Платон вступает в состязание с софистами, авторами эпидиктических речей, Поликратом и Эсхином

Насколько при написании *Апологии* Платон уверенно чувствовал себя в жанре судебной речи — стихии логографов, а в *Менексене* — в жанре политического красноречия, стихии риторов, настолько же в *Пире* (а также в речах *Федра*) он чувствует в себе избыток сил для состязания с софистами. Платон-писатель, подражая лучшим образцам (Лисию в *Апологии*, речи Перикла в *Менексене*, Исократу во второй речи *Федра*, Горгию в речи Агафона из *Пира*), охотно и с невероятной легкостью соперничает с ними; он чувствует свое превосходство над самыми известными писателями, в том числе над сочинителями эпидиктических речей, из которых он упоминает о «достойнейшем Продике», написавшем

[18] Обратим внимание на то, что Платон употребил здесь глагол ἀντιλέγειν, который уже давно — начиная по крайней мере с Протагора — стал термином, обозначающим один из жанров софистического упражнения.

[19] *Symp.* 215c7: ψιλοῖς λόγοις, 215e2–3: ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου.

[20] *Ibid.* 215d3–6: ἐπειδὰν… σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάντε γυνὴ ἀκούῃ ἐάντε ἀνὴρ ἐάντε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα.

[21] *Ibid.* 219b4–5: οὐδ’ ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι.

[22] *Ibid.* 219d1–2: μετὰ πατρὸς… ἢ ἀδελφοῦ πρεσβυτέρου; ср. уже цитированный выше текст *Apol.* 31b4–5: ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον.

в прозе похвалу Гераклу (177b1–4), и еще о неком «мудром муже», восхвалившем полезные свойства соли (177b5–c1). Под этим последним обычно понимают Поликрата.

3.1. *Обвинение Сократа* Поликрата и речь Алкивиада в *Пире* Платона

Именно против Поликрата[23], автора *Обвинения Сократа* и *Похвального слова Бузирису*, написана Платонова *Апология* и *Бузирис* Исократа; можно предположить, что его же Платон имел в виду в *Горгии* (*Gorg*. 484b1–c3) или во всяком случае цитировал один с ним пассаж из Пиндара[24]. Но также и для *Пира* Поликрат важен потому, что интерес к теме отношений Сократа и Алкивиада, вероятно, был спровоцирован им.

Создав *Апологию*, Платон откликнулся на одно из главных утверждений Поликрата: Критий, дядя Платона, стоявший во главе ненавистного для афинских демократов олигархического режима, а также Алкивиад были учениками Сократа, и поэтому на Сократе лежит вина за те преступления против Афин, которые они совершили. Исократ в *Бузирисе* упрекал Поликрата в том, что, мол, никто не слышал, чтобы Алкивиад учился у Сократа[25]. Платон в *Апологии* показывает, что Сократ вообще не был ничьим учителем: этому препятствовало его собственное незнание, то единственное, что он твердо знал. Таким образом, эта тема Сократова незнания в *Апологии* Платона на фоне Поликрата совершенно понятна и оправданна, но об отношениях Сократа и Алкивиада в *Апологии* речи не идет, тогда как в *Пире* это одна из важнейших тем.

---

[23] См. статью *P. Treves.* Polykrates (Rhetor) // PWRE XLII Halbb. 1952. Sp. 1736–1752; ср. также сводку о Поликрате в кн.: *Niall Livingstone.* A Commentary on Isocrates' *Busiris*. Leiden: Brill, 2001 (*Mnemosyne* Suppl. 223). P. 28–40.

[24] Ср. изложение этого вопроса у Доддса (Plato. *Gorgias* / A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford University Press, 1959. P. 28, 271–272); ср. *Niall Livingstone.* Op. cit. P. 34–35.

[25] Isocr. *Bus.* 5.9–13: Σωκράτους κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας, ὥσπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητὴν, ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν Ἑλλήνων, ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν.

А именно, здесь мы находим описанную Алкивиадом историю его отношений с Сократом, причем Алкивиад сам говорит о себе как о поклоннике (ἐραστὴς) Сократа. Речь Алкивиада — один из важнейших эпизодов *Пира*, причем этот эпизод, на наш взгляд, также содержит отклики на Поликратово *Обвинение Сократа*. Рассмотрим некоторые детали этого эпизода.

В отличие от прочих участников *Пира* Алкивиад произносит похвальную речь не Эроту, а Сократу, то есть уже в самом выборе жанра спорит с Поликратом. Описав, сколь сильно на него воздействуют речи Сократа, Алкивиад уверяет присутствующих, что на самом деле никто из них не знает Сократа, и что он, Алкивиад, намерен его разоблачить: разоблачение касается прежде всего отношения Сократа к юношам, в которых он неизменно влюблен, для чего Алкивиад намерен поведать, как себя вел Сократ, когда они оставались наедине[26]. Алкивиад у Платона подчеркивает, что этот рассказ предназначен только для близких Сократу людей, для тех, кто так же, как и сам Алкивиад, подвергся сократовым чарам[27]. Искусство Платона делает появление этой темы естественным, но, я думаю, современникам было совершенно ясно, что Платон и здесь продолжает защиту Сократа от обвинений Поликрата, — разумеется, в порядке литературной игры, вызванной некими обстоятельствами литературных баталий в среде афинских интеллектуалов второй половины 380-х годов.

Если мы принимаем предположение, согласно которому основные пункты обвинения Поликрата отражены Либанием в *Апологии Сократа*, написанной от лица Анита[28], то в связи с *Пи-*

[26] Plat. *Symp.* 216c7–d4: εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γιγνώσκει· ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπείπερ ἠρξάμην. ὁρᾶτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, κτλ. *Ibid.* 217b3–5: συνεγιγνόμην γάρ, ὦ ἄνδρες, μόνος μόνῳ, καὶ ᾤμην αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἅπερ ἂν ἐραστὴς παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθείη, κτλ.

[27] *Ibid.* 217e7–218a2.

[28] Отказываться от этого предположения нет никаких серьезных оснований, хотя, разумеется, мы не можем с уверенностью сказать, насколько последовательно и полно Либаний воспроизвел текст Поликрата.

ром не может не привлечь нашего внимания следующее заявление обвинителя: Сократ избирал в собеседники только людей молодого возраста[29], и то, чем он с ними занимался втайне, еще хуже его явных злодеяний[30].

Трудно сказать, касался ли Поликрат отношений между Сократом и Алкивиадом именно в связи с этим обвинением, но в любом случае Платон, опровергая его, выбрал очень эффектный ответный ход. Если Исократ отметил (*Bus.* 5.9–13), что Поликрат нарушил законы обвинительной речи, сделав учеником Сократа Алкивиада, выдающегося, по всеобщему признанию, человека, так что можно подумать, будто он хотел его восхвалить; то Платон показывает, что точно также неуместны и намеки Поликрата на некие тайные отношения между Сократом и его учениками: их рассмотрение как раз выявит моральную безупречность Сократа. Поэтому Алкивиад в *Пире*, приступая к рассказу о своих до сих пор никому неведомых встречах с Сократом наедине, подчеркивает, что ему, поскольку он решил произнести похвальную речь Сократу, было бы несправедливо оставить в тени этот его самый блистательный подвиг[31]. При этом замечательно, что Алкивиад, словно забывая о жанре похвальной речи, вдруг обращается к судьям и говорит о том, что, мол, да, господа судьи, да,

[29] Liban. *Apol.* 117.1–2: τοῖς μὲν νέοις αὐτὸν διαλέγεσθαι, τοῖς πρεσβυτέροις δὲ οὐκ ἐθέλειν; 117.6–7: αὐτὸν φεύγειν μὲν τοὺς ἄνδρας, θηρεύειν δὲ τὴν νεότητα;

[30] *Ibid*. 114.1–5: …Ανύτου πείθοντος ὑμᾶς δεινότερα τῶν φανερῶν τἀφανῆ νομίζειν. εἰ γὰρ ἃ μὴ κρύπτει, φησί, Σωκράτης, οὕτως ἂν εἴη βλαβερά, τίς ἂν εἴη καὶ τί συμβουλεύοι ἂν μόνους ἔχων τοὺς ἐραστάς; — Обратим внимание на μόνους ἔχων τοὺς ἐραστάς у Либания (Поликрата?): Алкивиад у Платона также ожидает увидеть в Сократе поклонника, но затем сам ведет себя как поклонник (ὥσπερ ἐραστὴς); при этом Алкивиад подчеркивает, что расскажет о том, когда он и Сократ оставались одни (217b1: μόνος συνεγιγνόμην; b3–4: συνεγιγνόμην… μόνος μόνῳ).

[31] *Symp.* 217e4–6: ἀφανίσαι Σωκράτους ἔργον ὑπερήφανον εἰς ἔπαινον ἐλθόντα ἄδικόν μοι φαίνεται. — Платон используя эпитет ὑπερήφανον (ср. ниже 219c6: τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας), обычно означающий осуждаемую гордость и заносчивость, а также роскошь, придает ему, вообще говоря, несвойственный ему смысл «сверхблестящий», «невероятно яркий» (ср. *LS*: rarely in good sense, *magnificent*, *splendid*), чтобы создать некий смысловой оксюморон: то, что произошло в полной тайне, было самым блестящим и ярким подвигом Сократа.

Сократ надругался над моей молодостью, потому что не обратил на нее никакого внимания, пренебрег ею и насмеялся над ней[32]! Таким образом, если Поликрат в своем обвинении намекал на то, что Сократ, тайно встречаясь со своими поклонниками один на один, давал им непристойные советы и развращал их, то Платон в *Пире* продемонстрировал нравственную безупречность Сократа как раз во время этих никому не ведомых встреч Сократа и Алкивиада.

Это сопоставление *Пира* со свидетельствами о Поликрате мне представляется важным, поскольку *Обвинение* Поликрата можно считать весьма вероятным фоном для правильного понимания речи Алкивиада, а также потому, что с его помощью мы можем предложить ответ на вопрос, откуда взялся и почему получил такое развитие образ влюбленного Сократа. Но развернутый характер Платонова изображения в *Пире* и некоторые указания, содержащиеся в тексте речи Алкивиада, о которых речь пойдет ниже, заставляют думать, что едва ли Платон первым обратил внимание на отношения между Сократом и Алкивиадом как на выигрышную для литературной разработки тему. Естественным образом встает вопрос: не писал ли кто между 393 годом, когда Поликрат опубликовал *Обвинение Сократа*, и 385 годом, когда Платон пишет *Пир*, некие тексты, посвященные Алкивиаду и Сократу, на которые Платон так или иначе мог бы опираться в своем *Пире*? И поскольку известно, что об Алкивиаде и Сократе писали другие авторы, а именно, ученики Сократа Антисфен, Евклид и Эсхин[33], рассмотрим их.

3.2. *Алкивиад* Эсхина и *Пир* Платона

О текстах Антисфена мы знаем очень мало[34], о текстах Евкли-

[32] *Symp.* 219c3–6: …οὕτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν — καὶ περὶ ἐκεῖνό γε ᾤμην τὶ εἶναι, ὦ ἄνδρες δικασταί· δικασταὶ γάρ ἐστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας, κτλ.

[33] См. *Claus Döring.* The Students of Socrates // Donald R. Morrison (ed.) The Cambridge Companion to Socrates. Ch. 2. Cambridge University Press, 2011. P. 27–33.

[34] Об Антисфене см. *Socratis et Socraticorum reliquiae* (SSR) 41.73 (cf. 43.5), а также

да — практически ничего[35]; но по сохранившимся фрагментам из *Алкивиада* Эсхина можно предположить, что именно его и мог иметь в виду Платон в *Пире*. А именно, Эсхин мог привлечь внимание Платона, поскольку в своем *Алкивиаде* он использовал созданный Платоном в *Апологии* образ Сократа, который ничего не знает; фигура Эсхина примечательна еще и потому, что ему принадлежал диалог *Аспасия*, в котором Сократ представлен учеником Аспасии в любовной науке[36], а Сократ *Пира* изучал любовную науку у другой премудрой жены — Диотимы.

Алкивиад Эсхина — диалог, причем рамочный. Эсхин изображает в нем Сократа, влюбленного в Алкивиада, который с помощью Сократа осознает свое невежество; при этом Сократ считает, что может быть ему полезен не потому, что обладает знаниями, а потому, что он, будучи влюблен, может своей любовью помочь Алкивиаду стать лучше[37]: так вакханты черпают молоко и мед там, где обычные люди не могут найти и воду.

Помимо этого в диалоге была весьма значительная часть, посвященная Фемистоклу: Сократ обличает незнание Алкивиада и рассказывает ему, какими знаниями, необходимыми для государственного мужа, обладал Фемистокл, и тем самым призывал

198–202. С *Пиром* можно соотнести сообщение Афинея (V 216b–c = SSR 200), согласно которому Антисфен говорил о наградах Алкивиада в битве при Делии то же самое, что и Платон, но оба лгали в угоду Сократу.

[35] Из шести диалогов Евклида, которые называет Диоген Лаэртий (Diog. L. 2.108.1–2), один — *Алкивиад*, другой — некая *Любовная речь* (Ἀλκιβιάδην, Ἐρωτικόν). И хотя ближе о них ничего неизвестно, но сам факт разработки тремя учениками Сократа некоего любовного топоса, включавшего фигуру Алкивиада, очень важен для понимания контекста *Пира*.

[36] Сократ, изображенный в рамке к Платонову *Менексену*, учился у Аспасии риторике, что также, вероятно, было в диалоге Эсхина (*Barbara Ehlers*. Eine vorplatonische Deutung des Sokratischen Eros. Der Dialog *Aspasia* des Sokratikers Aischines. München, 1966 (Zetemata 41). S. 64, 137).

[37] У Эсхина Сократ говорит (frg. 11a1–4 Dittmar = SSR VI A 53.4–8): Ἐγὼ δ’ εἰ μέν τινι τέχνῃ ᾤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίνωσκον· νῦν δὲ θείᾳ μοίρᾳ ᾤμην μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ’ Ἀλκιβιάδην καὶ οὐδέν γε τούτων ἄξιον θαυμάσαι.

его учиться[38]. У Эсхина, таким образом, налицо обычная у софистов эленктическая и протрептическая установка, которой ни в *Апологии*, ни в *Менексене*, ни в *Пире* нет.

Теперь вернемся к уже сделанному выше замечанию, что в *Алкивиаде* Эсхин использовал созданный Платоном в *Апологии* образ Сократа, который ничего не знает. У Платона этот образ совершенно понятен, поскольку он согласуется с главной установкой *Апологии*: Сократ не мог учить Крития и Алкивиада, потому что он вообще никого ничему не учил и ничего не знал. Отметим, что у нас при этом нет никаких свидетельств о том, чтобы эта тема развивалась кем-то до Платоновой *Апологии*: все утверждали, что Сократ — мудрец, начиная с Аристофана и завершая Дельфийским оракулом[39]. Поэтому Эсхин, рисуя Сократа в своем *Алкивиаде*, вероятно, развивает эту тему с оглядкой именно на *Апологию* Платона, в которой, в частности, Сократ говорит, что завидует софисту Эвену, поскольку тот владеет искусством воспитания индивидуальной и гражданской добродетели, каковым искусством сам Сократ не владеет (20b9–c3: καὶ ἐγὼ τὸν Εὔηνον ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχοι ταύτην τὴν τέχνην… ἐγὼ γοῦν καὶ αὐτὸς… ἡβρυνόμην ἂν εἰ ἠπιστάμην ταῦτα· ἀλλ᾽ οὐ γὰρ ἐπίσταμαι), а также утверждает, что никогда никого и ничему не обещал научить и не учил (33b5–6: μήτε ὑπεσχόμην μηδενὶ μηδὲν πώποτε μάθημα μήτε ἐδίδαξα). У Эсхина Сократ понимает, что было бы глупо думать, будто он кому-то может помочь с помощью какого-нибудь искусства (frg. 11a1–2 Dittmar = SSR VI A 53.4–6: Ἐγὼ δ᾽ εἰ μέν τινι τέχνῃ ᾤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίνωσκον), и что он не знает такой науки, преподавая которую, он

[38] В ученическом *Алкивиаде I* (не раньше конца 60-х) Сократ (как и в *Алкивиаде* Эсхина) убеждает Алкивиада учиться политическому искусству.

[39] В *Апологии* Платону приходится бороться именно с мнением «Сократ — мудрый муж» (18b8: Σωκράτης σοφὸς ἀνήρ), распространившимся благодаря прежним обвинителям, поскольку все стали называть Сократа «этим именем мудреца» (23a3: ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι), так что даже от лица Ликона Сократ говорит о себе «этот мудрец» (27a2: Σωκράτης ὁ σοφὸς).

мог бы помогать людям (frg. 11c5–6 Dittmar = SSR VI A 53.26–27: ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὃ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ᾽ ἄν).

Платон, презиравший Эсхина, был, я думаю, возмущен этим откровенным плагиатом. Поэтому основную тему речи Алкивиада он берет, как мы сказали, у Поликрата, но выстраивает самое речь с оглядкой на Эсхина. Воспроизведем в систематическом виде все пункты, по которым Платон спорит с *Алкивиадом* Эсхина.

1) У Эсхина (как и в *Апологии*) Сократ ничего не знает; но в *Пире* Платона Алкивиад подчеркивает, что Сократ только симулирует незнание[40].

2) У Эсхина Сократ ставит в пример Алкивиаду Фемистокла, у Платона Алкивиад говорит, что речи прочих политиков не трогают его по сравнению с речами Сократа[41].

3) У Эсхина Сократ влюблен в Алкивиада (эта тема школярски уныло воспроизведена в позднем диалоге *Алкивиад I*), у Платона — Алкивиад влюблен в Сократа: Алкивиад ждет, что Сократ, оставшись с ним наедине, станет с ним говорить как влюбленный с предметом своей любви, но ничего подобного не происходит, и тогда Алкивиад начинает заманивать Сократа буквально как влюбленный заманивает своего любимца (217c7–8: ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐραστὴς παιδικοῖς ἐπιβουλεύων). Мало того, Алкивиад объясняет, что в этом и состоит ὕβρις Сократа, потому что так он поступил не только с ним, но и с Хармидом, Евтидемом и многими другими: принимал вид влюбленного поклонника, но неизменно сам становился предметом поклонения[42].

---

[40] *Symp.* 216d3–5: ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν… τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται.

[41] *Ibid.* 215e1–7: ὅταν γὰρ ἀκούω [sc. Σωκράτους], πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας· Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ᾽ οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ᾽ ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ᾽ ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου, κτλ.

[42] 222b3–4: οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἐραστὴς παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ᾽ ἐραστοῦ.

4) У Эсхина ничего не знающий Сократ подводит Алкивиада к осознанию своих недостатков, у Платона Алкивиад, слушая некие речи Сократа, сам ищет способ услышать все, что тот знает (217a4–5: πάντ᾽ ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾄδει — без учета полемического контекста этот многознающий Сократ выглядит у Платона очень странно);

5) У Эсхина Алкивиад в раскаянии плачет на коленях Сократа, у Платона — бежит от него прочь, продолжая активнейшим образом заниматься государственными делами, поскольку дело происходит в 416 году…

О важности полемического подтекста для понимания речи Алкивиада свидетельствует и следующая деталь его речи. Алкивиад сравнивает Сократа с Марсием, действительным автором тех напевов, которые играл Олимп и которые даже в исполнении плохой флейтистки обнаруживают свою божественность (215b8–c6), и замечает, что речи Сократа производят впечатление на всех, даже когда их пересказывает совсем ничтожный рассказчик (215d4: …ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων). Это замечание очевидным образом подчеркивает полемический характер *Пира*, понятный современникам, и намекает на литературных соперников Платона, — в противном случае оно было бы ничем не обоснованным и потому решительно непонятным излишеством.

3.3. И снова Поликрат

Образы Аспасии в одноименном диалоге Эсхина и Диотимы из *Пира* Платона заставляют задаться следующим вопросом: чем был спровоцирован этот интерес афинских литераторов к мотиву некой женщины, наставлявшей Сократа в любовном искусстве (τὰ ἐρωτικά). На мой взгляд, провокатором и в данном случае можно считать Поликрата. Прекрасно понимая, что речь идет о предположении, которое едва ли возможно доказать, все же отваживаюсь высказать его как не невероятное.

В рассматриваемое нами время (с конца 90-х по конец 80-х) в Афинах имел хождение учебник эротического искусства, написанный гетерой Филенидой. Как первый учебник эротики, написанный женщиной, он быстро приобрел скандальную славу. Обратить внимание на этот учебник заставляет эпиграмма в хромых ямбах, написанная неким Эсхрионом, в которой говорится о том, что покрытая бесславием Филенида не была такой, как о ней рассказывают, и в частности, она не имеет понятия о том, что ей приписал Поликрат Афинянин, искусный в речах и злой на язык[43].

Трудно сказать, был ли Поликрат автором этого учебника artis amatoriae, который он приписал Филениде, но в любом случае он мог и на этот раз оказаться провокатором, который так или иначе привлек внимание к некой женщине — профессиональной наставнице в любовном искусстве.

В литературе о Сократе, хотя ее авторы и не всегда стремятся к правдоподобию (что прекрасно понимал уже Афиней[44]), тему тут же подхватывают, и появляется подходящая по времени фигура знаменитой Аспасии, обучавшей Сократа не только риторике, но и любовному искусству[45]. Платон, откликаясь на этот образ

[43] Ἐγὼ Φιλαινὶς ἡ ’πίβωτος ἀνθρώποις // ἐνταῦθα γήρᾳ τῷ μακρῷ κεκοίμημαι. // μή μ’, ὦ μάταιε ναῦτα, τὴν ἄκραν κάμπτων // χλεύην τε ποιεῦ καὶ γέλωτα καὶ λάσθην. // οὐ γάρ, μὰ τὸν Ζῆν’, οὐ μὰ τοὺς κάτω κούρους, // οὐκ ἦν ἐς ἄνδρας μάχλος οὐδὲ δημώδης· // Πολυκράτης δὲ τὴν γενὴν ’Αθηναῖος, // λόγων τι παιπάλημα καὶ κακὴ γλῶσσα, // ἔγραψεν, οἳ’ ἔγραψ’· ἐγὼ γὰρ οὐκ οἶδα. Цитирующий текст эпиграммы и называющий имя автора Афиней (8.13.1–29 Kaibel = *Anth. Graeca* 7.345) сообщает, что этот текст под именем Филениды знал стоик Хрисипп, но и значительно позднее имя Филениды было популярно, о чем можно судить не только по Марциалу, но и по сохранившему папирусному фрагменту начала II века по Р.Х. (*The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. XXIX. No. 2891), содержащему начало этого текста: «Филенида, дочь Окумена, написала нижеследующее… etc.» (URL: http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/VExhibition/scribes_scholars/philaenis.html). Ср.: *Niall Livingstone.* Op. cit. P. 31.

[44] См. целую диссертацию, посвященную этому в *Пирующих софистах*, V linebreak 55–63.

[45] Антисфен, не брезгавший самыми уродливыми гетерами (Xen. *Symp*. 4.38), в своей *Аспасии* пишет о любви Перикла к Аспасии (Athen. XIII 589 E = SSR V A

наставницы Сократа в эротике, решил и здесь противопоставить Сократа — наученного гетерой Аспасией охотника за юношами, Сократу, привлекавшему к себе юношей[46] своим возвышенным пониманием любви, которое он воспринял от некой Диотимы, якобы происходившей из того самого города, который был разрушен спартанцами во время написания *Пира*.

Почему Сократ оказался у Платона учеником мантинеянки Диотимы (*Symp.* 201d2: γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας), я думаю, совершенно понятно: имя «Диотима» указывает на бога, которого почитают философы, следующие за Зевсом (ср. Pl. *Phaedr.* 250b7–8: ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ᾽ ἄλλου θεῶν; ср. *Symp.* 203b6: олицетворяющий философию Эрот был зачат в саду Зевса); «Мантинеянка»[47] указывает на Аполлона, чтимого как Платоновым Сократом, так и самим Платоном, сделавшим Сократа пифагорейцем.

Мне кажется, нужно хотя бы упомянуть об этом вероятном обыгрывании имени Диотимы из Мантинеи, потому что вкус Платона к такого рода игре хорошо известен: достаточно вспомнить, как в *Федре* Платон вводит вторую речь Сократа (234e9–244a3: ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους, Μυρρινουσίου ἀνδρός· ὃν δὲ μέλλω λέγειν, Στησιχόρου τοῦ Εὐφήμου, Ἱμεραίου) и обыгрывает имя Диона (252e1–2: οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶ-

143); в *Аспасии* Эсхина Сократ посещает Аспасию (frg. 19.1–2 Dittmar = SSR VI A 62.5, cf. frg. 29) и посылает к ней сына Каллия Критобула (frg. 17.4 Dittmar = SSR VI A 62.3–5); и у Ксенофонта Сократ, слушатель Аспасии (*Mem.* II 5.36), предлагает познакомиться с ней Критобулу (Oec. 3.14), а сам наставляет гетеру Феодоту (*Mem.* III 11). Платон не любил Перикла и ни разу не упоминал о том, что Сократ общался с гетерами, в частности, с Аспасией, что для меня служит еще одним подтверждением того, что рамка *Менексена* — невыразительный диалог между Менексеном и Сократом, по скудости и искусственности сопоставимый с *Алкивиадом I* — не принадлежит Платону и написана значительно позднее.

[46] Ср. у того же Афинея (5.61.25–27): κυνηγεῖ οὖν ὁ καλὸς Σωκράτης ἐρωτοδιδάσκαλον ἔχων τὴν Μιλησίαν, ἀλλ᾽ οὐκ αὐτὸς θηρεύεται, ὡς ὁ Πλάτων ἔφη, λινοστατούμενος ὑπὸ ᾽Αλκιβιάδου.

[47] Ср.: Platon. *Le Banquet* / Trad. Luc Brisson, p. 28 («…le nom Diotima… comme “honorant Zeus”») и p. 30, n. 2 («…de Mantinée = …(originaire) de Divination-ville»).

ναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ᾽ αὑτῶν ἐρώμενον), а в *Парменидe* делает собеседником старца Парменида юного Аристотеля, одного из грядущих деятелей олигархического режима; я уже не говорю о той игре в имена, которую Платон затевает в *Кратиле*. В связи с этим обратим также внимание на сообщение Diog. L. 3.46.7–8 (ср. 4.2.2) о том, что из двух учениц Платона одна была из Мантинеи (Λασθένεια Μαντινικὴ), причем Ямвлих включает ее в список последовательниц Пифагора[48].

Заключение

Рассмотрение трех текстов Платона, вероятнее всего написанных между 392 и второй половиной 380-х, позволяет предположить, что в это время Платон преимущественно занят публикацией речей, полемически заостренных против современных ему софистов (в частности, против Поликрата, Антисфена, Эсхина). В это время Платон не занят разработкой эленктической техники, хотя современные ему софисты очевидно упражняются в ней (в частности, эленктические мотивы несомненно были у Эсхина). У Платона диалог Сократа с Каллием в *Апологии*, беседа Диотимы с Сократом и отношения Алкивиада и Сократа в *Пире* не знают не только эленктики, но и связанных с эленктикой протрептических мотивов: в этих текстах как Платонов Сократ, так и сам Платон менее всего похожи на школьных учителей, подвергающих испытаниям потенциальных учеников и их родителей, поскольку и Платонов Сократ принципиально ничему не учит, и у Платона еще нет школы.

Блистательно начав литературное творчество с *Апологии*, Платон в этой и последующих речах с легкостью демонстрирует свое очевидное превосходство над Поликратом, Антисфеном, Эсхином и, вероятно, другими софистами, писавшими о Сократе; при этом он охотно откликается на развиваемые софистами темы и жанры, но покамест не на технику их бесед. Презирая мелкое и

[48] *De vita Pythag*. 36.267.73; при этом отметим, что вторая ученица Платона, названная Диогеном, Ἀξιοθέα Φλειασία, в список Ямвлиха не входит.

крохоборное искусство платных преподавателей, Платон публикует свой *Пир* как плод свободного от школярства гениального баловства, не мешавшего ему развивать свой взгляд на государство, человека, его бессмертную душу и ее загробное существование.

Но уже в *Федоне* мы застаем другую ситуацию: Платон начинает *писать диалоги* для своей школы и *публиковать их* опять-таки в своей школе[49], — теперь ему приходится ясно формулировать и доказывать то, что он безо всякого доказательства и в свободной форме излагал людям одного с ним круга в привычной обстановке аристократического клуба…

Федон — совсем близкий по времени, но уже новый этап платоновского творчества: время публикации речей в некоем свободном пространстве небольшого круга афинских интеллектуалов для Платона после *Пира* навсегда прошло. Платон ощущает свои обязательства перед кружком единомышленников, который все более приобретает черты постоянной школы: он пишет *Государство* как диалог, пересказанный самим Сократом, обсуждает его в рамках уже сформировавшейся школы, и ему приходится теперь как схоларху искать свою нишу среди прочих школ, существующих как в Афинах, так и за их пределами…

[49] Поэтому в *Федоне* сам Платон отсутствует (не проводить же ему время в компании Эсхина и Антисфена!), а Платонов Сократ-пифагореец беседует с пифагорейцами Симмием и Кебетом (не с Эсхином же и Антисфеном рассуждать о бессмертии души!).

Анастасия Золотухина

Место *Критона* в *Платоновском корпусе*: некоторые замечания

Вступление

В истории хронологических штудий *Платоновского корпуса* диалог *Критон* почти всегда считался своеобразным продолжением *Апологии Сократа*[1] (см., напр., недавний Dictionnaire des Philosophes Antiques. Paris, 2012. Vol. Va. P. 671: «Le *Criton* est contemporain de l'*Apologie* et a dû être écrit, comme l'*Apologie*, peu après la mort de Socrate»), и, с редкими исключениями, ранним и несомненно аутентичным диалогом (редкими исключениями являются Т. Гомперц, Х. Теслефф, некоторые итальянские исследователи). Тем не менее, каждая часть этого небольшого диалога представляет некоторые трудности для такой интерпретации. Цель настоящей статьи — подвергнуть проверке *communis opinio* по этому вопросу, то есть проверить позицию *Критона* в *Платоновском корпусе*, рассмотрев следующие моменты: литературные особенности первой части диалога, формальные особенности, отсылки к предыдущим «речам» во второй части и характерная

[1] Ср. *G. Ryle.* Plato's progress. Cambridge, 1966. P. 146).

третья часть диалога[2], вероятно, отражающая поздний период существования Академии при Платоне.

Литературные особенности

Если внимательно читать литературное вступление *Критона*, можно убедиться, что оно несамостоятельно и во всем повторяет другие диалоги, воспроизводя их литературные детали в краткой форме, тогда как обычно Платон не повторяет сам себя до такой степени в том, что касается литературной рамки и художественных деталей. В самом деле, начало *Критона* представляется собранием цитат, по большей части, из *Федона* (что обусловлено, конечно, сюжетом), но и из некоторых других диалогов:

Критон	*Другие диалоги*
43a1: Τί **τηνικάδε ἀφῖξαι**, ὦ Κρίτων;	Prot. 310b6–7: ἔστι δὲ τί, καὶ τοῦ ἕνεκα **τηνικάδε ἀφίκου**;
43a1: ἢ οὐ **πρῲ** ἔτι ἐστίν;	Phd. 59d3–8: ἔωθεν… πρῴ… πρῳαίτερον
43a4: Ὄρθρος βαθύς.	Prot. 310a8: Τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι **βαθέος ὄρθρου**.
43a5–6: Θαυμάζω ὅπως ἠθέλησέ σοι ὁ τοῦ δεσμωτηρίου **φύλαξ ὑπακοῦσαι**.	Phd. 59e4: ὁ **θυρωρός**, ὅσπερ εἰώθει **ὑπακούειν**.
43a10: Ἐπιεικῶς πάλαι.	Ср. начало Tht.: {ΕΥ.} Ἄρτι, ὦ Τερψίων, ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ; {ΤΕΡ.} **Ἐπιεικῶς πάλαι** (142a1–2).
43b7: πρότερον ἐν παντὶ τῷ βίῳ **ηὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου**.	Ср. упоминание счастливого характера Сократа в Phd. 58e3–4: **εὐδαίμων** γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὦ Ἐχέκρατες, καὶ **τοῦ τρόπου** καὶ τῶν λόγων.
43b8: ἐν τῇ νῦν παρεστώσῃ **συμφορᾷ**	Phd. 116a5–6: περὶ τῆς **συμφορᾶς** διεξιόντες ὅση ἡμῖν γεγονυῖα εἴη
43b8–9: ὡς **ῥᾳδίως** αὐτὴν [sc. τὴν συμφοράν] καὶ **πρᾴως φέρεις**.	Phd. 116d1: πειρῶ ὡς **ῥᾷστα φέρειν** τὰ ἀναγκαῖα, ibid. 116c4–5: σὲ δὲ ἐγώ… ἔγνωκα… **πρᾳότατον** ἄνδρα ὄντα.

[2] Схематически композиция диалога представлена в таблице в приложении к статье.

43b10–c1: Καὶ γὰρ ἄν, ὦ Κρίτων, πλημμελὲς εἴη **ἀγανακτεῖν** τηλικοῦτον ὄντα εἰ δεῖ ἤδη τελευτᾶν.	Глагол ἀγανακτεῖν 12 раз используется в *Федоне* применительно к тому, кто близок к смерти (62d4, 62e6, 63b9, 63c5, 64a8, 67e2, 67e9, 68b1, 68b9, 69e1, 115e2, 117d5)
43c1–3: Καὶ ἄλλοι, ὦ Σώκρατες, τηλικοῦτοι ἐν τοιαύταις συμφοραῖς ἁλίσκονται, ἀλλ᾽ οὐδὲν αὐτοὺς ἐπιλύεται ἡ ἡλικία τὸ μὴ οὐχὶ ἀγανακτεῖν τῇ παρούσῃ τύχῃ.	Критон говорит то же самое о тех, кто отсрочивает смерть, в Phd. 116e2–3: καὶ ἅμα ἐγὼ οἶδα καὶ ἄλλους, κτλ.
43c9-d3: **τὸ πλοῖον ἀφῖκται ἐκ Δήλου**, οὗ… ἀφικομένου… ἐξ ὧν ἀπαγγέλλουσιν, κτλ.	Подробнее эпизод с кораблем изложен в Phd. 58a6–c5; ср. ibid., 59e2: **τὸ πλοῖον ἐκ Δήλου ἀφιγμένον**… παρηγγείλαμεν, κτλ.
44a6: τεκμαίρομαι δὲ ἔκ τινος **ἐνυπνίου**…	Cf. Phd. 60e4–5: в начале разговора с учениками Сократ также рассказывает им о своем сне (πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ **ἐνύπνιον**…)
44b2: ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο.	Тот же стих, Il. 9.363, цитируется в Hipp. Min. 370c3
44b7–8: ἀλλὰ χωρὶς μὲν τοῦ **ἐστερῆσθαι τοιούτου ἐπιτηδείου οἷον** ἐγὼ οὐδένα μή ποτε εὑρήσω…	Phd. 117c9–d1: …**οἵου ἀνδρὸς** ἑταίρου **ἐστερημένος** εἴην
45a3: ἀλλ᾽ ἐμοὶ πείθου καὶ **μὴ ἄλλως ποίει**. (тж. 46a8: ὦ Σώκρατες, πείθου μοι καὶ μηδαμῶς ἄλλως ποίει).	Phd. 117a3: ἀλλ᾽ ἴθι, ἔφη, πείθου καὶ **μὴ ἄλλως ποίει**.

Специально хотелось бы остановиться на эпизоде с кораблем с Делоса (Cri. 43c9–d3). Вся история с кораблем, приплывающим с посольством с Делоса, изложена в *Федоне* (58a6–c5; ср. ibid., 59e2: см. табл.). Однако там этот эпизод рассказывается значительно подробнее, с привлечением истории появления обычая посылать корабль на Делос. Если сравнить аналогичные места в двух диалогах, можно заметить логическое несоответствие (замеченное также Г. Гомперцем и Дж. Реале[3]): в *Федоне* ученики узнают о прибытии корабля вечером накануне казни, в *Критоне* же Критон утром приносит весть о том, что в течение дня корабль прибудет,

[3] См. *Montuori M.* Per una nuova interpretazione del “Critone” di Platone. Milano, 1998. P. xv–xvi.

но Сократ заключает из своего сна, что это случится только на третий день. Таким образом, автор диалога искусственным приемом откладывает прибытие корабля и, тем самым, казнь Сократа, чтобы дать произойти событиям, уже описанным в *Федоне*. Если предположить, что *Критон* предшествует *Федону*, мотив такой проволочки становится неясен[4]. В обратном случае весь эпизод является, наряду с многочисленными другими, отсылкой к «сократическому» диалогу о последних днях Сократа *par excellence* — к *Федону*.

Такое количество параллелей настораживает и выявляет подражательный характер *Критона* по сравнению, например, с таким литературным шедевром, как *Федон*.

Конечно, теоретически можно было бы предположить обратное: *Федон* заимствует детали из *Критона*. Но, во-первых, на примере корабля мы видели, что в *Критоне* все детали даны в кратком варианте, как если бы они были уже давно известны, во-вторых, опять-таки, такие прямые заимствования не характерны для Платона. Его междиалоговая литературная игра обычно гораздо тоньше и искусней. Здесь же мы сталкиваемся с прямыми заимствованиями.

Далее, рассмотрим диалог с формальной точки зрения. Такие диалоги, как *Федон* и *Протагор*, формально являются пересказанными рамочными диалогами, тогда как *Критон* написан в прямой драматической форме с участием только двух персонажей (нечастый случай для раннего и зрелого Платона). При схожести литературной подачи форма различна. На это следует обратить внимание, так как нам известно, что для самого Платона форма диалога не была случайностью и специально помечалась. Например, рамочные пересказанные диалоги группируются вокруг главного из них — *Государства*; переход же от формы рамочного пересказанного диалога к прямому, как известно, описан Плато-

[4] Кроме того, чуть ниже Сократ «забывает» о том, что сказал, и внезапно соглашается с Критоном: ἐκτὸς εἶ τοῦ μέλλειν ἀποθνήσκειν αὔριον (46e3–a1), таким образом еще больше запутывая ситуацию.

ном в *Теэтете* 143b5–c5. В свете такой логики появление *Критона* более вероятно в период после *Теэтета*, и не только с формальной точки зрения.

Теэтет также возрождает интерес к теме последних дней Сократа, ранее развивавшейся в таких диалогах, как *Апология* и *Федон*. С этой точки зрения разрыв тесной связки *Апология-Критон* не будет выглядеть неожиданно. Возврат к более ранним темам и деталям провоцирует употребление некоторых типичных для ранних диалогов тем, как это будет показано далее, и сопровождается возрождением персонажей из ранних диалогов, как, например, Протагора в *Теэтете*.

Кроме того, в *Теэтете* фигура Сократа как персонажа превращается в «инструмент» ведения сократического диалога, его функция объясняется в знаменитом монологе Сократа о своем майевтическом искусстве: его задача — отделить дурное и неистинное порождение ума собеседника от подлинного и ценного знания[5]. Для нас это важно, т.к. мы предполагаем, что в *Критоне* Сократ как раз выступает в качестве неотъемлемого элемента сократического диалога, своеобразной дани литературной традиции Академии, о чем будет еще раз сказано ниже. Это подводит нас к проблеме образа Сократа в двух диалогах — *Апологии* и *Критоне*. Проблема довольно хорошо изучена, поэтому не будем останавливаться на ней долго, наметим лишь основные пункты несоответствия этих двух Сократов.

Образ Сократа

Самое главное недоумение вызвано тем, что Сократ из *Критона* рабски повинуется и служит Законам, изложенным во вставной речи Законов (см. ниже). Это плохо сочетается с образом Сократа в *Апологии*, для которого главная ценность в жизни — служение Богу (τοῦ θεοῦ λατρεία — 23c). Но в целом основные точки несоответствия двух образов Сократа можно представить так:

[5] См. *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма. Москва, 2000. С. 174.

I. Главная ценность в жизни (главный авторитет): служение Богу (*Ap.*),
служение Законам (*Cri.*).

II. Главная движущая/управляющая сила в системе ценностей:
индивидуальное, одушевленное (*Ap.*), безличное (*Cri.*).

III. Основной интерес: единичное (*Ap.*), множественное (*Cri.*).

Рассмотрим эти пункты чуть более подробно.

I. Безусловно, в основном исследователи концентрировались на первой проблеме, для иллюстрации которой достаточно двух ярких цитат: с одной стороны, Ap. 21e: ἀναγκαῖον… τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι («слова бога необходимо ставить выше всего»; зд. и далее пер. М.С. Соловьева) и, с другой стороны, Cri. 50e: ἡμέτερος [т. е., Законов — *А.З.*] ᾖσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος («ты наше порождение и наш раб»; зд. и далее пер. М.С. Соловьева).

Основные способы решения проблемы:

1) Некоторые исследователи высказывают *компромиссную* точку зрения: Сократ до и после речи Законов — тот же, что и в *Апологии*, а речь, произнесенная Законами, не отражает его точку зрения, а произнесена для успокоения Критона. Ср., напр., недавнюю работу Р. Вайс, в которой она хотя и признает несократический образ мыслей в речи Законов, но считает, что эта речь не отражает точки зрения Сократа, а произнесена только для «успокоения» Критона, так как иными путями доказать своему другу невозможность бегства Сократу не удалось[6]. Похожее решение (т.е. что Законы не выражают мнение самого Сократа) предлагают Дэвид Бостоk и Верити Харт в своих недавних статьях, посвященных интерпретации *Критона*[7]. Такое объяснение вызыва-

[6] *Weiss R.* Socrates dissatisfied: an analysis of Plato's "Crito". Oxford–New York, 1998. P. 4.

[7] *Bostock D.* The Interpretation of Plato's Crito // Phronesis 35. 1990. P. 1–2, passim. *Harte V.* Conflicting Values in Plato's Crito // Archiv für Geschichte der Philosophie 81/2. 1999. P. 117, passim.

ет некоторое недоумение: если Сократ не согласен с собственной развернутой великолепной речью-просопопеей, составляющей кульминацию диалога, и произносит ее только для успокоения собеседника, непонятно, зачем вообще было вставлять ее в диалог и придавать ей такое большое значение.

2) На это отвечают другие исследователи, которые объясняют повиновение Сократа Законам «апологетическим» характером *Критона*: Г. Райл, например, считает, что в *Критоне* Платон оправдывает не только самого Сократа, возвеличивая его фигуру[8], но и самого себя, объясняя таким образом, почему он сам не оставил Афины, чтобы распространить учение Сократа в других городах[9]. «Апологетический» подход, таким образом, с необходимостью воспринимает диалог как исторический документ, направленный на изменение некоего общественного мнения относительно конкретного исторического эпизода и оперирующий историческими лицами в качестве персонажей. Кроме того, в таком случае неясен адресат подобной апологии: единственная аудитория, которой судьба Сократа была небезразлична, — сами его друзья, которые, несомненно, и без того были осведомлены о подробностях его кончины; к тому же, даже сторонники такого взгляда признают отдаленность во времени диалога *Критон* от реальной смерти Сократа: навряд ли подобная апология сохранила бы свою актуальность по прошествии времени.

3) Наконец, некоторые вовсе не видят противоречия между двумя Сократами. Для них ситуация объясняется тем, что Законы в *Критоне* не совпадают с законами, по которым Сократ был отправлен на смерть: таковы взгляды, например, Дж. Бернета, отчасти Г. Властоса[10]. М. Монтуори убедительно продемонстрировал, что Законы из критоновой просопопеи вообще не имеют отношения к афинскому законодательству[11].

[8] *Ryle.* Op. cit. P. 159–160.

[9] Ibid. P. 152.

[10] Plato's *Euthyphro*, *Apology of Socrates* and *Crito* / Ed. with notes by J. Burnet. Oxford, 1924. P. 173–174; *Vlastos G.* Socratic studies. Cambridge, 1994. P. 95–96.

[11] *Montuori.* Op. cit. P. 45–47.

II. Второй несхожей чертой является, напомним, высшая направляющая сила для Сократа из *Апологии* и Сократа из *Критона*. На вершине иерархии в *Апологии* находится Бог, затем следует человек. На вершине иерархии *Критона* находится обезличенная Справедливость, т.е. Законы, которые персонифицированы только потому, что реальные люди в *Критоне* потеряли свое значение. В *Апологии* жизнь человека организуется или им самим, или архонтами (также людьми), или Богом — в любом случае, индивидуальным началом — и это случай Сократа (28e). В *Критоне* вся человеческая жизнь обусловлена Законами и Отечеством: например, они посылают людей на войну, и, так как все обязаны повиноваться их воле, дезертировать запрещено (51b7–c1), тогда как Сократ из *Апологии* не дезертирует, повинуясь приказу архонтов (58e1–4). Другой пример: в *Апологии* гражданин должен научить и убедить (διδάσκειν καὶ πείθειν) судью (по мнению одного из граждан, Сократа, — 35c), а в *Критоне* Законы позволяют гражданам или убедить их, если они не правы, или делать, что они скажут (52a2–3). То же самое касается воспитания: в *Апологии* Сократа интересует человек, который, благодаря знанию законов, может сделать юношей лучше (24d–e), а в *Критоне* сами Законы дают юношам наилучшее воспитание (50d). Во всех этих случаях то, что в *Апологии* выполняется людьми/неким индивидуальным началом, в *Критоне* зависит от неодушевленных Законов.

III. Третий пункт, вытекающий из второго, касается единого и многого или единственного и множественного в различных аспектах. Например, в *Критоне* Законы почти всегда упоминаются во множественном числе (кроме 50b7), тогда как Сократ из *Апологии* обычно говорит о каком-либо отдельном законе Афин: эта особенность делает иррелевантным сравнение и кажущееся сходство отношения Сократа к законам в обоих диалогах: ср. в Ap. 19a Сократ утверждает, что он должен повиноваться закону (τῷ δὲ νόμῳ πειστέον), но в этом конкретном случае он имеет в виду конкретный афинский закон, по которому необходимо защи-

щаться с помощью произнесения апологии (ἀπολογητέον); тогда как Законы в Критоне не конкретизированы и, кроме того, вовсе не являются законами Афин, как только что было упомянуто. Из платоновских сочинений эти Законы более всего согласуются с одноименным диалогом, *Законами*, о чем пойдет речь ниже.

Отсылки к «прошлым речам»

В раннем характере *Критона* можно сомневаться также со следующей точки зрения.

Характерной особенностью *Критона* являются постоянные отсылки к «предыдущим» рассуждениям; такого их количества нет ни в одном другом диалоге *Платоновского корпуса*. В целом можно насчитать тринадцать таких отсылок, группирующихся в основном в композиционной части *Сократический диалог* (см. *Композицию* в конце статьи). По большей части они выглядят так: Сократ в реплике к Критону ссылается на некий тезис, относительно которого оба собеседника согласились в прошлом. Такое скопление отсылок к предыдущим диалогам в *Платоновском корпусе* больше не встречается: в некоторых диалогах могут быть напоминания о том, что было сказано раньше, но в рамках одного диалога. Например, в Апологии 28a4–5: ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔλεγον, «то, что я и раньше говорил», отсылает к 18b, многим обвинителям Сократа в прошлом. В других случаях отсылки не только происходят в рамках одного диалога, но и расшифровываются, как в *Протагоре* 353b3–5: εἰ οὖν σοι δοκεῖ ἐμμένειν οἷς ἄρτι ἔδοξεν ἡμῖν, ἐμὲ ἡγήσασθαι ᾗ οἶμαι ἂν ἔγωγε κάλλιστα φανερὸν γενέσθαι, ἔπου («Если ты согласен соблюдать принятое нами только что условие — чтобы я руководил — следуй за мной в том направлении, на котором, по-моему, всего лучше выяснится дело»; пер. Вл.С. Соловьева). Другой пример такой отсылки в рамках одного диалога — Resp. 504a4–b4: Μνημονεύεις μέν που, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι… — Ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν; — Τὸ ποῖον δή; — Ἐλέγομέν που ὅτι… («Помнишь, — сказал я, — что… было перед этим? — Что именно? — Мы говорили примерно так…»), причем, как и в *Протаго-*

ре, отсылки расшифровываются. Платон стремится максимально ясно изложить ход мыслей, заботясь, чтобы от читателя ничто не ускользнуло; в *Критоне* же предполагается, что целый пласт тем уже известен и пояснять их не требуется.

Основной вопрос, возникающий в связи с этими отсылками, таков: являются ли они просто стилистическим приемом или они действительно отсылают к реально существующим местам из других диалогов? Ясно, что от решения этого вопроса во многом зависит хронологическая атрибуция диалога. Вот несколько примеров таких отсылок с вероятными адресатами.

1. 45d7–8: φάσκοντά… ἐπιμελεῖσθαι. Забота о добродетели (ἀρετή) проповедуется Сократом в «Апологии» 30b (используется тот же глагол ἐπιμελεῖσθαι), ср. тж. Tht. 167e1–3: «Верх непоследовательности — заявляя о своем стремлении к добродетели (ἀρετῆς φάσκοντα ἐπιμελεῖσθαι), быть несправедливым в своих рассуждениях» (зд. и далее пер. *Теэтета* Т.В. Васильевой).

2. 46c8–d2: πότερον καλῶς ἐλέγετο ἑκάστοτε ἢ οὔ, ὅτι ταῖς μὲν δεῖ τῶν δοξῶν προσέχειν τὸν νοῦν, ταῖς δὲ οὔ;… 47a10–11: Χρησταὶ δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων, πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων; Слово ἑκάστοτε, вероятно, маркирует отсылку к традиции дискуссии по этому вопросу. См., напр., рассуждение об истинных и ложных мнениях в Tht. 179c: …μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι, 170b: Οὐκοῦν τὴν μὲν σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν ἡγοῦνται, τὴν δὲ ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν; etc. Почти то же в Min. 314e: {— ΣΩ.} Τί οὖν; οὐκ ἔστιν τὰ μὲν χρηστὰ δόγματα, τὰ δὲ πονηρά; и 314e: Δόξα δὲ χρηστὴ τίς ἐστιν; οὐχ ἡ ἀληθής; а также в Alc. I 125a: Καλοὺς δὲ κἀγαθοὺς λέγεις τοὺς φρονίμους ἢ τοὺς ἄφρονας; — Τοὺς φρονίμους. — Οὐκοῦν ὃ ἕκαστος φρόνιμος, τοῦτ᾽ ἀγαθός; — Ναί. — Ὁ δὲ ἄφρων, πονηρός; — Πῶς γὰρ οὔ;

3. 47a13–b3: πῶς αὖ τὰ τοιαῦτα ἐλέγετο; γυμναζόμενος ἀνὴρ καὶ τοῦτο πράττων πότερον παντὸς ἀνδρὸς ἐπαίνῳ καὶ ψόγῳ καὶ

δόξῃ τὸν νοῦν προσέχει, ἢ ἑνὸς μόνου ἐκείνου ὃς ἂν τυγχάνῃ ἰατρὸς ἢ παιδοτρίβης ὤν; Аналогичные примеры для доказательства тезиса о превосходстве мнения знатока над прочими встречаются и в других диалогах, поэтому Сократ вновь напоминает Критону уже известные ему положения, а Критон сразу дает вызубренный ответ (πῶς αὖ τὰ τοιαῦτα ἐλέγετο; — …ἑνὸς μόνου). Ср. *Лахет* 184d–e: учителю гимнастики следует доверять в соответствующих вопросах больше, чем мнению большинства; *Алкивиад I* 107b: Εἰδότος γὰρ οἶμαι περὶ ἑκάστου ἡ συμβουλή, καὶ οὐ πλουτοῦντος, 107c — пример с врачом, 107e — с учителем гимнастики. Ср. тж. Min. 316c–e (подробно пример врачебного искусства) и 317e–318a (учитель гимнастики). Ср. тж. такие же примеры в *Законах*, иллюстрирующие два способа законодательства: Lgg. 720a–e. Разделение способов заботы о теле на врачевание и гимнастику присутствует еще в *Горгии* (464b). Этот пример в очередной раз подтверждает неоригинальность и сжатость *Критона* по сравнению с прочими диалогами. Как мы видели, среди знатоков здесь рассматриваются только врач и учитель гимнастики (причем с оговоркой, что это и раньше уже обсуждалось) — самые частотные примеры. После чего остальные случаи опускаются, «чтобы не перебирать все» (ἵνα μὴ πάντα διΐωμεν — 47c9), тогда как в прочих диалогах рассуждение последовательно доводится до самого главного: вопросов справедливого и несправедливого, прекрасного и безобразного и т.п. В *Критоне* рассуждение представлено сокращенно.

4. 48b5–6: σκόπει εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἢ οὔ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. Комментаторы (напр., Дж. Адам[12]) указывают на параллель из *Апологии* 28b (не следует оглядываться на опасности, если речь идет о достойной жизни)

[12] Plato. *Crito* / Ed. by J. Adam. 2nd ed. Cambridge, 1891 [repr. Bristol, 1988]. P. 52, n. 32.

и *Горгия* 512e (необходимо заботиться не о том, как бы прожить подольше — что зависит только от Бога — но как бы прожить ὡς ἄριστα). Неожиданным образом наиболее похожий, хотя бы лексически, пассаж можно найти у Аристотеля: он часто использует само выражение, τὸ εὖ ζῆν, собственно, это его термин для обозначения «хорошей жизни». См. напр. *Топика* 118a7: βέλτιον γὰρ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, но также *Политика* (1258a1, 1280b39: τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, 1326b9) и этические работы (e.g. Eth. Eud. 1214a15, Eth. Nic. 1098b21, Magna Moralia 1184b 10 et al.). Если интерпретировать эти параллели, то, конечно, не следует предполагать, что *Критон* опирается на Аристотеля. Скорее, можно думать, что и Аристотель, и автор *Критона* параллельно отражают некоторые диспутации на тему τὸ εὖ ζῆν (т.е., они опираются на один корень в академических дискуссиях, а не друг на друга).

5. 49a5–7: ἦ οὐδαμῶς τό γε ἀδικεῖν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν, ὡς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὡμολογήθη; Скорее всего, отсылка к *Горгию* (в этом соглашаются большинство исследователей): e.g. 469b8–9 Οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὂν τὸ ἀδικεῖν. Например, Э. Туролла связывает *Критона* с *Горгием* и предполагает, что *Критон* опирается на *Горгия*, следовательно, написан позже. В утверждении Сократа в *Критоне* «никогда не следует отвечать злом на зло» Туролла видит прямое заимствование из соответствующего пассажа из *Горгия* (Grg. 468e слл.) и считает, что более короткий *Критон* не мог быть написан прежде более длинного *Горгия*, в котором вся проблема излагается значительно более подробно[13]. Все это предполагает более поздний по сравнению с *Горгием* характер *Критона* и отдаляет один диалог от другого. Между прочим, еще одно дока-

[13] *Turolla E.* Platone. I Dialoghi, l'Apologia e le Epistole / Versione e interpretazione di E. Turolla. Milano 1964². P. 195.

зательство в пользу последовательности *Горгий–Критон*, а не наоборот, дал в предисловии к переводу *Критона* в издательстве Flammarion Л. Бриссон. Бриссон видит намек на *Горгия* в словах Сократа о том, что с утверждением «нельзя отвечать злом на зло» согласятся не все, напротив, это вызовет разногласия и презрение со стороны несогласных (Cri. 49c10–d5). Сократ имеет в виду Пола и Калликла, с которыми он беседовал об этих вопросах в *Горгии*, но не достиг согласия[14].

Кроме того, некоторые темы, вынесенные на обсуждение в этой части диалога, также по сути, вероятно, являются отсылками, хотя это и не выражено лексически. В качестве примера приведем тему большинства и недоверия к его мнению. Это также довольно распространенная тема, встречающаяся во многих диалогах, напр., в том же Alc. I 110d–e («А л к и в и а д. Я думаю, что обучился этому так же, как и другие. С о к р а т. Мы снова вернулись к тому, с чего начали. От кого ты этому научился? Поделись со мной. А л к и в и а д. От многих. С о к р а т. Ссылаясь на многих, ты прибегаешь не к очень-то серьезным учителям. А л к и в и а д. Почему же? Разве они не способны обучить? С о к р а т. Даже игре в шашки — и то не способны. А ведь это куда легче, чем внушить понятие о справедливости»[15]). Кроме того, вся ситуация с приведением мнения большинства в качестве аргумента почти полностью повторяет ситуацию из *Протагора* 353a sqq., только в последнем на мнение большинства ссылается Сократ: ἴσως γὰρ ἂν λεγόντων ἡμῶν ὅτι Οὐκ ὀρθῶς λέγετε, ὦ ἄνθρωποι, ἀλλὰ ψεύδεσθε, ἔροιντ᾽ ἂν ἡμᾶς… (353a2–4), а Протагор возражает ему, ставя под сомнение ценность такого мнения: Τί δέ, ὦ Σώκρατες, δεῖ ἡμᾶς σκοπεῖσθαι τὴν τῶν πολλῶν δόξαν ἀνθρώπων, οἳ ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο λέγουσιν; (353a7–8). В *Критоне* приводится сходный упрек боль-

[14] Platon. *Apologie de Socrate. Criton* / Introd. et trad. inédites de Luc Brisson. Paris, GF Flammarion, 1997². P. 185–186.

[15] Зд. и далее пер. *Алкивиада I* С.Я. Шейнман-Топштейн.

шинству: они «делают, что попало»: Cri. 44d9–10: ποιοῦσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι[16].

Все эти случаи, наряду с некоторыми другими, сконцентрированы в той части *Критона*, которая представляет собой традиционный сократический диалог. Это наиболее традиционная часть диалога, так как она маркирует его связь со школьной традицией формальным, лингвистическим и тематическим способом.

Представляется, что в этой части диалога Сократ заставляет Критона вспомнить некоторые основные инструменты ведения дискуссии и опирается на уже хорошо разработанные темы и ходы. После этого осуществляется переход к оригинальным пунктам аргументации, содержащимся в следующей части диалога, в речи Законов.

Отражение ситуации в Академии

Композиция *Критона* необычна: Х. Теслефф[17] назвал ее «climactic»[18], имея в виду отсутствие обычной кульминации в центре диалога: особенность, встречающаяся, помимо *Критона*, еще в *Парменид*е. Действительно, кульминацией диалога является последняя часть, речь Законов, которая соотносится с речью Критона в начале диалога как тезис и антитезис. В «сократической» части диалога Сократ не отвечает на аргументы Критона, цепляясь лишь к одному из них: действительные ответ и опровержение содержатся в речи Законов. На такую композицию могла повлиять тенденция составления речей *pro et contra* в школьной среде, вероятно, распространившаяся в поздний период Академии при Платоне. Г.И. Кремер отмечал важность развития этого жанра — disputatio in utramque partem, die Disputation in Rede und Gegenre-

[16] Эта фраза, между прочим, почти дословно повторяется в реплике Критона по отношению к участи детей Сократа: ὅτι ἂν τύχωσι τοῦτο πράξουσιν (45d2).

[17] *Thesleff H.* Studies in the Styles of Plato. Helsinki, 1967. См., напр., p. 160: «Notable irregularities of composition occur, apart from *Ap.*, *Mx.* and *Ep.* 7, in *Cri.* and *Prm.*».

[18] Ibid. P. 168.

de — в Академии для сохранения традиции академической диалектики[19]. Такая практика могла появиться уже при Платоне, на что указывает не только *Критон*, но и *Теэтет* (где Сократ вначале представляет тезис Протагора, а затем опровергает его), и, может быть, также *Парменид* с его положительным и отрицательным изложением теории идей и парами тезисов-антитезисов о Едином и Ином.

Речь Законов

Наконец, еще один аргумент, приближающий *Критона* к позднему периоду создания *Платоновского корпуса*, заключается в третьей части диалога, речи Законов, которой должно быть уделено особо внимание. Эта часть всегда вызывала некие трудности в интерпретации; некоторые из них были рассмотрены выше, когда речь шла о Сократе из *Апологии* и *Критона*. Напомним, одним из ключевых вопросов являлся вопрос о том, как Сократ может повиноваться этим законам и какова их природа. Стало ясным, что Законы эти не являются законами Афин (это было показано М. Монтуори[20] и, кроме того, для кого-то, кто, как Сократ, презирает мнение большинства и полагается только на мнение одного, было бы нелогично одобрять демократические законы). Кроме того, известна склонность Сократа из *Критона* к законам Спарты и Крита. С другой стороны, это реальные, действующие законы и их нельзя поставить в один ряд с рассуждениями о законодательстве в *Государстве*, где конкретные законы и четкие их различения не так важны, как собственно параллель государства и души. Наиболее адекватным фоном для законов из *Критона* представляется одноименный диалог *Законы*. Перечисленные функции законов в последней части *Критона* повторяются в *Законах*, где рассмотрены более подробно. В ряде случаев в обоих диалогах совпадает даже последовательность рассматриваемых

[19] *Krämer H.J.* Platonismus und Hellenistische Philosophie. Berlin–New York, 1971. S. 30–32.

[20] См. выше.

законов. Ниже приведены некоторые параллели с *Законами* и *Государством*:

1. Законы о браке. Это первая обязанность законодателя в Lgg. 720e10 sqq.: {ΑΘ.} Φέρε δὴ πρὸς θεῶν, τίν' ἄρα πρῶτον νόμον θεῖτ' ἂν ὁ νομοθέτης; ἆρ' οὐ κατὰ φύσιν τὴν περὶ γενέσεως ἀρχὴν πρώτην πόλεων πέρι κατακοσμήσει ταῖς τάξεσιν;… Γαμικοὶ δὴ νόμοι πρῶτοι κινδυνεύουσιν τιθέμενοι καλῶς ἂν τίθεσθαι πρὸς ὀρθότητα πάσῃ πόλει. Специально законодательству в области брака посвящена в *Законах* часть 772d5–776b4. Добавление к правилам деторождения: Lgg. 783d8–785b2. В *Государстве* законодательный порядок инвертирован: в начале и основе всего стоит правильное воспитание (см. ниже), при его наличии браки и деторождение будут происходить сами собой: εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες… πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται… τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας (Resp. 423e4–7). Подобная установка вообще характерна для *Государства*: см. ниже, прим. к 50e4. Собственно правила брака и деторождения для стражей изложены в V книге *Государства* (458–462): их умозрительный характер очевиден, ясно, что не они привели к рождению Сократа из *Критона*. С другой стороны, некоторые исследователи отмечают, что это не были и афинские законы в области брака, которые во времена Платона были довольно расплывчаты и свободны (см. Montuori 62–63).

2. Законы о воспитании детей. Ср. специальные правила, связанные с мусическим и гимнастическим воспитанием в *Законах*: Lgg. 764c5 sqq: Μουσικῆς δὲ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ γυμναστικῆς ἄρχοντας καθίστασθαι πρέπον ἂν εἴη… и, специально, Lgg. 795d6–804b4 (Τὰ δὲ μαθήματά που διττά, ὥς γ' εἰπεῖν, χρήσασθαι συμβαίνοι ἄν, τὰ μὲν ὅσα περὶ τὸ σῶμα γυμναστικῆς, τὰ δ' εὐψυχίας χάριν μουσικῆς и далее). В *Государстве*, естественно, эти виды воспитания также входят в систему как самые древние и проверенные (376e2–4), так что разли-

чие между *Государством* и *Законами* заключается не в их наличии, а в способе подачи и рассмотрения материала. В *Государстве* они — повод для обширного теоретического рассуждения о поэзии (377 sqq.) и о здоровье и болезнях (405 sqq.) почти в отсутствие каких-либо конкретных предписаний — в отличие от *Законов*. См. тж. Resp. 424b–425a, без специально разработанных правил, только самые общие принципы (мусическое и гимнастическое искусства не должны претерпевать изменений).

3. Законы о войне. Законы о поведении на войне, о военнообязанных и дезертирстве подробно обсуждаются в Lgg. 942a5–945b2. В *Государстве* об этом — одна фраза, вновь без каких-либо подробностей: Αὐτῶν μέν, εἶπον, τὸν λιπόντα τάξιν ἢ ὅπλα ἀποβαλόντα ἤ τι τῶν τοιούτων ποιήσαντα διὰ κάκην ἆρα οὐ δημιουργόν τινα δεῖ καθιστάναι ἢ γεωργόν; (486a5–7)

4. Законы о преступниках. Изгнание и смерть — в *Законах* меры наказания для самых страшных преступников: Lgg. 735e1–5. Впрочем, в самых страшных случаях, в случаях нечестивых и губительных для города поступков (ἀνόσια ἔργα καὶ πολιτοφθόρα Lgg. 854c7), когда гражданин совершил величайшую несправедливость против богов, родителей или города (περὶ θεοὺς ἢ περὶ γονέας ἢ περὶ πόλιν ἠδικηκὼς τῶν μεγάλων τινα καὶ ἀπορρήτων ἀδικιῶν), его следует счесть неизлечимым и предать смерти, кроме прочего, на том основании, что он совершил подобное, с детства получив правильное образование и воспитание (ὡς ἀνίατον ἤδη τοῦτον ὄντα ὁ δικαστὴς διανοείσθω, λογιζόμενος οἵας παιδείας τε καὶ τροφῆς ἐκ παιδὸς τυγχάνων οὐκ ἀπέσχετο τῶν μεγίστων κακῶν) (Lgg. 854e1–7). В *Критоне* точно так же постоянно подчеркивается благо, данное Сократу законами, обеспечившими ему воспитание и образование (50d, 51c8–9, 51e5–6), и величайшее нечестие (οὐχ ὅσιον) оскорбления родителей и города (51c2–3).

5. Концепция ‘раба Законов’: 50e4: ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος. Это — самый характерный момент в *Критоне*, сближающий его с *Законами*. Цитата иллюстрирует необходимость и главенствующую роль повиновения в *Законах*: Lgg. 762e1–5: δεῖ δὴ πάντ’ ἄνδρα διανοεῖσθαι περὶ ἁπάντων ἀνθρώπων ὡς ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ’ ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου, καὶ καλλωπίζεσθαι χρὴ τῷ καλῶς δουλεῦσαι μᾶλλον ἢ τῷ καλῶς ἄρξαι, πρῶτον μὲν τοῖς νόμοις, ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν и определение правителей как «рабов закона»: Lgg. 715c6–d6: τοὺς δ’ ἄρχοντας… ὑπηρέτας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα… οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου. В *Государстве* ничего подобного мы не находим: выше всего стоят моральные ценности человека, человек — выше закона и не нуждается в нем при надлежащем воспитании: Ἀλλ’ οὐκ ἄξιον, ἔφη, ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν· τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅσα δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥᾳδίως που εὑρήσουσιν (Resp. 425d7–e2). Характерен контекст этой фразы: ее произносит Адимант, как только Сократ начинает задумываться о необходимости детальной проработки законов в той или иной области; далее оба приходят к заключению, что необходимо дать только самые общие законы, разработка множества частностей смешна (425e5 sqq.). Ясно, что ко времени *Законов* установка совершенно изменилась.

Как ни странно, эти довольно очевидные параллели не принимаются во внимание издателями[21] или, если принимаются, часто никак не интерпретируются[22]. Вместе с тем, если собрать все эти факты вместе и добавить к ним некоторые другие, позиция *Критона* в *Корпусе*, а также вопрос о его аутентичности, могли бы

[21] Напр., в сравнительно недавнем французском издании *Критона*, подготовленном Л. Бриссоном (Flammarion, 1997), ничего не сказано о параллелях с Законами.

[22] Напр., в довольно недавнем издании *Критона*, подготовленном К. Эмлин-Джонсом (Ch. Emlyn-Jones. London, 1999): составитель обращает внимание на параллель относительно раба законов, но никак ее не комментирует.

измениться или, по крайней мере, нуждались бы в более подробной интерпретации.

В заключение хотелось бы наметить некоторые перспективы исследования места *Критона* в *Корпусе* и цели его написания. Представляется не только возможным, но и необходимым проанализировать *Критона* в контексте подобных ему диалогов, то есть, предположительно поздних и неаутентичных (таких, например, как *Алкивиад I*, *Минос*). Такой анализ может указать на группу диалогов, писавшихся примерно в одно время и, может быть, с одной целью. Подобное возможно сделать в отношении диалогов времени написания *Государства*: выделяется группа небольших диалогов, создававшихся «на фоне» *Государства*, разрабатывавшая сходную тематику (диалоги *Хармид*, *Лахет*, *Евтидем*). Также представляется целесообразным учесть Аристотеля в качестве необходимого фона для *Критона* и близких ему диалогов: поздний период Академии при Платоне — время несомненного влияния Аристотеля на академическую жизнь. Анализ текстов, предположительно принадлежащих к одному времени (*Законы* — поздние неаутентичные диалоги — тексты Аристотеля), может дать представление о позиции *Критона* в *Корпусе* и о поздних текстах *Корпуса* в целом, однако, это предмет отдельного исследования, выходящего за рамки данной статьи.

Приложение: композиция Критона

‘Литературное’ вступление. 43a–44b4

1. Речь Критона: аргументы *pro*: ‘Сократ должен бежать’. 44b5–46a8
2. Традиционный ‘сократический’ диалог. 46a8–50a5
3. Речь Законов: аргументы *contra*: ‘Сократ не должен бежать’. 50a6–54d1

Заключение. 54d2–e2

Алексей Романов

Возвращение в пещеру: о методе «более долгого пути» в *Государстве* VI–VII

В VII книге *Государства* Платон для иллюстрации диалектического метода предлагает аллегорию Пещеры (514a1–517a6). Эта аллегория изображает нашу познавательную природу относительно просвещенности и непросвещенности (ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας). Пребывание среди теней внутри пещеры и последующий подъем к свету солнца означают соответственно переход от невежества, удовлетворяющегося только подобиями вещей, к знанию, способности видеть как сами вещи, так и то, что позволяет им быть видимыми, а человеку знающим — свет Солнца. Однако неожиданно Пещера оказывается не только аналогией нашего познания, но и принципов построения государства. В этом случае поднявшийся к свету Солнца должен снова сойти во тьму Пещеры, дабы взять на себя устроение мира теней согласно виденному им снаружи. В таком случае что будет означать такое возвращение соответственно первому смыслу аналогии, то есть способностям познания? Возврат к собственным теням, возврат к собственному невежеству? И разве тогда выход из пещеры не был выходом к знанию? Для че-

го же тогда возвращаться? Не меньшее недоумение вызывает и устройство самой Пещеры — в ней, что называется, нет «выхода», то есть непонятно, каким образом внутренняя часть связана с наружной, другими словами, мы не можем тут говорить о прогрессии и непрерывности подъема наверх.

Подобные и связанные с ними трудности в интерпретации *Государства* восходят к кардинальному вопросу о бытии и познании в диалогах так называемого «среднего периода», точнее — к формулировке каузальных отношений сущности и существования, или вещи и ее бытия. В случае с *Государством* мы видим два основных понимания каузальных отношений, в первый раз заявленных в *Федоне*, а именно связанного с правилами выдвижения и проверки идей-гипотез и с признанием общего для вещей и для нашей способности рассуждать действия запредельного им блага[1].

Прежде чем приступить к отмеченному парадоксу из *Государства*, мы ненадолго обратимся к предшествующим диалогам так называемого «сократического» и «среднего периода», чтобы увидеть поле проблематики, в котором происходит обращение Платона к методологии для решения вопроса о бытии, причине и познании вещей.

Для цели нашего исследования нас будет интересовать каузальная проблематика в трех диалогах — в *Горгии*, *Меноне* и *Федоне*[2]. Именно новый поворот в решении тех же вопросов методологии мы и находим в *Государстве*, в частности в трех важных для нас аналогиях — Солнца, Линии и Пещеры.

Итак, как возникает каузальная проблематика в этих диалогах и какое методологическое решение предлагает Платон?

---

[1] См. об этом подробнее в нашей статье Романов 2009: 367–393.

[2] Если относительно хронологической последовательности *Менона* и *Федона* разногласий нет (в последнем мы находим ссылку на метод анамнезиса из *Менона*), то создание *Менона* Domenic Scott относит ранее *Горгия*. См. Scott 2006: Ch. 15, особ. P. 200–201. Однако в интересующей нас логике, как мы увидим ниже, есть основание считать *Горгий* все-таки предшествующим *Менону*.

Три диалога

Горгий интересен неожиданной для «ранних» диалогов казуальной стратегией, возникающей как прямое продолжение элентической проблематики, начатой (по традиционной хронологии) еще в *Апологии*[3]. Принципиальная невозможность дать ответ на вопрос о «чтойности» в области этики (справедливость, мужество, добродетель и т.д.) по аналогии с обычными *технай* — науками и ремеслами (*технэ* врача, учителя гимнастики, судостроителя) именно в этом диалоге оказывается основанием для формулировки методологических принципов для *технэ* в области политики и воспитания[4]. Почему именно в вопросах этики, политики и воспитания невозможна аналогия с обучением и практикой в обычных занятиях, мы здесь специально разбирать не будем[5]. Перейдем сразу к важным для нас фрагментам.

Исходя из общего для любой *технэ* правила руководствоваться в своих действиях природой (φύσις) своего предмета с пониманием причины (αἰτίας) каждого из своих действий (*Gorg.* 465a), аналогия обычных *технай* с риторикой, имеющей дело с поступками и стремлениями людей, приводит к так называемому Парадоксу Сократа (466c–468e): люди поступают не так, как они хотят, а как считают нужным[6]. Тем самым за нашими действиями и

[3] Об особенностях *Горгия* в связи с проблематикой ранних диалогов см., напр., Benson 1995: 100–112.

[4] Yosef Liebersohn вообще считает, что вопрос о «что» по отношению к риторике в первой беседе Сократа с Горгием есть результат неверного прочтения («анахроничного», по выражению Liebersohn) вводной темы, отчего искажается понимание и всего диалога. См. Liebersohn 2011: 3–4. Что элентика этого диалога сосредотачивается прежде всего на методологических вопросах риторики и философии как *технэ*, соответствует и предложенной нами логике. Ср. вопрос о *технэ* в *Ion* 537c–538a, *Charm.* 171a.

[5] О принципиальном отличии философии от других *технай*, обнаруживающемся в элентической процедуре, см. Roochnik 1996.

[6] Расхождение между нашими представлениями о желаемом и нашими поступками есть ведущая тема элентических бесед Сократа «ранних» диалогов. О Парадоксе Сократа и его наиболее важных формулировках см., напр. Kahn 1998: Index 414; Vlastos 1995.

стремлениями признается самостоятельная, или природная, сила, никак не зависящая от наших представлений о том, чего же мы действительно хотим[7]. Отсюда Сократом делается вывод кардинальной важности, что коль скоро все существует по природе, а природа не может не быть благом и пользой вещи, то же верно и для наших стремлений и поступков. Однако не зная и не подозревая о самостоятельной и природной устремленности наших желаний или души, мы тем самым не можем и знать, что же для нас является этим благом. И поскольку стремление есть всегда стремление к недостающему, какова же и цель любой *технэ*, в случае с душой это недостающее окажется в то же время благим и полезным для души.[8] При этом если подходить к нашим поступкам (в политике, воспитании и проч.) по аналогии с обычными *технай*, как это делают «учителя добродетели» и жизненного успеха софисты, это приводит к противоположным результатам — что бы мы ни предполагали и на что бы ни рассчитывали, будучи всегда ведомыми своими желаниями, природы, блага и пользы которых не видим и не исследуем, мы способны руководствоваться только собственной выгодой, выражающейся в стремлении к удовольствиям. Что стремление к удовольствиям является стремлением ложным, то есть никогда не приводящим к желаемому, Платон подробно разбирает в беседе с Горгием, Полом и Калликлом, никак не способными это свое желаемое определить ни как благо, ни как пользу и противоречащими самим себе в кардинальных вопросах того, в чем они считаются экспертами.

[7] Ср. «what we really want» [Kahn 1998: 131–132], «we all have a deep and fully rational if unconscious desire, kind of true will» [ibid.: 139], «deep, partial unconscious desire» [ibid.: 146], «fundamental desire» [ibid.: 147], «deep, half-conscious desire for what is good» [ibid.: 231], см. также [ibid.: 139, n. 14; 140]. Ср. у Michael Principe о желаниях первого порядка и второго, которые собственно и есть «действительные» (real desires) или «истинные» желания (true desires) [Principe 1982: 129–31], «basic desire» [Roochnik 1996: 242].

[8] 468bc, 499e. Ср. D. Stauffer о *pro-judice* стремлении души, «that everyone holds» [Stauffer 2002: 629–32].

То есть Парадокс Сократа, будучи следствием *технэ*-апории, прямо обращается к каузальной проблематике. Так, в 501a Сократ определяет каузальные принципы *технэ*, состоящие в соответствии природы желаемого и причины собственных действий относительно этого желаемого, что выражается в требовании «дать отчет-логос о каждом своем шаге». В 503de Сократ говорит о соответствии действий и суждений природе или образцу вещи, дабы сделать эту вещь пригодной (504a). В продолжающейся полемике с Калликлом о природе и *технэ* желаний (506de) уточняется, что сама природа, причина или благо каждой вещи (собственно возникновение вещи) и определяет требуемое к ней отношение, будь то какая-нибудь вещь, тело, душа и любое живое существо. Это важнейшее уточнение уже натурфилософского свойства, ибо речь идет о благе вещи как о причине ее возникновения, о ее сущности или природе с одной стороны, и о мастере, согласовывающем свои действия с природой или благом нужной ему вещи, с другой.

Однако если что-либо возникает только по правилам некоей *технэ*, то есть соответствующих действий человека, то о каких правилах идет речь, если это душа или живое существо? Тем самым вопрос о причине как о природе или благе чего бы то ни было не только приобретает натурфилософский характер, но натурфилософия сама становится подчиненной той же этической парадигме, что и действия человека. Все происходящее совершается по причине блага или согласно благу уже в масштабе всего мироздания-космоса, равно как у людей, так и у богов (ср. 500a и 507d6–508a4).

Суммируя сказанное, отметим, что в *Горгии* вопрос о «чтойности» предполагаемой этико-политической *технэ* превращается в вопрос о принципиально ином устроении этой *технэ*, результатом чего и возникает обращение Платона к особой формулировке каузальной проблематики, включающей натурфилософское измерение. Эта методологическая формулировка строится на основе *технэ*-апории, то есть ее необходимым элементом

по-прежнему остается этическая эленктика, однако проблематизирующая каузальные отношения своих составляющих — природу желания и действий согласно представлениям-суждениям (логосу) об этом желаемом, что выражается в требовании их каузального соответствия.

В *Меноне* «что» как причина вещи (добродетели) названа идеей, благодаря которой вещь становится таковой (*Men.* 72c). Однако та же *технэ*-апория о невозможности определить «что», когда речь идет о наших стремлениях и поступках, после того как проходит сокращенную стадию знакомого нам по *Горгию* Парадокса Сократа[9], получает свое продолжение. Для развертывания этой апории в данном диалоге Платон сначала дает формулировку так называемого Парадокса Менона[10], а затем прибегает к метафоре анамнезиса души. Этот анамнезис в интересующей нас каузальной проблематике мы видим как производное от Парадокса Сократа об изначальном стремлении души к благу как к своей причине, сравнимой с причиной как благом и для всего остального космоса и каждой вещи в нем. Именно такое каузальное сродство и дает возможным «вспомнить» посредством обнаруживаемого в Парадоксе Менона устремления души (81de, 86bc) изначально содержащееся в ней знание искомого «что» на основании соприродности (συγγένεια) души всему существующему (81cd)[11]. Тем самым в каузальной проблематике уточняется натурфило-

[9] То есть о природном стремлении нашей души к благу как к пользе (*Gorg.* 77b–78b, 87e–89a). Заметим, что Domenic Scott отчего-то такой связи не видит, при этом сопоставляя природное стремление души к благу со стремлением к «интенциональным объектам» (intended objects) в качестве комментария именно на один из сюжетов Парадокса Сократа (*Gorg.* 474e–475a, 477a), дабы сравнить наши намерения до и после их осуществления. См. Scott 2006: Ch. 4, особ. P. 48, n. 5; P. 48–9.

[10] Как можно найти то, чего ты не знаешь, а если случайно и найдешь, то как узнать, то ли это, что ты искал (80d–81a). О различных следствиях из этого парадокса см., напр. Scott 2006: Ch. 7.

[11] Domenic Scott относит происхождение анамнезиса и соприродности души всему существующему к пифагорейской традиции: см. Scott 2006: 97, n. 6. Конечно же, это внешнее объяснение, никак не подготовленное ходом самого

софская перспектива, что мы тоже видели в *Горгии* — сущность наших желаний и природа всего существующего каким-то образом друг другу соответствуют (соприродны), имеют что-то общее.

Как происходит такое «воспоминание»? Поскольку сам анамнезис есть результат каузальной проблематики, полученной элентктически, суждение или логос о причинах (αἰτίας λογισμῷ) является в этом «воспоминании» ведущим. В этом же диалоге Платон впервые различает две направленности нашей души и соответственно два способа суждения о цели наших намерений — это мнение (δόξα) и знание (ἐπιστήμη), и различение это каузальное. На примере удвоения квадрата Платон показывает, как из аналогичного элентктическому оцепенения, вызванного незнанием свойств квадрата[12], можно прийти к правильному решению и найти причину нужного нам удвоения, для чего мнения должно превратить в знания (85cd). Эти мнения Сократ называет истинными мнениями (ἀληθεῖς δόξαι), их-то и нужно связать суждением-логосом о причинах (98a, ср. 85c, 86a).

Однако новый методологический ход[13] в этом диалоге (86d–87c) Сократ делает не в поисках «что» добродетели, но в том, как сделаться таковым, то есть переносит вопрос в область действия причины как пользы для стремления души и ее применения или, что то же, ставит задачей найти *технэ*, или знание, способное сделать добродетельным (87c–89a).

Итак, элентктически обнаруженное природное, или сущностное, стремление души требует совершенно особой *технэ*, состоя-

---

диалога. Если *Горгий* считать предшествующим *Менону*, появление анамнезиса отнюдь не выглядит столь неожиданным.

[12] Мы здесь не обсуждаем строгость и правомерность такой аналогии — например, свойства квадрата явно не относятся к вопросам этики, без исследования которых элехус невозможен. См. подробнее Scott 2006: Ch. 8.

[13] Здесь мы встречаем первое обращение Платона к методу предположений или гипотез. В дальнейшем вариации этого методологического хода мы обнаружим в «учении об идеях» *Федона* и в методе так называемого «короткого пути» *Государства*. О преемственности метода предпосылок и об изменении отношения к нему в *Федоне* и *Государстве* см., напр. Benson 2008: 87–95.

щей в «пробуждении» истинных мнений вопросами о причине, определяющей пользу или благо наших намерений и поступков. Такое «пробуждение» в свою очередь есть следствие соприродности или каузальной связи всех «участников» эленктической *технэ*-апории — суждения-логоса с нашими стремлениями в достижении чего-либо. Таково требование для новой *технэ*, или метода, целью которого является все то же следование природному, или сущностному, соответствию (соприродности) наших поступков и намерений.

Несколько слов о *Федоне*. С «технической» стороны *Федон* представляет собой защиту философии как *технэ* (*Phaed*. 63e–69e) и применение этой *технэ* в исследовании природы, или причины, души[14]. В этом диалоге мы видим уже прямое методологическое противопоставление двух каузальных формулировок — «что» вещи с одной стороны и блага, или должного вещи, с другой.

Наиболее отчетливо *«что»*-апория в *Федоне* дана в так называемом аргументе от анамнезиса, прямо продолжающим анамнезис *Менона* (*Phaed.* 72e–78b), после чего уже в каузальной формулировке она становится основанием для метода гипотез-идей (100a ff.).

Формулировку *технэ*-апории, и на первый взгляд неожиданную, мы видим в так называемой «истории Сократа», в его вымышленной натурфилософской автобиографии. Однако такой переход отчасти подготовлен методологическим экскурсом Сократа о мисологии (89e–90d), в котором мы узнаем полемику с софистами из *Горгия* о каузальных условиях *технэ*[15]. В этом слу-

[14] То есть тема диалога вовсе не доказательство бессмертия души, или дуализма души и тела, а именно философия как особая *технэ*. См. напр., Cobb 1977: 173. Этой точки зрения придерживается Gadamer 1980, Ahrensdorf 1995 и др.

[15] Софисты и фюсиологи равно не видят требования *технэ*-апории о каузальном соответствии, или соприродности наших рассуждений и действий, с предметом этих действий и рассуждений. Об обращении к натурфилософии в ключе проблематизации природы логоса см. Ahrensdorf 1995: 167, Burger 1985: 139, 141, 252, n. 2. Гадамер и Бюргер в натурфилософском повороте видят полеми-

чае загадка «натурфилософской биографии» Сократа делается понятнее — в «натурфилософские» интересы Сократа попадают не только объекты фюсиологии (96ad), но математики (96e–97b, de, 98a, ср. 99bc) и этики (98c–99b, ср. 97d), а рассказ об Анаксагоре и надежда выйти из эленктического ослепления (96c5, ср. 99b5, e3) возвращает нас к известному следствию Парадокса Сократа[16]. Словом, Анаксагор тут ни при чем, а перед нами продолжение все той же каузальной эленктической формулировки о благе (или пользе) вещи как ее причине и об эленктическом требовании соответствия всех вещей согласно их лучшему и должному (97c8–d5).

Однако сам Сократ свои попытки отыскать это лучшее называет неудачными и переходит к временной замене на другой вид причины (100b) уже другого метода, или, как он его называет, «второго плавания» (δεύτερος πλοῦς) (99cd, ср. 97b). Сократ объясняет это тем, что вследствие внезапной слепоты (96c5–6, 99d, ср. 99b) он был вынужден отказаться от поиска причины вещи как ее лучшего и должного и перейти к действию уже другой причины, образ которой он находит в логосах-суждениях (100a1–3). После чего он обращается к методу выдвижения гипотез как предполагаемых образов искомого «что» вещей. Это неожиданное возвращение к «*что*»-апории в ее каузальной формулировке, оказавшееся для Сократа «вторым плаванием», и представляет собой так называемое «учение об идеях» или метод выдвижения и проверки гипотез о «что» вещи как ее причине, и этот метод оказывается тоже неудачным (107b).

Но что все-таки позволяет Сократу перейти от «первого плавания» первой каузальности ко «второму плаванию» второй каузальности? В чем смысл этой замены, и отчего такая замена оказалась возможной? И откуда Сократ знает о своем ослеплении, в

ку Сократа с новыми пифагорейцами, физиками и математиками в лице его собеседников Симмия и Кебета. См. Gadamer 1980: 30–32; Burger 1985: 132.

[16] Об этом ясно говорит интерпретация Сократом Анаксагорова Нуса, не имеющая и не могущая иметь никакого отношения к Анаксагору (97cd). См. также пародию на Анаксагора в 98a.

то время как все прочие и теперь остаются при тех же мнениях, каких и сам он держался ранее?

В каузальной проблематике «первого плавания» Платон делает принципиально важное уточнение — эленктическая слепота Сократа, будучи узнанной как действие блага (ἀγαθὸς καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν) (99c6), вместе с тем дает видеть различение этой причины и того, без чего она не могла бы быть причиной (99b2–4, ср. 99a5–b2). Такое различение оказывается возможным в суждении-логосе о причинах, только потому способном обнаруживать противоречия в наших мнениях (ослеплять), что само рассуждение-логос подчиняется той же причине, что и сам предмет рассуждения, которому этот логос поэтому оказывается сопроден[17].

Соприродность рассуждений-логосов и их предмета в свою очередь узнается и поддерживается природным стремлением души, обнаруживаемым в *технэ*-апории, как это мы и видим в пародии на Анаксагора (98c–99a), возвращающей нас к проблематике *Горгия*. Только в этом случае мы способны отличить причину (стремление Сократа к лучшему) от ее проявления или действия (тюрьма, последняя беседа и цикута). Речь-логос Сократа о причине своего стремления и решения поэтому сама есть свидетельство о действии блага (ср. 98d6–e5).

Однако проводя такое каузальное различение в своем «первом плавании», Сократ отчего-то бросает его[18] и переходит к другому виду причины, где речь-логос объявляется соотносимой уже не с благом вещи[19], а с предполагаемым «что» вещи, и может теперь испытываться на причастность к этому «что» в новом

[17] Комментируя фрагмент 100a1–3, Ронна Бюргер называет отношения рассуждений и действий (deeds, erga) комплементарными [Burger 1985: 146].

[18] Некоторые исследователи объясняют такой неожиданный переход именно «технической» тематикой диалога, о которой мы упоминали в начале нашего комментария — полемикой с софистами-пифагорейцами. См. напр., Gadamer 1980: 34–35.

[19] Мы снова встретимся с «первым плаванием» только в диалоге *Тимей*, полностью посвященном этому виду каузальности.

методе выдвижения гипотез, причем на том же разнообразии примеров, как и в «первом плавании»: от натурфилософии до математики и этики. Так возникает формулировка образа (εἰκών) как суждения о сущности вещи, к которому и обращается Сократ, спасаясь от мисологии или ослепления (99e3, ср. 99b5, 96c5), вызванного методом софистов-фюзиологов[20], чтобы ἐν τοῖς λόγοις σκοπεῖν τὰ ὄντα (100a1–2)[21].

Итак, если во «втором плавании» «что» вещи может считаться причиной вещи только предположительно, то благо или должное этой же вещи в «первом плавании» является причиной уже безусловно. В таких каузальных формулировках мы оказываемся с двумя видами причины и двумя видами причастности — благу-должному с одной стороны и «что»-идее с другой, причем обе каузальности являются следствием исходной *технэ*-апории. Продолжение этой интриги мы и находим в *Государстве*, к которому теперь и обратимся.

Государство

В *Государстве* мы видим порядок применения методов обратный тому, что было в *Федоне*. Если в *Федоне* Сократ переходил от неудачного, но основного «первого плавания» к его замене в методе предпосылок так называемого «учения об идеях», то в *Государстве* у нас переход от недостаточно точного временного метода к методу более точному и основному. Первый метод, который Платон считает недостаточным для достижения полной точности (*Rep.* 435c9–d5), мы будем называть «коротким путем» по той причине, что метод более точный сам Платон определяет как «путь более долгий»[22]. Соответственно второй метод этого

[20] О связи мисологии из 89b–90c и слепоты перед «вторым плаванием» говорит и Ронна Бюргер [Burger 1985: 146–147].

[21] В *Тимее* Платон действие двух причин (*Tim.*46cd, e48a, e69a) тоже назовет образом (92c4–9). См. также *Leg.* 897c ff.

[22] *Rep.* 435d3 (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς), 504b2 (ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος), c9 (μακροτέραν… περιτέον τῷ τοιούτῳ).

диалога мы будем называть «долгим путем». Кроме этих двух мы встречаем и знакомый по *Федону* метод предпосылок вместе с идеями-сущностями, и здесь его роль отличается от того, что мы видели раньше. Рассмотрим все по порядку.

Первая книга этого большого диалога настолько похожа на ранние сократические беседы, что некоторые ведущие исследователи так и считают ее относящейся к тому периоду[23], а сам диалог создававшимся с большим перерывом. В беседе о справедливости после ряда неудачных и беспорядочных попыток исследовать, что же это такое, Сократ признается, что он не знает, что это такое — справедливость. Однако в последующих книгах против ожидания Сократ вовсе не собирается заниматься поисками этой «чтойности». К справедливости он подходит со стороны прагматической, и с помощью разнообразных аналогий вместе с собеседниками доискивается, как можно стать справедливым, поскольку справедливость это то, что делает таковым человека в его поступках. Как видим, вопрос о причинности сформулирован знакомым для нас еще по *Менону* образом — справедливость делает справедливым и человека, и государство. Поэтому из всего разнообразия аналогий, чтобы найти, каким же это образом справедливость делает нечто справедливым (полезным, пригодным и проч.), основная аналогия в этом диалоге — это человек и государство.

Таким образом, проблематика бытия вещи как причины вещи должна решаться через узнавание о предназначении этой вещи и умение ею пользоваться (428cd, 442c, 443b1–5)[24]. Справедливостью по такой аналогии будет то, что позволяет должным образом управлять государством, а человеку «из многого становиться единым», то есть в своих поступках и намерениях руковод-

[23] Robinson 1970: 7; см. об этом Annas 1981: 16–7; Santas 2006: 137.

[24] Santas 2006: 132 ff. называет метод аналогий II–V книг функциональным методом (the functional method), поскольку Сократ поиск «чтойности» справедливости связывает с поиском полезности и пригодности как причины существования любой вещи (352e ff.).

ствоваться стремлением к пользе, общей для души и государства (443c9–444a2).

Поскольку же справедливым отдельный человек бывает таким же образом, как и государство (441d), а причастность государства справедливости выражается в должном управлении этим государством, остается только это должное найти. На это способен стремящийся к истине философ (474e4).

Однако вопрос о достижении справедливости приводит к необходимости знания истины вещей, на которое тоже способен именно философ. Такой сюжет в аналогиях возникает только к концу V-ой книги. Рассуждения о стремлении философа к истине поддерживаются аналогией со стремлением эротическим[25], из чего Сократом делается довольно неуклюжий вывод, что коль скоро стремление к чему бы то ни было есть стремление ко всему из этого рода вещей, то и философ стремится ко всем знаниям вообще. И в 475e4–476b8 оказывается, что стремление к истине есть то же, что и стремление к красоте самой по себе, которую тоже любит усматривать философ. Так в *Государстве* к концу 5-ой книги появляются идеи и их соименное множество одновременно с разделением двух разнонаправленных способностей познания — знания и мнения[26] с их субъектами — соответственно самотождественной идеей и соименного ей множества. Причем утверждается, что мнимое и познаваемое никогда не будут одним и тем же. Аргументация (так называемый аргумент от оппозиции, АО), с помощью которой ведется такое разделение, нам вполне известна из прежних примеров эленктики.

Отметим только два момента. Поскольку идея красоты самой по себе противопоставляется зримому, слышимому и прочему производному (476b4–8) от этой идеи, то скрыто подразумевается, что это противоречивое соименное множество идеи есть чувственно-телесное, а чувственно-телесное есть объект мнений,

[25] *Rep.* 474c–475c. При этом Сократ ссылается на прежние беседы о стремлении эроса, бывшие темой *Пира*.

[26] Никаких «истинных мнений», как в *Меноне*, в такой логике быть не может.

а то, что является объектом мнений, не обладает бытием (τὸ ὄν), но тем не менее бытию каким-то образом причастно (μετέχοντα) (476d1–2) и ему подобно (ὅμοιον) (476c2–d3)[27]. Однако про саму идею прекрасного (как пример любой идеи) сказано, что она «некая» (ἰδέα τινὰ), отчего ни статус множества, ни его отношение к своей идее определенности тоже не получают.

В то же время в 479d3–5 говорится, что мнения о множестве являются общепринятыми рассуждениями большинства — соответственно, они могут иметь своим предметом все что угодно, и «чувственно-телесное производное» тут как будто ни при чем. Об этом свидетельствует перечисление в 478e7–479b7 примеров противоречий как следствий подобных наших рассуждений.

Если «короткий путь» — это путь аналогий, уподоблений (434d–435a), почему заранее и предупреждается о его недостаточности, то трудно не заметить здесь параллель с «вторым плаванием» *Федона*, временной и несовершенной заменой каузальной проблематики «первого плавания». Таким же путем аналогий[28] возникает и «учение об идеях», не предпосланное никаким методом гипотез, а каузальные отношения бытия к «чувственному» остаются совершенно неопределенными. Это говорит о том, что Платон, похоже, и не собирался возвращаться к методу предпосылок по крайней мере в прежнем виде. Более того, как мы увидим позже, неожиданно после аргумента от оппозиции Платон в начале VI книги переходит к рассуждениям на основе первой причинности, никак не предупреждая об этом собеседников. Прежде всего такое понимание каузальности кардинально меняет представление об образе или подобии, которые и надлежит философу постоянно воспроизводить (ἀεὶ ἀναφέροντές) как высшую истину (ἀληθέστατον) (484cd), чтобы ей подражать и как можно лучше ей уподобляться (ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι) (500c ff.).

[27] Его место Сократ определяет как среднее между небытием и бытием (478d).

[28] Это аналогия объектов эроса-влечения и соименных: «многое — единая (некая) идея».

В самом деле, переход к «долгому пути» (504ae) появляется как раз при необходимости от тождественных идей, принятых в аналогии, обратиться к бытию вещей, для чего нужно проверить, в самом ли деле эти тождественные сущности таковы, из чего тоже можно заключить, что до сих пор об идеях шла речь только как о допущениях. И тут Платон излагает другое понимание причинности, которое тоже нам знакомо из «первого плавания» в *Федоне*.

Представляют ли эти идеи бытие, выясняется из их полезности (505a2–b3), а полезность есть то, что ведет к благу, поскольку от блага возникает, будучи к нему причастна.

Сократ делает такое различение: если относительно идей красоты и справедливости[29] большинство бы удовлетворилось в своих действиях тем, что им кажется (505d5–8), для стремления души к благу этого недостаточно (d8–9). Почему? Потому что душа обладает мантической природой[30], однако находится в помрачении[31] (506a1) относительно достижения этого блага и потому не в силах найти для себя пользу в чем-либо (e2–4). Как мы помним, вопрос о пользе — это вопрос о *технэ*, эленктически и каузально проблематизирующий сущность или природу желания: ведь и весь диалог *Государство* посвящен выяснению, может ли справедливый человек быть счастливым.

Пока оставим этот фрагмент без комментария, отметим здесь только две важные для нас черты: первую, что здесь Сократ противопоставляет непроверяемые основы суждений-поступков не тождественным идеям, а пользе и благу, и вторую — в такой каузальной логике стремление души направлено не к бытию, но к самому благу, причине этого бытия. То есть скрытым образом

[29] У Платона в этом месте не сказано, что говорится именно об идеях. Но поскольку речь идет о проверке сущностей, доказательство бытия которых не было точным (504b8), такое наше добавление методологически оправдано.

[30] ἀπομαντευομένη τι εἶναι (505d11–e2).

[31] Ср. 505e1 (ἀποροῦσα). Речь идет об известной нам *технэ*-апории, коренящейся в эленктическом обнаружении принципиального расхождения наших намерений и поступков.

это благо и польза (соответственно справедливость и проч.) уже присутствуют в душе-мантисе (ср. 501d4–5), помраченной невозможностью дать себе в этом отчет, а отчет-логос нужен душе, чтобы «прикоснуться» к началу (490ab, 511bc), или различить «идею блага» (505a2, 508e3, 517b7–c5, 534c1)[32].

Далее Сократ переходит к тому, на чем остановился в *Федоне*, а именно: как найти это всеустрояющее действие Ума (блага). При этом Сократ сразу отказывается исследовать само благо и предлагает обратиться к рождающемуся от него подобию (506d6–e7, 507a1–5), то есть к бытию.

Более долгий путь

Перед началом «более долгого пути» мы наконец встречаемся с методом предпосылок, и вот каким образом. Сократ предупреждает, что исследование по предлагаемому им методу состоится только при условии принятия следующих трех положений: мы говорим, что есть множество красивого, благого и проч., которые мы различаем в определении (διορίζομεν τῷ λόγῳ) (507b2–3); что по отношению ко всем множествам существует их тождественное (αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων), и каждую вещь мы обозначаем этой единой идеей (b5–7); и что множество зримо, а идеи мыслимы (νοεῖσθαι) (b9–10).

Несколько предварительных замечаний, прежде чем перейдем к «долгому пути».

Метод аналогий, или «короткий путь», одним из результатов которого и оказалось учение об идеях с их множествами, исследовал действие справедливости как полезного и наилучшего для государства, человека и проч. Действовать наилучшим для себя образом означает действовать согласно благу, без которого никакой порядок ни в чем невозможен[33]. Но когда необходимость

[32] В 486a4–6 Сократ говорит, что такое стремление души вечно. Следует ли полагать, что таково же стремление и бытия вещей? Ср. с вечным стремлением к парадейгме-благу всего космоса в *Тимее* (e.g. 68e).

[33] См. 493a, 506a4–b1.

знания этого блага приводит Сократа к определению философа как стремящегося к истине, появляется различение тождественных идей и им соименных множеств. Множества подобны своим идеям и причастны им, а идеи «производят» эти множества. Каким образом «производят», «подобны» и «причастны», он не говорит. Выше мы уже упоминали об этом. Добавим еще, что в 476a4–7, в самом начале разговора об идеях и множествах, Платон говорит, что вещи, существующие как одно – справедливость, например, и все другие виды только кажутся множественными (πολλὰ φαίνεσθαι), проявляясь (φανταζόμενα) во взаимодействии как друг с другом, так и с телами и с действиями. Мы не будем комментировать этот фрагмент, единственно заметим, что дальнейшее рассуждение о причинности того, что только кажется, не имеет смысла — напротив, причина того, почему и кому так кажется, должна бы быть целью дальнейшего исследования[34]. Такая задача Платоном будет решаться только в «долгом пути», а перед нами синтез двух причинных отношений: идей с их множествами с одной стороны и с другой — причины или сущности вещи как ее пользы и блага безо всякого противопоставления множеству, которое разве что может только «казаться»[35]. Соответственно у нас возникает и два типа образа: один представляет собой множество противоречивых подобий оригинала, другой оказывается насколько возможно совершенным воспроизведением и действием своего образца. Кроме разницы в каузальных отношениях отметим здесь еще методологическую бесперспективность в первом случае.

А теперь обратим внимание вот на что. Отношение справедливого (человека, государства) к справедливости Сократ в ряду

[34] Ср. 493e2–494a2 — толпа не допускает существования ни красоты самой по себе, ни сущности каждой вещи, а только множество отдельных вещей.

[35] То есть соименное множество никакого статуса бытия не имеет и выводить из этого множества тождественные сущности невозможно. Такая промежуточная причинность (как переход от «второй» к «первой») будет занимать Платона в *Тимее* в проблематике «смешанного» возникновения вечного и совершенного Космоса. См. об этом Frede 1988: 37–52.

аналогий тоже называет подобием, подражанием и воспроизведением этой справедливости (484cd, 500be). При переходе к «долгому пути» в 506d6–e7 о рождающемся от блага дважды сказано, что оно чрезвычайно на него походит.

Однако для чего Платону эта нарочитая каузальная апория, оппозиция идея-множество и умопостигаемое-видимое в качестве условия для перехода к «долгому пути»? Это мы рассмотрим позже, а пока обратим внимание на то, о чем говорит такое условие.

Итак, перед нами два каузальных отношения и два различно каузально понимаемых подобия, которые мы видели в *Федоне* — действие должным образом все упорядочивающего Ума «первого плавания» и замена на другой вид причины — отношение идей к их множествам во «втором плавании». Однако этот второй вид в *Государстве* появляется как подчиненный ряду аналогий «короткого пути» и предназначенный для перевода в разряд первой причинности первого подобия, то есть пользы как действия справедливости, и у Платона возникает задача, заново сформулировав посредством аналогии с эросом и стремлением существование идей множеств[36] как предпосылок, выйти за них к тому, что, возможно, дает этим предположениям статус бытия, рождающегося от блага и благу подобного, а самому бытию занять место образа как действия согласно благу.

Три аналогии

Для выхода к тому, что непосредственно от блага рождается и чрезвычайно на него походит, Платон строит три аналогии — Солнце, Линию и Пещеру.

[36] Здесь, повторимся, принятие идей-тождеств происходит не в процессе поиска первой причинности и ее замены новым видом причины, как то было в *Федоне*, а как результат аналогий «короткого пути». Эленктика здесь выполняет служебную роль как необходимость предположения идей-тождеств из противоречивого множества соименных, появившихся от аналогии со стремлением эроса и аргумента от оппозиции (АО), а не от эленктики.

Первая аналогия, Солнце, строится по параллельному принципу, то есть как иллюстрация одной части с помощью другой.[37] Солнце (508a4–8) и исходящий от него свет (a9–b10) поясняют отношение блага к тому, что от него рождается (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον), а рождается от него в «умном месте» (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ. ср. 517b5) ум и умопостигаемое (νοῦς καὶ τὰ νοούμενα) (508b12–c2).

В 508e1–4 говорится про идею блага, что она есть причина (αἰτία) способности (δύναμις) познания и истинности познаваемого, которые поэтому являются только образом блага (ἀγαθοειδῆ) (509a2–5).

В 509b6–10 мы узнаем, что благо причина не только познания, но и самих познаваемых вещей — оно дает им бытие и существование (εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν); что Благо выше познания, истины (509a3–5) и бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (509b9). И на этом первая аналогия заканчивается.

Впрочем, в 508d4–9 Сократ поясняет параллель Солнца и Блага еще одним примером, обращением души от мрака к свету и познанию. Область мрака — это возникновение и уничтожение (γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον), и когда душа уклоняется в эту область, тогда она охвачена переменчивыми мнениями и лишается ума, то есть перестает быть умо-подобной. Такая душа, как нам известно из пятой книги, способна только мнить, а субъект ее мнений кажется то существующим, то несуществующим. Ни о причинной зависимости субъекта мнений (соименных множеств) от идей, ни о производности или причастности в такой аналогии не может быть и речи, поскольку познаваемое и истинное есть только образ блага-Солнца, и все зависит от устремления души.

Однако что же из этой аналогии мы узнаем? О своем мышлении и познаваемых вещах как рождающихся непосредственно от Блага и о возможности в познании стать порождением Блага наравне с истинным бытием — ἀγαθοειδῆ, точнее, узнать или открыть в себе такое устроение (действие справедливости), о ко-

[37] О принципах построения аналогий см. Morrison 1977: 220–21.

тором в своем мантическом стремлении к благу смутно догадывалась душа и возможность которого Сократ искал в аналогиях «короткого пути».

Об идеях и тождественных сущностях при этом не сказано ничего. Нет противопоставления мнения знанию. И понятно почему — причина и источник всего один: все наилучшим образом не просто устраивающее, как в *Федоне*, а порождающее бытие благо.

Но Сократ по просьбе Главкона для более подробного объяснения переходит к следующей аналогии, к Линии.

Начинает он с того же допущения, с различения области зримого и умопостигаемого (509d1–4), и строит всего 6 аналогий-параллелей и аналогий-прогрессий. Полагаем, читателю хорошо известно, как выглядит эта Линия, поэтому сразу перейдем к комментариям. Вертикальная[38] линия разделена на две неравных секции. Верхняя — это умопостигаемое, нижняя — зримое. Каждая из этих секций в свою очередь разделена в такой же пропорции, так что две средние части, С2 и С3, оказываются равными[39]. Похоже, Платон собирается иллюстрировать верхнюю секцию нижней. Но для чего тогда Линия вертикальная, а параллели соединены в прогрессию? С другой стороны, какую бы то ни было прогрессию равенство средних запрещает. Для начала ограничимся таким введением и приступим к тексту.

Сократ начинает с нижней половины нижней секции, с С4 (509e1–510a3), в которой содержатся образы (эйконес) — тени и отражения в воде и на гладких поверхностях. Верхний раздел С3 — это оригиналы: живые существа, растения и произведенные вещи (a5–6).

В 510a8–10 Сократ прерывается и добавляет еще одну аналогию: С3 относится к С4 как вещь и ее подобие, первую мы знаем, второе мним. То есть реальные вещи отбрасывают тени-

[38] О вертикальном расположении Линии см. Morrison 1977: 225, n. 16, со ссылкой на 511a3–8; см. также Urmson 1979: 290.

[39] Равенства придерживаются большинство платонистов, исключением являются: Penner 2006: 235; Foley 2008: 1–24.

отражения, первые мы знаем, вторые мним, ибо они не обладают самостоятельным существованием и потому представляют противоречивое множество. Вроде все ясно — перед нами снова вторая причинность. Но для чего тут она?

В 510b4–9 Сократ переходит к верхней секции и начинает с нижней части, с С2. Здесь познавательная способность души вынужденно исходит из предпосылок (ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων) и потому направляется не к началу, но к завершению.

Если речь идет о не проверяемых в эленктических суждениях предпосылках, то неизбежно обращение ко множеству примеров этих предпосылок. Что представляет собой это множество? Откуда душа его берет? В тексте дальше сказано, откуда это множество — из прежнего деления Линии, то есть надо полагать, из нижней секции. Так обычно и интерпретируется это место[40]. То есть душа пользуется как образами вещами из С3 и потому ограничивается наглядно-чувственным.

Но перехода от С3 к С2 нет, эти секции равны. Это первое. Второе — перед нами при традиционном толковании снова возникает вторая причинность, или эленктическая апория[41]. Но для Платона важно ее снять, для того и «долгий путь», и мы попробуем в нашей интерпретации исходить именно из этого, из целей первой причинности или «первого плавания». Наконец, есть еще и третье, принципиальное замечание — отношение С2 к С1 никак не может иллюстрироваться нижней секцией (С4 к С3) — к ней вообще обращаться из верхней невозможно по причине разноплановости и несвязанности содержаний их разделов[42]. Для чего Платону нижняя секция? Наше предположение — для перехода

[40] То есть как иерархическая последовательность познавательных способностей. См. Zeller 1889: 637–638, n. 3; Natorp 1903: 188–89.

[41] Что по сути одно и то же, ибо С2 — это мнение на основании непроверенных начал. Именно эти непроверенные начала и нуждаются в иллюзии необходимо противоречивого множества (ср. 479ac). Вид причины, заменяющий действие блага (или Ума), как нам известно из *Федона*, вводится Платоном для перехода от противоречивого множества к соименной идее этого множества посредством выдвижения и проверки гипотез.

[42] Укажем только один момент такого несходства: если в нижней секции С3

от Солнца к Линии и для перехода к вводной аналогии (510a8–10) перед обращением к верхней секции, поэтому верхняя и нижняя секции кажутся соединенными в прогрессию[43].

Эти образы — отражения-тени или мнения из аналогии подобия в 510a8–10. Рассуждение на основе гипотез не может обойтись без обращения к множеству как к своему уподоблению, это необходимо вытекает из незнания того, что они (гипотезы) такое. Поэтому не подвергаемое эленктике предположение всегда «отбрасывает тень», которая не имеет своего оригинала, ибо тот снова вынужден превращаться в множество или казаться множеством. Поэтому отрезки, которыми пользуется душа в качестве образов — это промежуточная аналогия в 510a8–10. Такова наша интерпретация этого труднейшего у Платона места. Посмотрим дальше по тексту, насколько она применима.

После объяснений верхней С1 (b6–9) как способности восхождения от гипотез к началу непредположительному (ἐπ᾽ ἀρχὴν ἀνυπόθετον) без обращения к образам-множеству Сократ снова возвращается к С3 на примере геометрии (c1–d3). Заметим — геометрия здесь только пример, относящийся ко всем случаям рассуждений без отчета-логоса, то есть без эленктической проверки, и такие рассуждения Платон еще с *Менона* называет мнениями. Однако и в области мнений тут для нас новое. Это фрагмент, поясняющий уже геометров (наравне со всеми мнящими) — d5–e1.

Предыдущий фрагмент (c1–d3) говорит как будто об уже для нас знакомом — геометры и математики полагают за известное и само собой разумеющееся, что такое число, фигура и проч., на основании чего они сразу обращаются к их примерам для иллюстрации числовых и прочих отношений. То же мы можем сказать

и С4 это два различных объекта одного «метода», зрения, то в С1 и С2 речь идет о двух разных методах познания и одном объекте. Соответственно, нижняя секция может иллюстрировать отношения подобия (вводная аналогия) и не может в то же время быть иллюстрацией верхней с ее двумя разделами. Подробнее см. Annas 1981: Ch. 10; Denyer 2007. О намеренной и принципиальной неразрешимости пропорций Линии см. Foley 2008: 21–23.

[43] См. об этом Foley 2008.

и про любителей многих красивых вещей, и про рассуждающих о справедливости. Но в d5–e1 мы узнаем, что обращаясь к множеству примеров, геометры выводят общие закономерности не для них, но для числа, фигуры и проч., какие они, по их мнению, есть сами по себе.

Получается, что предмет мнений тот же, что и у знания — вещь сама по себе. Но поскольку об этой вещи существует лишь предположение, мнящий это само по себе вынужденно обращается для отчета о нем к множеству его подобий, но делает вывод из этих подобий все-таки, как ему кажется, о вещи самой по себе[44]. И Платон иллюстрирует такое новое для него понимания познавательных способностей далее, в 510e1–511a1. Здесь он снова обращается к вводной аналогии о подобиях, чтобы подчеркнуть парадоксальность такого познавания. Они, говорит Платон о геометрах, изготавливают изображения и чертежи, которые сами в свою очередь могут отбрасывать тень или отражаться, но при этом их создатели понимают, что эти изображения и чертежи только подобия их мысленного взора. Точно так же, продолжим за Платона, и предположения геометров есть только подобия вещи какая она есть, чего однако они не выясняют, потому что сразу переходят к доказательствам на примерах, к отброшенным теням как репликациям непроясненности. Чуть иначе Платон говорит об этом же в 511a3–8.

Если такой способ познания и не самостоятелен, он тем не менее существует благодаря нераспознанной направленности души на бытие-благо, а его самоотклонение в замкнутый круг подобий есть результат нераспознавания предположительного характера объекта стремления из-за в свою очередь нераспознанной в эленктике природы или причины желаний. Как помним, с подобного разделения стремления души и ее умения рассуж-

[44] Точно так же как в «ранних диалогах» собеседники Сократа отлично знают, что такое справедливость, мужество и проч., но при попытке дать этому определение неизбежно возвращаются к примерам, вполне друг другу противоречащим. Об этической аналогии с помощью геометрии мы упоминали в связи с удвоением квадрата в *Меноне*, см. выше.

дать Платон и начинал говорить о «долгом пути» в 505d5–9 и 505d11–506a2. Здесь неожиданно мы вновь возвращаемся к *Меному* — мнение есть скрытое знание, поскольку в душе всегда присутствует бытие как рождающееся от блага (ἀγαθοειδῆ) вечное стремление (ἀεὶ ἐπορέξεσθαι) во всем к соединению человеческого и божественного (486a4–6).

Второй раз к первому разделу верхней секции C1 Платон обращается в 511b3–c2. В b3–4 способность названа диалектической, то есть предположения в этом случае только подступы и устремления (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς) к тому, о чем предположительно рассуждать нельзя (b5–7), и душа строит суждения о бытии без обращения к чувственному[45], но только с помощью идей и только о них, то есть о сущностях вещей без их кажущегося множества (b7–c2).

Этот фрагмент и есть цель всей второй аналогии и «долгого пути» соответственно — выйти за пределы предположений и их множеств к самому бытию. Он же говорит и о достижимости такого беспредпосылочного знания. Позже мы вновь вернемся к этому месту и уже подробнее разберем его в связи с общей темой нашего исследования о бытии и мышлении.

Вернемся к C2, нижнему разделу верхней секции. В 511c3–d5 Главкон комментирует услышанное и «выпрямляет» Линию, делая из параллельных аналогий общую прогрессию. У него по мере уменьшения ясности познания выделяются диалектическая способность, рассудочная (διάνοια) у тех, кто занимается наукой и исходит из предпосылок, и мнение. Рассудок располагается между диалектикой и мнением, которое связывается с чувственным познанием (c7–8). Сократ соглашается с такой интерпретацией и предлагает еще одну аналогию (511d6–e4), уже не имеющую отношения к Линии, поскольку она является прогрессией четырех

[45] Чувственное здесь можно толковать как синоним подобий второй причинности, а не как «чувственные вещи», о которых в такой ситуации у нас нет знания, что они такое, кроме тех же предположений со своим множеством демонстраций.

состояний души: разумом, рассудком, верой (πίστις) и уподоблением. Откуда тут взялась вера и что это такое, так и останется неясным, поскольку в 534a, где Сократ опять вспоминает эти четыре состояния души, перед нами уже не прогрессия, а сложное переплетение параллельных соотношений. Однако к теме нашего интереса это не имеет отношения.

То, что Главкон «исправляет» Сократа, а Сократ периодически возвращается к аналогиям второй причинности из «короткого пути», чрезвычайно затрудняет чтение диалога возникающими противоречиями в аргументации. Для чего нужно Платону такое смешение? Одна из причин, возможно, педагогическая, в способностях его собеседников Адиманта и Главкона следовать «долгому пути», именно это и учитывает здесь Сократ[46]. Наиболее известный пример такого «выпрямления» — дискуссия со времен Аристотеля о статусе математических объектов (*Met*. XIII), долженствующих занимать место между идеями и их чувственными подобиями, — есть результат вышеприведенного компромисса по отношению к «исправлению» Главкона в Линии. С другой стороны, Сократ дважды напрямую и безоговорочно относит занятия науками к области мнений (в 533b1–c5 и в 534b8–d1)[47]. Это не говоря о том, что пример с геометрами для иллюстрации C2 Линии следует относить к предпосылочным суждениям как таковым. Однако новое отношение к мнению, куда теперь относится и предположение о существовании идей и их подобий (вторая причинность), слушателями не воспринимается[48].

[46] Foley 2008: 7, n. 12; Miller 2007: passim.

[47] В 533d5–7 Сократ во второй раз подтверждает резюме Главкона о Линии, отличая приемы наук от мнения. В продолжение речи об исправлении наук с помощью эленктики (523a1–531d4) и об их ценности для поворота души к бытию это кажется логичным. Но тут же, как бы забирая свою уступку, для «срединного» рассудка Сократ дает сложнейшую аналогию отнюдь не в виде прогрессии (534a), о которой говорил Главкон в 511cd.

[48] См. Foley 2008: 7, n. 12; 18–19 о двойной адресации диалога, к слушателям-персонажам и к более осведомленным читателям. То же у Miller 2007: 316.

Тем не менее, чтобы сделать «долгий путь» понятнее, Сократ переходит к последней аналогии, к Пещере.

Аналогия представляет собой две части. В первой говорится о том, что происходит внутри Пещеры (514a1–515c2), во второй — что снаружи (515e6–516c2). Обе части — это способности нашей души (514a2), а обитатели Пещеры, те, кто смотрит на стену с тенями от искусственного огня и проносимых у них за спиной искусственных подобий настоящих вещей, что снаружи, — это и есть мы сами (515a5). Выход из Пещеры на свет Солнца — это подъем души в «умное место» (εἰς τὸν νοητὸν τόπον) (517b5, ср. 598d2). Таким образом, в Пещере у нас снова, как в первой аналогии с Солнцем, появляется Благо или идея блага (516b, 517b), которых не было в Линии.

На первый взгляд Пещера кажется аналогией прогрессии, и Сократ говорит о подъеме ввысь к свету Солнца (515c3–516b7, 517c7–b2, 521bd, 532a1–b2, 532b6–c3, 533d1–3) от теней-подобий (от изображений вещей) к умопостигаемому (к настоящим вещам) в проблематике «второй причинности». Иногда, правда, этот подъем ввысь является прямой ссылкой на аналогию Солнца (517a8–b5, 532c3–d1), а это уже проблематика «первой причинности». Имеет ли какое-либо отношение Пещера к Линии, это большой вопрос платонистики[49] и мы специально останавливаться на нем не будем. Скажем только, что вопрос этот исходит из различных толкований 517a8–b1 о том, что этот образ (τὴν εἰκόνα) Пещеры надо применить ко всему сказанному ранее и что Сократ тут говорит о единой цели для всех трех аналогий, о выходе к бытию.

Есть еще два обстоятельства, не позволяющие считать Пещеру прогрессией. Первая — отсутствие ступеней перехода из пещеры наружу. То есть непонятно, какое отношение искусственный огонь внутри пещеры и проносимые перед ним изображения всего того, что существует снаружи, имеет отношение и к Солнцу, и к тому, на что оно светит. Тем не менее Платон два-

[49] Начало дискуссии, продолжающейся до сих пор, см. Ferguson 1934.

жды говорит, что именно Солнце — причина всего вообще, даже каким-то образом (τρόπον τινὰ) и того, что узники видели в пещере (516b9–c2) — это сказано про то, что мог бы понять (συλλογίζοιτο) вышедший наружу. В 517b7–c5 это выражено похожим образом — кто различит идею Блага, тот сделает вывод (συλλογιστέα εἶναι), что эта идея есть причина всего правильного и прекрасного, как это было показано в аналогии с Солнцем. То есть Солнце не может быть причиной ничего несовершенного вроде теней в пещере или множества противоречивых подобий соименной идеи-гипотезы из C2 Линии.

Вторая причина, запрещающая толковать Пещеру как прогрессию, одновременно представляет и ключ к пониманию этой аналогии и к смыслу «более долгого пути», и соответственно, к пониманию вопроса Платона о бытии и познании не только в этом диалоге, но и во всем «среднем периоде»[50]. Суть запрета на прогрессию в том, что вышедшему из пещеры на свет Солнца необходимо вернуться назад, в пещеру, иначе его познание не будет совершенным.

Первый раз тема возвращения появляется в 497a во время «короткого пути» и связана исключительно с его ведущей аналогией «человек-государство». После определения философа как стремящегося к истине (475e) и последующего за ним разделения способностей познания на знание и мнение соответственно идее и соименному ей множеству (476 ff.) Платон отношения «второй причинности» переносит и на государство.

«Вторая причинность» определяет отношение идеи к своему множеству как к подобию, каким-то образом ей причастному. По отношению к государству, если речь идет об идее справедливости, это означает одновременно как возможность эту справедливость воспроизводить[51], то есть управлять, так и нежелание этим заниматься, отвлекаясь от созерцания чистого бытия (519bc,

[50] Murphy 1934: 211; Sedley 2007: 276.

[51] Фрагменты о подражании образцу: 500c2–7, c9–d1, d10–e4; ср. в 488ae аналогию судна и кормчего.

d4–7). И однако уже здесь Сократ говорит о недостаточности такого занятия для совершенного познания (497a, 500d4–8).

С этого момента Платон задается вопросом, как заставить философа обратиться к управлению в государстве, иначе по условию поиска справедливости как того, что делает справедливым, его знания будут бесполезны, а он сам бытия или идеи справедливости не достигнет. Исходя из «второй причинности», определенности в этом отношении достичь невозможно, как нелепо и само требование обратиться от идеи к ее множеству. Поэтому Сократ и переходит к более долгому пути, пытаясь выяснить, в чем польза от идей, в каком отношении они суть Благо, дабы их знание делало бы справедливым как человека, так и государство. Поскольку польза (519bc, d4–7) — это действие Блага, умение пользоваться означает устройство как себя, так и государства согласно истинному положению вещей, их бытию как образу этого Блага (517c4–5, 540a4–5).

Отметим следующий парадокс Пещеры. С одной стороны, это аналогия нашей души, и Пещера есть наши способности познания. Для чего же тут возвращение и к чему именно это возвращение? Назад к теням и невежеству?

Однако неожиданно Платон снова обращается к аналогии человек-государство, и Пещера уже оказывается не образом нашей души, а образом государства, к «пещерному» уровню которого необходимо вернуться для управления и отличать, чей образ представляет собой каждая тень (520c1–7). По поводу отличия тени от того, чей она образ, поскольку это известно философу, побывавшему на Солнце и видевшему Благо, отметим тут два момента: первый касается устройства самой пещеры, которое не позволяет судить об отношении теней к тому, что снаружи, а второй в этом случае не позволяет говорить о благе как о причине согласно самому же Платону из 516b9–c2 и 517b7–c5. Похоже, перед нами каузальные отношения второго рода, а этот фрагмент об отличии образа от оригинала повторяет место из 476cd.

Однако теперь по аналогии с государством возвращение фи-

лософа Платон должен усмотреть и в человеке, то есть в Пещере, в «долгом пути». Как мы помним, задача Платона состоит в выходе из предпосылок, принятых в 507a7–b10, и вот что мы находим по этому поводу.

Платон нам предлагает следующую апорию. Поднявшийся из пещеры к Солнцу слепнет, когда вновь оказывается среди теней и мрака, и не в состоянии различить ничего из того, что легко удается другим. В 517d4–518b4 Платон различает слепоту двух видов — одну из-за блаженного созерцания Блага, другую от поворота снова к теням, причем его сочувствие на стороне первой.

Что такое слепота, нам известно из «истории» в *Федоне* — это самопротиворечие в результате эленктической процедуры (95de, ср. 99b). Метод гипотез как возможных образов для перехода к идеям и создается с целью построения непротиворечивых суждений о «что»-бытии, чего достичь в *Федоне* не удается.

В случае с Пещерой Платон сразу начинает с достижения этих идей, но тут же говорит о слепоте при повторном обращении к множеству, которое все так же остается апорией из противоречивых суждений — вроде бы созерцающий идеи не может найти сущность вещи, снова обратясь к тому, с чего он начал. Согласно «долгому пути», омрачения тут быть не может, созерцающий справедливость сам при этом становится справедливым, а не множественным[52].

В 518c4–d1 говорится, как избежать ослепления от Солнца-блага: для этого необходимо всей душой отвратиться от всего становящегося, как глазу повернуться к свету вместе со всем телом. Надо полагать, поднявшаяся к Солнцу душа из 517d4–518b4 не отвратилась от становящегося, то есть от теней, ежели потом от них же и ослепла. Обратим внимание на аналогию с глазом и телом. Две части Пещеры — то, что внутри и то, что снаружи, — это и есть наша душа. Оставлять одну часть в предпочтение дру-

[52] См. 443de о том, что справедливый становится сам себе другом и из многого единым. Об этом же удачном возвращении см. аналогию с кормчим из 488ae. Ср. также *Phil.* 62a1–b4.

гой такая аналогия не позволяет. Тем более, что именно «вторая причинность» предполагает существование идей отдельно от их чувственных множеств и отнюдь не делает это множество «справедливым».

Чтобы повернуть душу от «второй причинности» и слепоты к мышлению о бытии, Платон обращается к помощи пяти математических наук, реформированных для этого посредством эленктической процедуры[53]. Мы не станем разбирать примеры эленктического поворота души к мышлению и бытию, скажем только об их сходстве с примерами из «истории» в *Федоне* — Платон таким образом подготавливает подступы к «долгому пути» для суждений беспредпосылочного характера, как о том говорилось в Линии 511b, а на вопрос Главкона перейти наконец к диалектическим рассуждениям отказывается продолжать (533a) из-за неспособности к такому методу собеседника (ibid.).

Кажется, это все, что мы можем узнать о возвращении в пещеру как о повороте души к диалектическим суждениям о бытии. Перенос по аналогии с необходимости управлять государством на человека и его познание рождающегося от блага бытия Сократ находит невозможным для слушателей, и те остаются на «коротком пути» аналогий, где возвратиться в пещеру-государство можно только насильственно. Поскольку же Сократ остается только с одной половиной аналогии, получается, что заставить также надлежит и созерцать благо (540a4–b1)[54]. Ибо это одно и то же — созерцать благо означает уподобиться ему и стать справедливым как в частной, так и в общественной жизни.

Поскольку же возвращение есть реализация знания бытия, а про бытие мы знаем, что оно рождается благом и ему подобно (не в смысле подобий «второй причинности»), и еще мы знаем, что справедливость (бытие) полезна, то есть делает подобным себе (и

[53] 532a1–531d4. Об этой реформе см. Miller 2007.

[54] ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό.

благу) должным образом мыслящего о ней, попробуем еще раз сравнить «короткий» и «долгий» пути.

Из «короткого пути» это будет фрагмент 490a8–b7, а в «долгом» 511b3–c2 из Линии, который мы до времени подробно не рассматривали.

В обоих фрагментах говорится о мышлении, о бытии и об успешном получении знания этого бытия. В обоих говорится о стремлении к этому бытию. В первом случае это стремление от кажущегося существующим множества (490a8–b1), во втором стремление — это эленктическое опровержение предпосылок как подступ не к бытию, а к началу всего (511b6–7)[55]. В первом случае душа касается (ἅψασθαι) (490b3) сущности каждой вещи тем в себе самой, что этой вещи и душе родственно[56]. Во втором — душа[57] касается начала всего (ἁψάμενος αὐτῆς) и снова держится всего того, что с этим началом связано (πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων) (511b7–8). В первом случае душа, соединившись с подлинным бытием[58], порождает ум и истину (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν)[59]. Во втором — душа в нисходящем движении выводит суждения (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ) (511b8) только с помощью идей по отношению к идеям[60] и только об идеях[61] [самих вещей].

Во фрагменте «короткого пути» как о начале всего говорится не о благе, но о бытии вещей. Коснувшийся сути вещи более не

[55] Начало всего (παντὸς ἀρχὴν), которое надо определить, чтобы постичь вообще какое-нибудь благо, в 534cb Платон обозначает как идею блага.

[56] 490b4–5 (συγγενεῖ).

[57] В этом фрагменте речь идет о стремлении с помощью диалектической способности не души, а логоса (511b4), но для простоты сравнения не будет ошибкой считать их синонимами, ибо при первой характеристике С1 и С2 Линии в 510b4–9 Платон говорит именно о душе и ее способностях.

[58] 490b5–6 (μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως).

[59] Ibid.

[60] 511c1–2 (εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά).

[61] τελευτᾷ εἰς εἴδη.

пребывает в кажущемся множестве, но постоянно порождает ум и истину[62].

Во втором фрагменте мы узнаем подробности прежде всего об этом порождении ума и истины. Душа сначала касается начала всего (блага или идеи блага) и становится порождаемой благом вместе со всеми вещами. Наречие πάλιν указывает на повторное движение, обратное начальному устремлению. Затем Платон еще раз указывает на обратное движение (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ) уже при составлении непротиворечивых суждений о вещах, порождаемых благом.

Таким образом, речь во втором фрагменте идет о действии «первой причинности» от блага. Бытие не только устраивается должным и наилучшим для каждой вещи образом, как в «первом плавании» *Федона* — бытие здесь рождается и пребывает под действием своей причины, находящейся *вне* бытия. Мышление или познание поэтому может быть только повторением или воспроизведением такого рождения — в устремлении к благу[63] и в обратном движении как уже от блага рождающееся одновременно со всеми вещами.

Насколько возможна такая интерпретация возвращения в Пещеру?[64] Как кажется, довольно точные параллели с методом «первого плавания» в *Федоне* подтверждают наше предположение о стратегическом решении каузальной проблематики, восходящей к *техне*-апории *Горгия*. В этой логике так называемое «учение об идеях» является лишь вторичной и тупиковой каузальной формулировкой, имеющей смысл только как следствие

[62] Поскольку отныне он будет и познавать, и по истине жить, и питаться (γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο) (490b6–7).

[63] Подобное устремление души Платон называет вечным в 486a4–6, мы упоминали об этом выше.

[64] Например, в своей недавно вышедшей книге Roslyn Weiss парадокс возвращения в Пещеру никак не связывает с каузальной проблематикой «короткого» и «долгого» путей, но, пытаясь решить его, выделяет и сопоставляет две парадигмы или природы философов-правителей, которые, впрочем, сама автор в то же время считает непримиримыми; см. Weiss 2012.

изначальной эленктической апории и постоянное напоминание о невозможности дать ответ о «чтойности» в этических вопросах, как они тематизируются в «ранних диалогах». Разумеется, ни сам «более долгий путь», ни возвращение в Пещеру как его следствие просто немыслимы исходя из дуализма второй каузальности и понимаемого в ее ключе образа.

Если же принять во внимание «демиургический» вариант решения «первой каузальности» в следующем по платоновской хронологии непосредственно за *Государством* диалоге *Тимей*, наше допущение может получить еще одно подтверждение.

Литература

Романов 2009 — *Романов А.* Два метода: о природе бытия в диалогах Платона среднего периода // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 6. М.: РГГУ, 2009.

Annas 1981 — *Annas J.* An Introduction to Plato's *Republic*. Oxford, 1981.

Ahrensdorf 1995 — *Ahrensdorf A.* The Death of Socrates and the Life of Philosophy. State University of New York Press, 1995.

Benson 1995 — *Benson H.* The Dissolution of the Problem of the Elenchus // Oxford Studies in Ancient Philos. / Ed. by C.C.W. Taylor. Vol. XIII. 1995.

Benson 2008 — *Benson H.* Plato's Method of Dialectic // A Companion to Plato. Blackwell, 2008.

Bostock 1986 — *Bostock D.* Plato's *Phaedo*. Oxford, 1986.

Burger 1985 — *Burger R.* The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. Yale UP, 1985.

Cobb 1977 — *Cobb W.* Plato's Treatment of Immortality in the *Phaedo* // South Journal of Philosophy. Vol. 15. Issue 2 (Summer 1977).

Denyer 2007 — *Denyer N.* Sun and Line: The Role of the Good // The Cambridge companion to Plato's *Republic* / Ed. by Ferrary. 2007.

Ferguson 1934 — *Ferguson A.S.* Plato's Simile of Light Again // The Classical Quarterly. Vol. 28. 1934.

Foley 2008 — *Foley R.* Plato's Undevidable Line: Contradiction and Method in *Republic* VI // Journal of the History of Philosophy. Vol. 46. No. 1. 2008.

Frede 1988 — *Frede M.* Being and Becoming in Plato // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. Vol. 1988.

Gadamer 1980 — *Gadamer H.-G.* Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato. Yale University Press, 1980.
Gallop 1986 — *Gallop D.* Plato. *Phaedo*. Oxford, 1986.
Hackforth 1972 — *Hackforth R.* Plato's *Phaedo*. Cambidge, 1972.
Kahn 1998 — *Kahn Ch.* Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge UP, 1998.
Liebersohn 2011 — *Liebersohn Y.* The Problem of Rhetoric's *Materia* in Plato's *Gorgias* (449c9–d9) // A Journal of the History of Rhetoric. Vol. 29. № 1 (Winter 2011).
Miller 2007 — *Miller M.* Beginning the "Longer Way" // The Cambridge companion to Plato's *Republic* // Ed. by Ferrary. 2007.
Morrison 1977 — *Morrison J.* Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave // Phronesis 22. 1977.
Murphy 1934 — *Murphy N.* Back to the Cave // The Classical Quarterly. Vol. 28. Issue 3–4. 1934.
Natorp 1903 — *Natorp P.* Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
Penner 2006 — *Penner T.* The Forms in the *Republic* // Plato's *Republic*. Blackwell, 2006.
Principe 1982 — *Principe M.* Restraint Desire in the *Gorgias* // The Southern Journal of Philosophy. Vol. 20. Issue 1. 1982.
Robinson 1970 — *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxford, 1970.
Roochnik 1996 — *Roochnik D.* Of Art and Wisdom. The Pennsylvania State University, 1996.
Santas 2006 — *Santas G.* Method of Reasoning about Justice // Plato's *Republic*. Blackwell, 2006.
Scott 2006 — *Scott D.* Plato's *Meno*. Cambridge University Press, 2006.
Sedley 2007 — *Sedley D.* Philosophy, the Forms and the Art of Ruling // The Cambridge companion to Plato's *Republic* / Ed. by Ferrary. 2007.
Sedley 2008 — *Sedley D.* Plato on Language // A Companion to Plato / Ed. by Hugh H. Benson. 2008.
Stauffer 2002 — *Stauffer D.* Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias* // The Review of Politics. Vol. 64. № 4 (Autumn, 2002).
Urmson 1979 — *Urmson J.* The Line and the Cave in Plato's *Republic* // Philosophical Papers. Oxford, 1979.
Vlastos 1995 — *Vlastos G.* Socratic Studies / Ed. by Myles Bunyeat. 1995.
Weiss 2007 — *Weiss R.* Philosophers in the *Republic*: Plato's Two Paradigms. Cornell University Press, 2012.
Zeller 1889 — *Zeller E.* Philosophie der Griechen. Bd. 2. Teil 1. Leipzig, 1889 [1844–52].

Игорь Гончаров

Диалектика пути вверх и вниз: этос инобытия в понимании истины у Платона («Федон»)

В свое время. Р. Холл обратил внимание на противоречие, существующее между двумя пониманиями добродетели у Платона[1]. Речь идет, с одной стороны, о фрагменте из «Протагора» 356–357e, и фрагменте из «Федона» 69b. Отмечая в «Протагоре», что под благом надо понимать приятное, а под злом неприятное, Сократ утверждает, что разум и подлинная добродетель состоит в том, чтобы отличать подлинное благо, то есть то, что несет в себе максимум пользы и минимум страдания, от того, что на деле благом не является и несет больше неприятного, нежели приятного. Поэтому основным искусством, определяющим добродетель, Сократ признает искусство измерения. Рассуждая далее, Сократ говорит о том, что разум является источником всех добродетелей, в том числе и мужества, поскольку мужественный человек отличается от робкого не отсутствием страха, а тем, чего он боится. Таким образом, источником мужества является страх большего зла (359–360). Данному фрагменту практически текстуально противоречит пассаж из диалога «Федон» (69).

[1] *Hall R.W.* Plato and the individual. The Hague,1963. P. 58.

Заостряя на этом расхождении свое внимание, Р. Холл утверждает, что мы имеем дело с совершенно противоположным пониманием добродетели, при том, что добродетель в «Протагоре» 313a и «Хармиде» 156–157c именуется не τὸ ἀγαθόν, но τὸ χρηστόν. Это, по его мнению, свидетельствует о том, что в случае «Протагора» добродетель понимается как своего рода техника раскрытия сущности отдельного предмета с целью использования его особых свойств[2]. Ряд исследователей считают, что никакого противоречия между указанными определениями добродетели нет. Так, например, Н.Р. Мерфи считает, что добродетель у Платона основана на последовательном гедонизме и эволюции понятия блага, представляет процесс перехода от менее совершенного, телесного, удовольствия к более совершенному[3]. Подробно же интерпретация понятия добродетели у Платона в свое время была нами исследована в связи с анализом свойства истинности как непосредственности у Платона[4].

Различение понятий добродетели Р. Холлом дает возможность как бы удвоить термины у Платона, так, например, здесь явно прослеживается разведение понятий добродетели и блага. Если встать на позицию Р. Холла, то получается, что с одной стороны, всякая добродетель порождается ее противоположностью. Так, в представленном примере трусость создает мужество. Платон устами Сократа подвергает критике такую диалектику, считая ее негодной, поскольку она позволяет приравнять добро и зло, добродетель и противоположное ей. С другой стороны, мы видим, что благо неразрывно связывается с разумом, а сам разум как бы отделяется от телесного удовольствия и являет собой чистое благо, отличное от блага, зависимого от противоположности. Так, за одним и тем же понятием скрываются два противоположных определения, само благо и то, что уничтожает свою

[2] Ibid. 73–76.

[3] *Murphy N.R.* The interpretation of Plato's *Republic*. Oxford, 1951. P. 210.

[4] *Гончаров И.А.* Практические основания истины в античном платонизме. Сыктывкар, 1998. С. 15–25.

природу общением со злом. Можно ли сказать о том, что эти понятия находятся в иерархической связи, и, тогда, как об этом пишет Н. Мерфи, речь идет о восхождении к истинному благу, то есть о последовательном гедонизме?

Небезынтересна в этом отношении и позиция Х. Кремера, который обнаруживает за этой противоположностью определенное единство, которое заключается в практике, превосходящей как простые удовольствия, так и общественные добродетели. Так, у него пригодность вещи и ее польза определяются в первую очередь неким нормативным началом, имеющим прямое отношение к истине как таковой. Добродетель для него — «образец усмотрения некоей нормативности в истинности, которую несет вещь, с точки зрения того, пригодна она или непригодна»[5]. Здесь также выстраивается иерархия, но это не гедонистическая иерархия Н. Мерфи. Основанием для этой иерархии служит все тот же фрагмент 69c. «Между тем, истинное — это действительное очищение от всех страстей, а рассудительность, справедливость и мужество и само разумение — средство такого очищения (не более чем очистительная жертва); τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾗ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ». Таким образом, получается, что в этом отношении противопоставление Р. Холлом двух типов добродетели, а именно в «Протагоре» и «Федоне», оказывается верным. Как показывает этот фрагмент, и искусство измерения, и практика добродетели — лишь средства очищения, которое и является подлинной основой добродетели.

Если взять представленную иерархию за основу структуры добродетели, то на первом этапе мы получаем разумение ради удовольствия. На втором находятся та самая добродетель и искусство измерения, о котором говорит Сократ, то есть гражданские добродетели, преследующие общее благо. Эта добродетель и учит приоритету измерения не только перед непосредственным удовольствием, но и перед частным благом, когда речь идет об

[5] *Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg, 1959. S. 119.

общественной пользе. Так, например, разговор о мужестве заканчивается тем, что гибель в бою не самое страшное, что может постигнуть человека. Таким образом, уже в «Протагоре» мы видим, что дискурс добродетели выходит за пределы частного удовольствия и блага и приобретает гражданское измерение. Именно поэтому точка зрения Н. Мерфи, считающего, что здесь мы имеем дело с иерархией гедонизма, становится сомнительной, поскольку смерть в бою несет завершение всякому удовольствию, как нечистому, так и чистому, связанному с измерением и воздержанностью.

Желание Сократа противопоставить как гражданские добродетели, так и «разумный» гедонизм некоему тождеству, являющемуся результатом очищения, на наш взгляд, связано с вопросом о том тождестве, которое лежит в основании идеи измерения. Оно не вытекает логически из самой структуры добродетели, добродетель лишь подготавливает душу к восприятию этого тождества как чего-то иного, то есть иного по отношению к диалектике взаимоперехода.

Если мы обратимся к тому, что связывает гедонизм и добродетель, то увидим, что они подчинены одному и тому же закону взаимоперехода. Так, например, страх создает мужество, поскольку мужественный знает, чего боится, а разумный человек выбирает не непосредственное удовольствие, но удовольствие с долговременным эффектом, следовательно, вред создает подлинное удовольствие, поскольку последнее конструируется с учетом этого вреда, так же как мужество с учетом боязни. У мужественного и добродетельного человека удовольствие выходит за пределы удовольствия и становится общественным благом, которое также определяется через диалектику худшего и лучшего. Надо измерять добро и зло для города точно также, как мы измеряем удовольствие и страдание для отдельного человека.

Говоря о различии в подходах к добродетели в указанных диалогах, нам не стоит забывать о том, что в «Федоне» изменяется сам Сократ: если в «Протагоре» он равный собеседник Протагора,

причем согласившийся с тем, что Протагор действительно учит добродетели (358e), то в «Федоне» он примеряет на себя маску вакханта, или же маску смерти. В упомянутом пассаже («Федон» 69), особенно во второй его части, Сократ как бы дает начало еще одному аргументу в пользу бессмертия души. Окончательно этот аргумент формулирует сама сцена смерти Сократа. Таким образом, к уже известным нам доказательствам бессмертия души в «Федоне» можно добавить и еще один, а именно, готовность Сократа умереть и, соответственно, поведение, отвечающее этой готовности.

Вполне возможно, что логика платоновского Сократа в «Федоне» не столь показательна, поскольку известный аргумент о тождестве идеи и невозможности малое определять через большое и наоборот (102bc) не кажется убедительным, ведь сама диалектика построена на различии, или же, если говорить гегелевским языком, на т.н. «своем ином». Таким образом, большое требует малого, высокое низкого, теплое холодного. Попытки абсолютизировать одну из сторон неминуемо приводят к краху и вновь воспроизводят диалектику противоположностей. В этом отношении всякое стремление к добру как к удовольствию или общественному благу возрождает образ чесотки из «Горгия»[6].

Если даже предположить, что аргумент Сократа не является убедительным, то вместе с указанной диспозицией философа в рассматриваемом пассаже из «Федона», связанной с подготовкой к смерти, стоит обратить внимание на стремление Сократа не принимать такую логику, когда большое возникает из малого, мужество из робости и пр. К этой позиции Сократа можно еще прибавить аргумент из «Парменида», где Парменид говорит о том, что отказавшись от идей мы тем самым отказываемся от возможности познания вообще (135c).

Таким образом, отбрасывая позитивные, то есть диалектиче-

[6] Данная ассоциация диалектики Сократа была предложена А.Н. Романовым во время проведения мастер-класса по диалогу «Федон» на конференции «Платон и платонизм в европейской культуре» в Москве 8 сентября 2012 г.

ские доказательства Сократом бессмертии души, мы сохраняем три структурообразующие элемента сократовского учения, а именно, готовность Сократа к смерти, нежелание принимать логику противоположности и измерения как окончательный результат познания, и, наконец, необходимость предположить возможность существования идеи как основания тождества вещи самой себе. Все эти три элемента объединяет допущение существования идеи в иной модальности, а именно модальности долженствования.

В этом отношении можно говорить о напрашивающейся аналогии между кантовским учением о моральном долженствовании и платоновским учением об идее. Эта аналогия тем более уместна, что и в том, и в другом случае речь идет о свободе от диалектики необходимости. Так, например, Сократ, уже стоящий по ту сторону удовольствия и гражданской добродетели, свободен, поскольку теперь он приближается к тому, к чему стремился всю свою жизнь, а именно, к поступкам, не продиктованным необходимостью или боязнью противоположного.

Для того, чтобы сделать более понятным это бытие тождественного как свободы и верности самому себе, обратимся к еще одному примеру, с «еще одним» Сократом. Только теперь это будет Сократ не Платона, а Ксенофонта.

В беседе с Аристиппом Сократ сравнивает воспитание господина и раба. Воспитание господина достаточно сурово, в то время как раба никто не воспитывает, поскольку его жизнь полностью зависит от господина. Сравнивая в дальнейшем быт и жизнь обоих, собеседники отмечают необходимость наличия у господина такой добродетели, как воздержание. Рабу же нет необходимости воздерживаться, поскольку его ограничивает в его желаниях воля господина. После этого сравнения Аристипп замечает, что при ближайшем рассмотрении между жизнью господина и раба нет большой разницы, поскольку и у того и у другого жизнь полна лишений и ограничений. На что Сократ отмечает, что основное различие состоит в том, что господин свободен и ограничива-

ет себя по собственной воле, в отличие от раба[7]. Таким образом, жизнь господина и раба не отличается на феноменологическом уровне, то есть на уровне простого восприятия. Источник различия — в мотивации, в том, что никак не может быть представлено как наличное бытие и как свойство фиксируемое восприятием и разумом.

Диалектика противоположностей не дает возможности отграничить сущность одного предмета от другого, она даже не способна отделить поступок своекорыстный от поступка, продиктованного разумом и общим благом. Противопоставляя, с одной стороны, очищающую добродетель и, с другой стороны, удовольствие и гражданскую доблесть, Сократ ставит их на одну доску, возможно, еще и потому, что очень трудно отличить своекорыстные поступки от поступков, совершаемых во имя общего блага. Если исключить чистое разумение, основанное на тождестве предметов самим себе и своей сущности, любому поступку можно приписать разные мотивы.

Свобода и достоинство человека — не то, что можно увидеть и измерить. Эти качества являются сущностью человека и позволяют с наибольшей степенью вероятности отличить его природу от других существ. Отличить доблесть от своекорыстия можно только через свободу и достоинство человека. Отсюда следует, что мы постоянно должны допускать наличие некоего невидимого компонента в человеческих поступках. Без этого допущения, то есть без допущения некой иной модальности бытия, невозможно никакое суждение в принципе.

Итак, вернемся теперь к первому структурообразующему элементу нашей триады, а именно к изменившейся роли Сократа в диалоге «Федон». В первую очередь, можно отметить, что здесь Сократ свободен в полном смысле этого слова. Примеряя на себя маску смерти, Сократ может позволить себе то, чего не могут себе позволить его ученики и собеседники. Что заставляет чело-

[7] Ксенофонт. Разговор с Аристиппом об умеренности, 17–19 / Пер. С.И. Соболевского // Ксенофонт. Сократические беседы. СПб, 1993. С. 76–77.

века, например, выбирать лучшее, а не худшее? Это безусловная необходимость, связанная с поддержанием жизни. Что заставляет человека придерживаться общественных добродетелей? Необходимость, связанная с благом отечества. И, наконец, что заставляет человека придерживаться логики и искать истину, разве не необходимость, основанная на возможности заблуждения? Таким образом, источником искусства измерения является необходимость, в которой человек пребывает с самого рождения.

Можно ли сказать, что Сократ свободен от этой необходимости в «Федоне»? С определенной долей вероятности мы можем положительно ответить на этот вопрос. Во-первых, напрямую об этом свидетельствует указанный пассаж («Федон» 69); во-вторых, косвенно об этом свидетельствуют и диалектические доказательства бессмертия души. В-третьих, несостоятельность некоторых аргументов, в частности аргумента о взаимопереходе противоположностей, который противоречит аргументу о тождественности идеи жизни самой себе. Сама архитектоника доказательств Сократа может восприниматься как алогичная и непоследовательная, и их необязательность также косвенно свидетельствует в пользу свободы философа. Эта необязательность связана с ситуацией неравенства собеседников, возникшая перед смертью Сократа. Сократ уверен в существовании и идей, и бессмертной души. При этом, уверенность приходит к нему не столько через диалектику, сколько через пребывание в состоянии, когда источником суждения являются не внешние факторы, а внутренняя укорененность в истине. Свобода Сократа, логическая необязательность, или даже небрежность, его аргументов — отнюдь не означает свободу безумца или фанатика, ослепленного верой. Это тем более так, что ни того, ни другого нельзя назвать свободными. Свобода и необязательность Сократа несколько иного рода. Его отношения с учениками можно уподобить своего рода переправе. Сократ стоит уже на противоположном берегу, где открывается вид, который не могут воспринять его ученики. Когда они его спрашивают, как ему удалось перебраться на ту сторону,

то он отвечает «Примерно так…». Его доказательства бессмертия души в «Федоне» — разные варианты такого движения. Когда Сократ приводит доказательства, он предлагает различные пути, по которым могут двигаться его ученики. При этом подлинная ирония Сократа заключается в том, что все эти пути есть средства, которые по сути своей относительны и их можно заменить на иные.

Действительным же доказательством, которое может предоставить Сократ, становится указание на наличие души как реального фактора, заставляющего человека принять решение вопреки инстинкту самосохранения: «Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое ни назначило бы мне государство» («Федон» 99a).

Сократ обнаруживает и демонстрирует своим слушателям и оппонентам мотивацию иного рода, то есть мотивацию, природа которой не связана с необходимостью.

Обратимся теперь ко второй составляющей рассуждений Сократа о диалектике. Он отрицает то, что наша логика и наше суждение связано с диалектикой противоположностей, а точнее, с диалектикой видовой противоположности, которая положила начало аристотелевскому пониманию определения и сущности. «Выходит, что Симмия можно назвать разом и маленьким и большим, по сравнению с двумя другими: рядом с великостью одного он ставит свою малость, а над малостью второго воздвигает свою собственную великость… Мне кажется, не только большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым, но и большое в нас никогда не допустит и не примет малого, не пожелает оказаться меньше другого» («Федон» 102d).

Как видно из приведенного фрагмента, мы здесь имеем дело с определенного вида безотносительностью и абсолютным характером сущего. Логика рассуждения Сократа, если учитывать все

сказанное выше, определяется неким неизменным началом, заложенным в душе человека и являющимся мерилом, полагающим границу сущностям. Это начало весьма трудно определить, поскольку деление сущего исходит из него и практически совпадает с природным делением. Так, например, в приведенном выше примере из Ксенофонта раб и господин по видимости тождественны, если не учитывать того невидимого элемента, который связан со свободой и самоопределением. Это самоопределение связано с тождеством самому себе, или же с отрицанием своего подчинения природному порядку. Неподчинение может быть связано с отказом от жизни, предначертанной нам богами — но данную возможность Сократ отбрасывает в самом начале диалога. С другой стороны, это отрицание скрывается в сократической диалектике и связано с отказом от того, чтобы верить очевидному, а именно, что большое — причина малого, и, наоборот.

Другой вариант можно условно назвать практикой возвращения, или изменения, имен. Связан этот вариант с третьей структурной составляющей дискурса платоновского Сократа, а именно с необходимостью предположить или допустить существование некого иного сущего, и некого иного порядка, соответствующего вечному бытию идей. Почему здесь можно говорить об иной модальности? Как нам кажется, к этому подталкивает сама структура другого диалога, в котором терпят неудачу аргументы в пользу существования мира идей. Речь идет о «Пармениде». В этом диалоге, после указанного выше затруднения, связанного с тем, что отказ от идеи приведет к полному отказу от возможности познания, собеседники переходят к разговору в гипотетической форме, связанной с преодолением привычной диалектики.

Рассматривая природу единого, причастного бытию, собеседники, а именно Аристотель и Парменид соглашаются с тем, что единое, если оно причастно бытию, должно быть причастно и времени. Таким образом, единое разделяет судьбу всего становящегося, становясь старше самого себя и одновременно младше самого себя. Структура становления указывает на то, что время

само по себе отнюдь не является однонаправленным процессом. Каждая вещь движется как в сторону старения, так и в сторону омоложения, поскольку нельзя стать старше самого себя, не оказавшись в то же время младше самого себя. Таким образом, становление каждой вещи можно представить как двунаправленное движение от начала к концу и от конца к началу.

Кульминацией данного фрагмента является введение некоего неделимого момента «сейчас» (νῦν). Этот момент как бы останавливает становящееся и рассматривает сущее как ставшее здесь и сейчас. При этом собеседники рассматривают сейчас как остановку становления как нечто очевидное, то есть как эмпирический факт. «Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то, достигнув его, оно прекращает становление и в это мгновение есть то, чего оно достигло в становлении» (εἰ δέ γε ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ νῦν πᾶν τὸ γιγνόμενον, ἐπειδὰν κατὰ τοῦτο ᾖ, ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἂν τύχῃ γιγνόμενον, «Парменид» 152d).

Разница заключается лишь в том, что в отличие от других становящихся вещей соединение бытия и единого есть некое исходное событие, которое предваряет любое становление. Для единого любой момент времени есть равенство между временем «от начала» и временем «до конца». Поэтому в любой точке «теперь» единое равно самому себе и не является ни старше, ни моложе самого себя. Таким образом, собеседники приходят к выводу о вечности и неизменности единого в каждый миг сущего.

На этом основании можно сформировать некую модель восприятия, дающую возможность созерцать вещи не в относительности малого и большого, старшего и младшего, но в их тождестве самим себе. Если исходить из смысла гипотезы Парменида о том, что единое через раздвоение и причастность бытию присутствует в каждой точке космоса, то помимо восприятия самой вещи в нем присутствует некий момент восприятия самого единства. В каждый момент времени мы воспринимаем вещь, становящуюся старше и моложе самой себя. Вместе с этим мо-

мент восприятия имеет отношение к самой форме восприятия и в любом восприятии тождественен самому себе и равен самому себе. Таким образом, наше внутреннее ощущение воспринятого заставляет каждый момент времени рассматривать как уже ставший, ибо здесь, как мы видели из фрагмента, единое равно самому себе и не становится ни старше, ни младше. Восприятие вещи через момент νῦν подвигает нас к тому, чтобы и ее, то есть воспринимаемую вещь, рассматривать как ставшую, а не становящуюся.

Теперь зададимся вопросом об эмпирической основе восприятия ставшего. Ведь в Парменида собеседники соглашаются с существованием νῦν и принимают это как факт. В каком опыте человек имеет возможность встречи со ставшим? Скорее всего, это опыт восприятия смерти, ибо в смерти становящегося мы видим тот самый момент, когда вещь перестает быть старше и младше самой себя, ибо она есть то, что свершилось. Так что собой представляет момент νῦν, позволяющий видеть вещи в их тождественности самим себе вне связи с т.н. «всеобщей взаимосвязью явлений»? Единственная аналогия и последний аргумент, к которому прибегает Платон, это аналогия смерти. В каждый момент восприятия и его осознания как произошедшего здесь и сейчас мы останавливаем становление и говорим о том, что увиденное нами есть. Таким образом, единственная возможность иного определения сущего, пребывающего за пределами становления, пребывает в душе человека. И это иное сродни смерти для становящегося.

Если всерьез отнестись к образу Сократа в «Федоне» и попробовать понять то, что является скрытым аргументом в доказательствах бессмертия души, то его слова о радости умирания и возвращения на родину перестают быть просто эмоциональным фоном аргументации, но превращаются сами в решающий аргумент в определении сущности человека. В этом определении смерть перестает быть врагом человека, но становится его сущностью, предваряющей саму возможность мышления и принципи-

альную возможность познания сущего. Человек выше становления и выше своей животной природы, и только через ее отрицание и умерщвление возможно мышление и подлинная добродетель. Лишь этот критерий подлинной отстраненности от единства добра и зла, верха и низа делает человека человеком. В противном случае даже сама общественная доблесть, не соотносящаяся с очищением и отрицанием жизни в момент здесь и сейчас, не сможет быть отграничена от элементарного животного вожделения и страсти.

Нами был представлен возможный дискурс, оправдывающий принципиальную возможность существования бытия идей у Платона, а также эмпирическое основание его веры в наличие некой иной возможности осуществления добродетели через постоянство сущего. Обоснованием возможности мира идей и связанной с этим миром очистительной доблести нам представляется, с одной стороны, эмпирическая убежденность Сократа, примеряющего маску смерти, и иная модальность сущего, эволюционирующая в автономию сознания в эволюции западноевропейской философии, с другой.

Ирина Мочалова

Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий

В течение многих столетий Платон остается одним из самых читаемых европейских мыслителей, в течение последних двух столетий это один из самых изучаемых философов. Практически любой, даже частный вопрос, касающийся творчества мыслителя, имеет свою длинную историю и, как правило, исследовательский консенсус относительно его решения отсутствует. Платону, чьи взгляды ясно и непротиворечиво излагаются лишь на страницах учебников по философии, по-прежнему удается ускользать из сетей птицеловов-исследователей. Можно предположить, что причиной неудач являются снасти, т.е. те методологические принципы и приемы, которыми не одно десятилетие пользуются историки философии и которые в своей совокупности составляют традиционный имманентно-интерпретационный подход. Безусловно, за два столетия прежде всего филологами-классиками была проделана огромная текстологическая работа, позволившая выдвинуть и с определенной степенью убедительности обосновать различные варианты хронологии платоновских текстов, объясняющие логику эволюции его взглядов и раскрывающие специфику отдельных ее этапов, однако каждый из предложенных вариантов имел слабые места и не был принят большин-

ством ученых. В 60-70-ые годы XX века платоноведы пережили увлечение так называемым «неписаным учением» Платона, в реконструкции которого они увидели ключ к пониманию всего творчества философа. Однако со временем революционный дух уступил место трезвому анализу, показавшему всю уязвимость абсолютизации неписаного учения.

Думается, что анализ достигнутых в платоноведении результатов говорит о необходимости методологического обновления дисциплины, о поисках новых эвристически ценных средств описания историко-философских феноменов. Одним из подходов, позволяющих существенно расширить инструментарий историко-философских исследований, выступает институциональный подход, ставящий своей задачей раскрыть связь между институциональными условиями существования философии и развитием ее проблемных полей и содержательной специфики[1]. В случае применения институционального подхода к исследованию творчества Платона в центре внимания оказывается созданная мыслителем Академия — философская школа, понимаемая как интеллектуальное пространство, в рамках которого формируется философия как специфическая область знания и философ как профессионал. Внутришкольные дискуссии, имевшие место в ранней Академии в 60–50 годы IV в. до н.э., рассматриваются в рамках этого подхода в качестве катализаторов этих процессов. Реконструкция раннеакадемических дискуссий, репрезентирующих школьную организацию философии, позволяет понять эволюцию философских взглядов Платона, диалоги которого можно рассматривать как результат плодотворного общения философа с учениками, учитывая не только влияние учителя на учеников, но и принимая во внимание творчество учеников, в свою очередь, влиявшее на Платона. Кроме того, анализ интеллектуально-

[1] В отечественном антиковедении применение институционального подхода убедительно обосновал и продуктивно использовал Ю.А. Шичалин. См.: *Шичалин Ю.А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. Особ.: С. 41–47.

го пространства школы как пространства конкурентной борьбы показывает формирование неплатоновских стратегий в учениях Спевсиппа, Ксенократа, Аристотеля, Евдокса, Филиппа Опунтского, Гераклида Понтийского.

Дискуссия об идеях в Академии

Одна из наиболее значимых и, возможно, первая академическая дискуссия — это обсуждение понятий «идея» и «эйдос», развернувшееся в Академии в 60-ые годы IV в. до н.э. Можно предположить, что дискуссию инспирируют два события: двухлетнее отсутствие Платона в Академии (367–366 гг.) и появление в школе новых талантливых учеников — Аристотеля, Ксенократа, Гераклида. К сожалению, мы практически не имеем достоверных сведений о том, как строилось общение Платона с учениками-философами: вел ли он неспешные беседы, задавая «беззлобные вопросы», о необходимости которых сам говорит в Седьмом письме (Plat. Ep. VII, 344b), читал ли он в узком кругу лекции — мы не знаем, и можем только строить догадки[2]. Однако, мы знаем, что в течение двух лет Платона не было в Афинах, а это значит — предметом обсуждения с необходимостью могли быть только уже написанные им диалоги[3]. Отсутствие в диалогах Платона строгих логических дефиниций как идеи, так и эйдоса, доказательных онтологических построений, в целом многозначность текстов предопределили многообразие интерпретаций, каждая из которых находила обоснование в платоновских текстах. Развернувшаяся вокруг понимания идей-эйдосов полемика привела к появлению в Академии так называемого «учения об иде-

[2] Вопрос о деятельности Платона в Академии — один из наиболее дискуссионных. Сторонники неписаного учения (Кремер Г.И., Гайзер К., Слезак Т. и др.) представляют Платона как учителя, систематически читавшего в узком кругу близких ему учеников лекции; последователи Г. Чернисса полагают, что активность Платона ограничивалась лишь созданием диалогов, в обсуждении которых он не принимал участия.

[3] Возможно, именно эта двухлетняя практика определила особенности чтения диалогов в Академии и сохранялась уже после возвращения Платона.

ях» и разделила учеников Платона на сторонников «идей» и их противников. Имена многих из них нам известны: Спевсипп, Аристотель, Филипп Опунтский отказывались от идей, Ксенократ сформулировал концепцию метафизического атомизма, в основе которого лежало отождествление идей либо с числами, либо с неделимыми частями пространственных величин; свою модификацию идей предложил Евдокс Книдский.

Основным источником наших знаний об академических спорах являются работы Аристотеля, собравшего и систематизировавшего в трактате «Об идеях» материал внутриакадемической дискуссии. Полностью трактат до нас не дошел, однако его обширные фрагменты сохранил Александр Афродизийский. Как показывает их анализ, трактат содержал не только критическое обсуждение платоновской теории идей и ее различных академических интерпретаций (Alex. Aphrod. In Met. com. 85.21–88.21. Hayd.), но и аргументацию сторонников идей (там же, 82.11–83.16 Hayd.). По характеру материала и стилю изложения к этому трактату примыкает материал, используемый Аристотелем при написании девятой главы первой книги «Метафизики». В ней Аристотель выступает как академик, участвующий в дискуссии, но не разделяющий учение Платона об идеях, а стоящий на стороне его критиков[4]. Материалы дискуссии можно найти и в сохранившемся во фрагментах диалоге Аристотеля «О философии».

Анализ аргументов как сторонников, так и противников идей содержался, вероятно, и в работах других академиков. В частности, из каталогов, сохраненных Диогеном Лаэртием, известно, что Ксенократ написал трактаты «Об эйдосах» (Περὶ εἰδῶν — D.L. IV, 12), «Об идеях» (Περὶ ἰδεῶν — D.L. IV, 12), Гераклид Понтийский — «Об эйдосах» (Περὶ εἰδῶν — D.L. V, 88), Спевсиппу принадлежит сочинение «Об образцах родов и видов» (Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν παραδειγμάτων — D.L. IV, 5). Этой теме Платон посвя-

[4] Аристотель почти без изменения включит этот материал в четвертую главу тринадцатой книги «Метафизики», однако изложение он будет вести уже не от первого лица.

тил свой диалог «Парменид», получивший в античности двойное название «Парменид, или Об идеях» (D.L. III, 58). По мнению исследователей, первая часть диалога (Pl. Parm. 126a–135d) первоначально была написана как самостоятельное сочинение, предназначенное широкой публике с целью защиты идей и полемики с их противниками[5].

Опираясь на этот обширный материал о дискуссии, свидетельствующий о ее интенсивности и продолжительности, попытаемся ответить на вопрос о том, какова была академическая интерпретация идей-эйдосов Платона и насколько «учение об идеях» соответствовало платоновскому их пониманию?

Платон об эйдосе и идее: становление терминологии

Платон — далеко не первый мыслитель, который использовал понятия «идея» и «эйдос». Впервые в философских текстах «идея» встречается у Демокрита. Сохраняя исходное значение слова, связанное с внешним видом[6], он называет так неделимые начала[7]. Однако распространение «идея» и этимологически родственное ему понятие «эйдос» получают в связи с интенсивным развитием в V в. до н.э. медицины[8] и риторики. Изобретение новой терминологии было необходимо для классификации и систематизации собранного врачами и риторами эмпирического материала. В частности, практические врачи, собирая факты, объединяют отдельные случаи болезней с заметными общими чертами в типы или формы, чтобы рассматривать их совместно. Отмечая множественность этих форм, в том числе и форм челове-

[5] *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982. P. 157.

[6] Греч. ἡ ἰδέα от εἴδω, inf. ἰδεῖν (видеть) — буквальное значение: внешний вид, внешность, наружность.

[7] Например, Демокрит утверждал, что «все есть неделимые идеи» (τὰς ἀτόμους ἰδέας — Plut. Adv. Colot. 8, p. 1110 F = фр. 198 Лурье), «душа состоит из шарообразных идей» (Aet. IV, 3, 5 = фр. 198, ср.: фр. 288, 240 Лурье).

[8] О связи медицины и философии см.: *В. Йегер.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. — 1997. С. 13–48. Ср.: *Else G.* The terminology of the Ideas // Harvard Studies in Classical Philology. 1936.

ческой природы, отличающихся телесной структурой, предрасположенностью организма и болезнями и т.д., врачи обозначают их (особенно во множественном числе) как идеи или эйдосы, используя эти понятия, как правило, как синонимы, в значении определенных классификационных единиц (Hippocr. De diaet. Morb., 3; De pr. med., 23 и др.).

Сходная практика встречается у риторов и софистов[9], на что неоднократно обращает внимание Платон, подчеркивая, что «в искусстве врачевания те же самые приемы, что и в искусстве красноречия» (Plat. Phaedr. 270 b1–2). Работая с языковым материалом, мастера риторики классифицировали и описывали язык (Протагор, Продик), занимались грамматикой и анализом стилистики ораторской речи (Горгий). Наиболее частое упоминание об идеях (приемах, формах) речи встречается у Исократа (Isocr. Antid. 183; ср.: Hel. 11; Bus. 33 и др.). Интенсивное развитие разнообразных технэ расширяет практику использования, как идеи, так и эйдоса, и закрепляет определенное содержание за каждым из них, приводя, в конечном счете, к их дифференциации. А именно, когда хотят подчеркнуть единство в многообразии исследуемых феноменов, возникает понятие «единой идеи» (μία ἰδέα) (Hippocr. De flat., 2), выражение, которое у Платона приобретет позднее характер технического.

Заслуга введения идеи и эйдоса в этом значении в собственно философский дискурс принадлежит Сократу, перенесшему их на интересующую его область этики. Стремление Сократа к точным дефинициям явлений нравственной жизни требовало как диалектического искусства разделять по родам (Xenoph. Mem. IV, 5, 12), так и умения за многозначностью слов раскрывать постоянный, самотождественный смысл, усматривать общее в различающемся, единое во многом, сущность в ее проявлениях. Этот

[9] Подробнее см.: *Миллер Т.А.* К истории литературной критики в классической Греции V–IV вв. до н.э. // Древнегреческая литературная критика. М.: Наука. 1975. С. 37–75.

контекст и лишает идею-эйдос строгой определенности, задав широкое поле значений от логического вида до сущности.

В полной мере многозначность данных понятий обнаруживается в текстах Платона. Он редко пользуется понятием идея: по подсчетам А.Ф. Лосева «идея» встречается всего 98 раз, тогда как «эйдос» — 408 раз[10]). Нигде не определяя идею, Платон сохраняет за этим понятием весь спектр уже существовавших значений, добавляя новые. Несмотря на многообразие смысловых оттенков «идеи», задаваемых многозначностью контекста диалогов, что всегда будет оставлять исследователям простор для различных интерпретаций, можно условно выделить три основных: наглядно-конкретное, логико-семантическое и онтологическое[11].

Платон не отказывается от исходного значения идеи как внешнего вида, внешности, наружности, той или иной непосредственно созерцаемой данности (в этом значении идея и эйдос являются синонимами), причем употребление в наглядно-конкретном значении находим как в ранних, так и поздних

[10] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 281.

[11] Любой исследователь, взявший на себя труд проанализировать значения идеи и эйдоса у Платона, будет вынужден согласиться с Лосевым, отмечавшим «неимоверную пестроту» словоупотребления, удручающую всякого специалиста, которому, как пишет Лосев, приходится «все время ловить Платона на слове, подслушивать, подсматривать...» (Там же. С. 282). Огромное количество исследований, посвященных этой проблематике, в том числе работы таких блестящих специалистов, как Росс (*Ross W.D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1951), Гадамер (*Gadamer H.-G.* (ed). Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie. Heidelberg, 1968), Кремер (*Krämer H.J.* Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte der Universalienprobleme im Platonismus // Archiv fur Geschichte der Philosophie 55. 1973: 119–190), Файн (*Fine G.* On Ideas. Oxford, 1993) и мн. др., показывает невозможность однозначных определений этих понятий, ибо они отсутствуют у самого Платона, что делает любую из предложенных классификаций условной. Однако постоянное возвращение платоноведов к «учению об идеях» представляется неслучайным, ибо здесь затрагивается самый нерв философии Платона. Один из возможных путей достижения адекватного понимания философа — принять во внимание внутриакадемический контекст, во многом, как представляется, определявший эволюцию взглядов Платона вообще, и его терминологическую практику, в частности.

текстах Платона: «Хармид» (157d, 158a, 175d), «Протагор» (315e); «Пир» (196a); «Тимей» (70c, 71a, ср.: 49c, 58d, 60b); «Государство» (588c, 588d); «Политик» (289b, 291b) и др.

Логико-семантическое значение «идея» и «эйдос» получают в ходе продолжения разработки Платоном диалектического искусства софистов и Сократа. Именно в этом значении идея и эйдос выступают в качестве инструментальных понятий и получают статус терминов с различным содержанием. Анализ развернутого определения диалектики в «Федре» раскрывает значение как идеи, так и эйдоса. Согласно Платону, диалектическое искусство предполагает умение, «охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее (εἰς μίαν ἰδέαν) разрозненные повсюду явления», и «обратное действие — умение разделять на виды (κατ' εἴδη) почленно, сообразно с их природой, стараясь не раздробить ни одной части…» (Plat. Phaedr. 265d–e). В этом случае эйдос приобретает значение классификационной единицы, а κατ' εἴδη становится техническим выражением (Там же. 273e, 277b, 277c), обозначающим разъединение целого, единого на отдельные идеальные моменты (группы, классы, виды). Искусство диэрезы, демонстрируемое Платоном в ряде диалогов, прежде всего в «Софисте» (Plat. Soph. 219a–236c; 264c–266e) и «Политике» (Plat. Polit. 258b–267c), дает многочисленные примеры использования эйдоса как классификационной единицы. Множественности эйдосов Платон противопоставляет единичность идеи, которая всегда выступает как единая, цельная, самотождественная. Таким образом, в идее находит выражение результат объединения, подчеркиваемый техническими εἰς μίαν ἰδέαν или μία ἰδέα.

Однако «идея» и «эйдос» в данных контекстах не могут быть сведены только к общим понятиям, играющим инструментальную роль логических конструктов. Диалектика для Платона становится большим, чем словесное искусство Сократа, искусство задавать вопросы и давать ответы (Plat. Crat. 390c; Apol. 33b; Theaet. 150c; ср.: Arist. Top. 155b5–10; Soph. El. 172a15–20; Anonym. Proleg. 2, 11), которое являлось своего рода «испытанием» собе-

седника и его утверждений, становясь стимулом для дальнейшей беседы. Особое значение диалектика приобретает в контексте онтологических построений Платона, выступая уже не как искусство беседы, а как искусство правильного мышления, состоящее в умении оперировать понятиями с целью определения сущности любой вещи (Plat. Rep. 534b). В ряде диалогов Платон исследует процедуру возведения чувственно воспринимаемого множества к единому понятию, или идее; итогом этих исследований можно считать VII книгу «Государства», в которой метод возведения Платон называет «диалектическим путем» и «диалектическим методом». Этот метод, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета» (Plat. Rep. 532a). Таким образом, «идея» и «эйдос» раскрываются как смысловые единства, внутреннее смысловое содержание вещи, ее сущность. В смысловом отношении идея не исчерпывается вещами ни в их отдельности, ни в их той или иной совокупности. Она выступает образцом и целью при соединении рассеянного множества в цельное и неразрывное единство, и как единая идея может быть обнаружена у всего и во всем. Именно в этом смысле Платон говорит об идее эйдоса (Plat. Theaet. 203e). Можно сказать, что мир идей-эйдосов — это мир смыслов всего существующего.

При всем богатстве оттенков логико-семантического понимания идеи и эйдоса их содержание этим не исчерпывается. Начиная самостоятельное философское творчество под влиянием элеатов и разделяя тезис Парменида о тождестве бытия и мышления о бытии, Платон был убежден не только в объективном существовании смысла вещей, но и в особом онтологическом статусе идей-эйдосов. И хотя Платон практически не использует понятие «идея» в значении истинно сущего (идея Блага в «Государстве» скорее исключение, чем правило), предпочитая характеризовать идеальное бытие, прежде всего, как существующее само по себе, контекст таких диалогов, как «Федон», «Пир», «Государство» (кн. VI) говорит о том, что и идея, и эйдос, будучи вечны-

ми, неизменными, самотождественными и самодостаточными, представляют истинное бытие, принципиально отличающееся от чувственно воспринимаемого мира становления (ср.: Plat. Tim. 27d–28a).

Путь восхождения к идее на примере прекрасного ярко и образно рисует Платон в «Пире», утверждая, что, «начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное» (Plat. Symp. 211c). Устами Диотимы Платон дает развернутое определение идеи прекрасного. Это «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (там же. 211a — b). В «Федоне» Платон завершает эту мысль: «Я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним. Я не стану далее это развивать, я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное (само по себе)» (Plat. Phaed. 100d).

Таким образом, в онтологическом значении, в отличие от логико-семантического, идея, как и эйдос (Платон, как представ-

ляется, не различает их онтологический статус), являются причиной существования вещи, возникающей через причастность (μέθεξις) или уподобление ей. В последнем случае идея выступает в качестве образца (парадигмы), но уже не как определяющая смысл вещи, а как источник ее существования, ибо только присутствие (παρουσία) подлинного сущего делает возможным существование чувственного мира, обеспечивая как его множественность, так и самотождественную единичность каждой из существующих вещей. Именно как подлинное бытие идея является основанием истинного знания (ἐπιστήμη), вечного и неизменного результата созерцания (θεωρία) идей глазами ума (Plat. Phaedr. 249b–c).

Академики против Платона: критика учения об идеях

Вероятно, можно согласиться с мнением Гатри, назвавшего Спевсиппа «центральной фигурой в большом академическом споре о платоновских идеях»[12]. А возможно, он был даже ее инициатором, как полагает Л. Таран[13], ведь прежде всего с его именем Аристотель связывает отказ от идей. По мнению Аристотеля, поводом для такого решения стало осознание Спевсиппом трудностей, возникающих, если принять платоновское учение об идеях. Дважды в «Метафизике» Аристотель повторяет, что Спевсипп отказался от идей, видя «всю неудовлетворительность и надуманность» учения об эйдосах (Speus. fr. 35 Taran), «видя имеющиеся трудности относительно идей» (Speus. fr. 36 Taran).

О характере этих трудностей Аристотель сообщает лишь мимоходом, как о хорошо известном и не требующем специальных разъяснений. «Затруднение встречается в отношении видов к роду, когда общее признается отдельно существующим, а именно будет ли само-по-себе-животное находиться в отдельном жи-

[12] *Guthrie W.K.G.* A History of Greek Philosophy. Cambrige, 1978. Vol. V (The Later Plato and the Academy). P. 458.

[13] *Taran L.* Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary. Leiden, 1981. P. 72.

вотном, или же последнее отлично от него» (Arist. Met. 1085a23–26). Комментируя этот малопонятный отрывок, Г. Чернисс замечает, что «дилемма здесь изложена так сжато, как если бы это был хорошо известный аргумент, одна ссылка на который была бы уже достаточна»[14]. Действительно, обращение к «Топике», где этот аргумент более полно изложен, позволяет прояснить сказанное Аристотелем в «Метафизике».

Анализируя условия правильности построения определений, Аристотель показывает, что род не может быть разделен на виды через отрицание. Такую ошибку, по его мнению, допускают те, кто определяет линию как длину, не имеющую ширины, так как в этом случае «родом для линии будет или длина, не имеющая ширины, или длина, имеющая ширину». Далее Аристотель утверждает, что этот топ применим против тех, «кто полагает, что существуют идеи», так как они утверждают, что «каждый род по числу один», то есть это сама-по-себе-длина, или, по-другому, идея длины, а в таком случае идее будут присущи противоположные атрибуты. Таким образом, утверждение, что сама-по-себе длина суть род, приводит к противоречию, когда идея длины должна рассматриваться как одновременно имеющая ширину и не имеющая ее» (Arist. Top. 134b11–30). Иначе говоря, нельзя рассматривать идею в качестве рода, так как в этом случае, при условии дихотомического деления по признаку отрицания, идея будет иметь противоположные характеристики, то есть окажется самопротиворечивой.

Аристотель отмечает, что аналогичное противоречие возникает, если утверждать, что «само-по-себе-живое существо есть род» (там же, 143b33), что прямо отсылает нас к седьмой книге «Метафизики»[15]. Аристотель показывает, что если предполо-

[14] *Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. Berkely–Los Angeles, 1945. P. 40.

[15] Следует отметить, что в «Метафизике» Аристотель многократно возвращается к критике платоновской теории идей и ее академических интерпретаций, используя при этом как старые академические аргументы, так и новые, выработанные в результате формирования собственной системы. Сопоставление текстов «Метафизики» с ранними работами Аристотеля позволяет выде-

жить, что родовое понятие «живое существо» — это идея, то, согласно платоновскому пониманию идеи как единой и самотождественной, «живое существо» должно быть одно. Однако «живое существо», будучи родовым понятием, должно существовать в каждом видовом понятии, «человек», «лошадь» и т.д. и, следовательно, «живое существо», будучи одной идеей, должно стать многими. «Каким образом одно, — спрашивает Аристотель, — будет одним в вещах, существующих отдельно, и почему это «живое существо» не будет существовать отдельно и от самого себя?» (Arist. Met. 1039a33–b2).

Более того, в этом случае идея не только может отделиться от самой себя (будучи единой, стать многим), но ей будут одновременно присущи противоположности, так как «живое существо» причастно противоположным видовым отличиям, «двуногому» и «многоногому» (там же, 1039b2–3, ср.: Top. 143b11–30). Здесь, как и в «Топике», Аристотель демонстрирует основную трудность — идеи оказываются самопротиворечивыми, что означает в данном контексте признание ложности как самих идей, так и учения о них.

Таким образом, анализ материалов дискуссии показывает, что определяющей тенденцией в понимании идей-эйдосов в Академии стало отождествление логико-семантического и онтологического значений, в результате чего идеи-эйдосы превращались в субстантивированные общие, родовые и видовые, понятия. Говоря словами Аристотеля, общее признавалось отдельно существующим (Arist. Met. 1085a23–26). В этой связи вполне закономерным представляется употребление вместо «идеи» понятий «предикат» («сказуемое», τὸ κατηγορούμενον — Arist. NE. 1096a19–24) или «род», которые, наряду с «видом», в течение короткого времени становятся техническими терминами. Так, например, Александр Афродизийский, ссылаясь на трактат Аристотеля «Об идеях», характеризует сторонников идей как тех, «кто отделя-

---

лить аргументацию, несомненно, восходящую к академической дискуссии, в частности, это относится к четырнадцатой главе седьмой книги.

ет общий предикат от конкретных вещей» (Alex. Aphrod. In Met. Com. 82.11–83.16 Hayd.). В так называемых «Аристотелевских разделениях», сочинении, содержащем ряд академических учений, вместо термина «идея» также употребляется «общий предикат» (сказуемое), которым называется род видов, на которые он делится. В том случае, если платоновские идеи рассматриваются как сказуемые, то, что у Платона носит название причастности вещи идее, или общности идеи и вещи, получает название «сказывания» чего-то о вещи, для чего используется глагол κατηγορεῖται (Divis. Arist. 64 — 65 Mutsch.). Очевидно, что следствием такой интерпретации идей должна была стать онтологизация логических связей, возникающих между родовыми и видовыми понятиями.

Действительно, платоновский принцип построения онтологической иерархии идей и вещей его ученики используют для выражения отношений родовых и видовых понятий[16]. Это означало, что чем больше был объем понятия, тем выше оказывался его онтологический статус. В частности, было разработано учение о первичности по природе рода по отношению к виду. О распространении в Академии этого учения свидетельствуют «Аристотелевские разделения», в шестьдесят пятом параграфе которых связь между родом и видом рассматривается как один из примеров связи предшествующего и последующего по природе. Она характеризуется тем, что разрушение предшествующего влечет за собой разрушение последующего, тогда как разрушение последующего не влияет на предшествующее (Divis. Arist. § 65 Mutsch.). Аналогичную характеристику родо-видовым отношениям находим у Секста Эмпирика: «Всякий род существует прежде подчиненных ему видов. По устранению его устраняются вместе с ним все его виды, а при устранении вида еще не устра-

[16] Анализ сохранившихся свидетельств показывает, что такие понятия, как «видовое отличие», «вид», «род» в отличие от их нетерминологического употребления в диалогах Платона, академиками стали использоваться в качестве технических терминов. См.: *Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. Berkely–Los Angeles, 1945. P. 39. Ср.: *Balme D.M.* Genos and eidos in Aristotle's Biology // Classical Quarterly. 1962. P. 91–98.

няется род, потому что вид зависит от рода, а не наоборот» (Sext Emp. Adv. math. X, 269–270)[17].

Подтверждает существование такого учения в Академии и Аристотель, отмечая в «Топике», что «с устранением рода и видового отличия устраняется и вид, так что они первее вида» (Arist. Top. 141b28–30, ср.: 123a15). Схожие пассажи могут быть обнаружены и в «Метафизике», где Аристотель, например, утверждает, что «род и видовое отличие предшествуют виду по бытию и не упраздняются с его упразднением» (Arist. Met. 1040a22–23, ср.: 1059b38)[18].

Онтологизация родо-видовых отношений приводила к целому ряду противоречий и логических трудностей. В частности, вопреки платоновскому учению получалось, что идеи оказывались самопротиворечивыми и получали различный онтологический статус. Как пишет Аристотель, «эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например, род как род для видов, так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением» (Arist. Met. 991a29–30). Действительно, идея, например, человек сам по себе, интерпретируемая как видовое понятие «человек», выступает в качестве образца для любого человека, например, Сократа. Однако, само видовое понятие, в нашем пример понятие «человек», одновременно является и уподоблением роду — «живому существу»,

[17] Анализ сообщения Секста Эмпирика о «пифагорейском учении» (Adv. math. X, 248–284) показывает, что последнее имеет эклектический характер, содержит наряду с собственно платоновскими идеями различные академические учения. См.: *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, 1960. P. 203–204. Дискуссию см.: *Vlastos G.* Review of Kramer, Arete bei Platon und Aristoteles // Gnomon. Bd. 35. 1963. S. 641–655.

[18] Дискуссионным остается вопрос о том, разделял ли Аристотель в какой-то период данную концепцию. По мнению Г. Властоса, Аристотель лишь излагал академическое учение (*Vlastos G.* Review of Kramer, Arete bei Platon und Aristoteles // Gnomon. Bd. 35. 1963. P. 650), Ш. Пинес, напротив, считает возможным приписать его самому Аристотелю (*Pines Sh.* A new fragment of Xenocrates and its implications // Transactions of the American Philosophical Society. V. 51, 2. Philadelphia, 1961. P. 9.).

ибо род («живое существо») сказывается о виде («человеке»). Это означает, что, во-первых, идея в академической интерпретации оказывается самопротиворечивой, ибо одновременно является и образцом и уподоблением (идея человека выступает образцом для Сократа, но уподоблением по отношению к живому существу); во-вторых, родовое понятие (в нашем примере «живое существо») будет идеей, обладающей более высоким онтологическим статусом, чем идеи, выступающие в качестве входящих в род видов, в частности, наряду с другими видовыми понятиями к таким идеям оказывается отнесен «человек» как «двуногое живое существо».

Разработка учения о родах и видах требовала использования специального терминологического аппарата. К такого рода терминам следует отнести понятия «часть» и «целое». В рамках академической интерпретации платоновской онтологии отождествление логических связей с онтологическими приводило к пониманию целого как общего, предшествующего в качестве первого своим частям. Однако определение вида через род и видовое отличие означало, что уже вид выступает в качестве целого и должен предшествовать по бытию своим частям — роду и видовым отличиям. Таким образом, получалось, что род и вид оказывались самопротиворечивыми понятиями, одновременно существующими и раньше, и позже друг друга.

С другой стороны, род как общее понятие и идея должен был иметь самостоятельное существование. Поэтому в случае определения вида через род и видовое отличие, род становился такой частью, которая является самодостаточной вне всякого целого. На это указывал и сам Аристотель, полагавший невозможным признание существования идей и в то же время определение вида как состоящего из рода и видовых отличий (Arist. Met. 1039a25–26). Например, если рассматривать «человека» как существующего самого по себе, «который как таковой есть определенное нечто и существует отдельно, то, — подчеркивал Аристотель, — части также должны означать определенное нечто и быть от-

дельно существующими сущностями» (Arist. Met. 1039a30–33, ср. 991a26–29). Следовательно, возникновение чувственной вещи через причастность идее, видовому понятию, будет означать причастность ее и частям вида, то есть роду и видовым отличиям (в данном случае «живому существу» и «двуногому»). Таким образом, академики получили для одной вещи несколько идей, что противоречило утверждению Платона о существовании только одной идеи для множества вещей.

Осознание возникших трудностей не могло не приводить к интенсивным поискам способов их преодоления, причем эта задача стояла не только перед учениками Платона, но и перед самим Платоном.

Академическая дискуссия об идеях: результаты

Платон об идеях-понятиях и истинном бытии

Диалог «Парменид», получивший в античности двойное название «Парменид, или Об идеях» (D.L. III, 58), стал ответом на академическую критику. В первой части диалога (Plat. Parm. 126a–135d), которая, возможно, первоначально была написана как самостоятельное сочинение, Платон представил сводку возражений «против идей», воспроизведя аргументы, выдвинутые в Академии в процессе дебатов, с целью защиты идей и полемики с их противниками. Кроме того, вопросам, обсуждаемым в ходе дисскуссии об идеях, посвящен «Софист», отзвуки полемики обнаруживаем в «Тимее» (Plat. Tim. 51c–d) и «Филебе» (Plat. Phil. 15a–c), в Седьмом письме (Plat. Ep. VII 342b–344b). Участие в дискуссии имело важное значение для Платона, требуя большей терминологической ясности и уточнения собственной позиции.

Не соглашаясь с академической интерпретацией идей-эйдосов как родо-видовых понятий, Платон пришел к выводу о необходимости демаркации логико-семантического и онтологического значений «идеи». В этом случае, подчеркивает Платон, завершая первую часть «Парменида», «все идеи суть то, что они

суть, лишь в отношении одна к другой». Понятия же, то есть находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, «образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» (Plat. Parm. 133c–134e). Очевидно, что подобное утверждение лишало силы аргументы противников Платона, но требовало отказа от парменидовского тождества бытия и мысли о нем. Платон понимает, что только такое решение позволит сохранить идею как вечное, неизменное, самотождественное бытие. Разработкой этой проблематики Платон занят во второй части «Парменида» и в «Софисте». Таким образом, обозначенный полемический контекст делает понятной цель этих диалогов — показать принципиальное различие между истинным бытием и нашим мышлением о нем.

Понимая мышление, внутреннюю речь, как «результат взаимного переплетения эйдосов», «смешения одного с другим» (Plat. Soph. 259e), Платон утверждает диалектику — искусство рассуждать и мыслить, состоящее в умении «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» (там же, 253d), т.е. в способности оперировать понятиями (идеями и эйдосами). Любое из понятий, будучи конечным и ограниченным предметом рассудочного знания, определяется через свою противоположность, тем самым раскрывая собственную самопротиворечивую природу, «тождество единства и множества, обусловленное речью» (Plat. Phileb. 15d). Виртуозно владея диалектикой, Платон демонстрирует взаимное переплетение «главнейших родов» в «Софисте», смешение единого и многого в «Парменида». Таким образом, самопротиворечивость выступает как основная характеристика идей и эйдосов, возникающих в душе как результат объединения многообразия в единстве понятия.

В отличие от идеи-понятия идее как вечному, неизменному, самодостаточному и всегда самотождественному бытию невозможно приписать никакого предиката, в том числе и предиката бытия, так как это означало бы утверждение тождества идеи

(истинного бытия) и ее умопостигаемого подобия. Так формируется учение Платона о сверхсущем (истинном, чистом, подлинном бытии), в «Федре» обозначаемом как «занебесное место» (Plat. Phaedr. 247c), и закладывается традиция апофатической трактовки истинного бытия. В качестве сверхсущих выступают идея Блага в «Государстве», Единое как таковое «Парменид» и т.д., причем все идеи как трансцендентные формы имеют одинаковый онтологический статус. Говорить об иерархии идей в этом случае можно лишь как об иерархии ценностей, что делает идею Блага, безусловно, высшей ценностью, образцом и источником всего благого. Об идеях как сверхсущем не может быть рассудочного знания (ἐπιστήμη), подлинное бытие познается само по себе, представляя собой ум как тождество познаваемого и познающего (Plat. Rep. 511d; Ep. VII 342b–343b). Осознание принципиального различия логико-семантического и онтологического значений идеи-эйдоса, стремление избежать их смешения приводят Платона к терминологическим изменениям: «подлинное бытие», «бытие само по себе» становятся наиболее часто употребляемыми синонимами идеи как трансцендентной формы. Однако, несмотря на эти изменения, Платон на протяжении всего своего творчества сохраняет без изменений объясняющую модель «образец (идея) — копия (вещь)», согласно которой возникновение чувственно воспринимаемых вещей представляет собой процесс уподобления образцам (идеям), а условием истинного знания выступает возможность их созерцания.

Учение об архэ как основание новых онтологий

Несмотря на предпринятые усилия, Платон не был услышан учениками. Осознание «трудностей относительно идей» привело учеников не только к отказу от идей, но и к отрицанию основанной на принципе подобия объясняющей модели «образец (идея) — копия (вещь)». Одним из вариантов преодоления трудностей стал отказ от принципа онтологической первичности общего, что означало признание первичности части по отноше-

нию к целому и вело к пересмотру построения онтологической иерархии в целом.

Анализ сохранившихся свидетельств и фрагментов показывает, что такое решение было предложено Ксенократом. Отношение Ксенократа к проблеме существования родо-видовых понятий раскрывает фрагмент, сохранившийся в арабской версии и опубликованный впервые в 1947 г. Ш. Пинесом с английским переводом и обширным комментарием[19]. Как сообщает Александр Афродизийский, Ксенократ полагал, что «если связь между видами и родом подобна связи между частью и целым, и если часть предшествует целому как первичная по природе (так как, если часть уничтожить, целое уничтожится, потому что целое не сохраняется, если одна из его частей отсутствует, тогда как часть не будет необходимо уничтожена, если целое уничтожить, ибо возможно, что определенные части целого уничтожатся, а другие сохранятся), то виды несомненно раньше рода»[20].

Этот фрагмент свидетельствует о том, что Ксенократ не разделял распространенную в Академии концепцию о первичности рода по отношению к бытию, а настаивал на онтологической первичности видов по отношению к роду, тем самым приходя к выводу, что род, рассмотренный как состоящий из видов, не может существовать отдельно от них, или, используя выражение Аристотеля, не может быть «первой сущностью». Последовательная реализация положения «часть раньше целого по природе» (τὰ δὲ μέρη πρότερα τοῦ ὅλου τὴν φύσιν) привела философа к математическому (признание неделимых линий) и метафизическому атомизму, когда идеи рассматриваются не как общие понятия (с точки зрения Ксенократа, идеи не могут быть общими понятиями, так как общие понятия как целое не имеют самостоятельного существования и зависят от своих частей), а как эйдетические

[19] *Pines Sh.* A new fragment of Xenocrates and its implications // Transactions of the American Philosophical Society. V. 51, 2. Philadelphia, 1961. P. 3–34. Этот фрагмент, по мнению Ш. Пинеса, — цитата из сочинения Ксенократа «О родах и видах».

[20] Цитата дается по изданию: *Pines Sh.* A new fragment of Xenocrates and its implications. P. 4.

числа или неделимые части пространственных величин (Xenokr. frr. 37, 38, 42, 53 Heinze).

Концепцию рода, аналогичную Ксенократовой, развивает и Аристотель, полагая, что «нет никакого рода, помимо видов» (Arist. Met. 999a14). Это дало возможность Ш. Пинесу говорить о влиянии концепции Ксенократа на формирование позиции Аристотеля, который, по мнению Ш. Пинеса, «начал с того момента, на котором остановился Ксенократ»[21]. Если Ксенократ для решения проблемы существования общих понятий исходил из утверждения «часть раньше целого по природе», то Аристотель анализирует родо-видовые отношения и проблему существования общих понятий в плане различения онтологических и логических связей и их сопоставления. Он формулирует это различие как различие первичного по бытию и первичного по определению. «Не все, что первее по определению, первее по сущности. Ибо по сущности первее то, что будучи отделено от другого, превосходит его в бытии, по определению же одно первее другого, если его определение есть часть определения этого другого» (Arist. Met. 1077b1–4).

Род, по мнению Аристотеля, — это часть определения вида, следовательно, по определению род должен быть рассмотрен как первый по отношению к виду, однако по сущности вид, являясь частью рода, первичен и помимо видов роды существовать не могут (Arist. Met. 1023b18, 23–25). Развитие такого учения уже в ранних работах Аристотеля, например, во второй книге «Физики» (Arist. Phys. 193b4)[22], свидетельствует о том, что различие «первичного по бытию» и «первичного по определению» было сформулировано Аристотелем в Академии как позитивное ре-

[21] Ibid. P. 10.

[22] Большинство исследователей полагает, что первые пять книг «Физики» были написаны в Академии. В частности, по мнению К. Фогель, Аристотель работал над ней последние 5–6 лет пребывания в Академии (*Vogel C.J. de.* The Legend of the Platonizing Aristotle // Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957 / Ed. I. Düring and G.E.L. Owen. Göteborg, 1960. P. 254.

шение трудностей относительно идей, поднятых в ходе академических дискуссий, активным участником которых был молодой Аристотель.

Таким образом, для Аристотеля род существует и раньше, и позже вида, но противоречия в этом случае не возникает, так как речь идет о разных отношениях — логическом и онтологическом. Подобным же образом Аристотель решает и проблему общих понятий в целом: они первичны только по отношению к чувственно воспринимаемым вещам в логическом отношении как части определения чувственных вещей, но вторичны по сущности как не имеющие самостоятельного, вне чувственных вещей, существования. Это означает, что предложенная Платоном модель «образец (идея) — копия (вещь)», объясняющая как процесс познания — созерцание образца (идеи) делало возможным знание копии — так и онтологический процесс возникновения чувственно воспринимаемых вещей, когда копия возникала как подражание, или через причастность образцу, более не могла быть использована.

Ключевым понятием для выработки новой концепции, объясняющей как онтологические, так и гносеологические процессы, становится понятие ἀρχή. Сохранившиеся свидетельства и фрагменты сочинений академиков, в частности Спевсиппа и Ксенократа, и предпринятый Аристотелем их критический анализ показывают, что концепция ἀρχή складывалась в Академии в результате развития принципа «часть раньше целого по природе». Как следствие его развертывания, во-первых, под началом стали понимать элемент — единый, малый, простой, неделимый и общий (универсальный), поскольку в соответствии с перечисленными характеристиками он оказывался присущ многому. Во-вторых, начало рассматривалось как первое по природе (Arist. Met. 1059b30), т.е. то, что в случае уничтожения упраздняет все, началом чего является (Arist. Met. 1059b39–1060a1). Такое понимание элемента предполагало, что «ни один из элементов не может быть тождественен тому, что состоит из элементов» (Arist. Met.

1070b2–6). Таким образом, начало как элемент, обладая существованием раньше, чем то, началом чего оно является, и отличаясь от него, должно существовать отдельно. Имея в виду эту академическую концепцию, Аристотель формулирует ее следующим образом: «начало и причины должны быть вне тех вещей, началом которых являются, то есть быть в состоянии существовать отдельно» (Arist. Met. 999a16–19).

С точки зрения Аристотеля, способностью существовать отдельно, или иначе, быть существующим самим по себе, самостоятельно (καθ᾽ αὑτό), может характеризоваться только сущность, ибо «существовать отдельно (τὸ χωριστόν) и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (Arist. Met. 1029a27–28; ср.: 1017b24–25). Субстанциональность ἀρχή для Аристотеля означала понимание начала-элемента как сущности, что делает понятным утверждение Стагирита о том, что наука, «которая имеет дело с первоначалами, — это наука о сущностях» (Arist. Met. 1059a33–34; ср.: Xenokr. fr. 6 Heinze).

Изложенное выше понимание ἀρχή позволяло сделать вывод о том, что познание начал является самым ценным и, следовательно, может быть названо мудростью. Такое определение мы действительно находим и у академиков, в частности у Ксенократа, и у Аристотеля. Именно с анализа этой концепции мудрости начинает Аристотель первую книгу «Метафизики», причем, определяя так мудрость, он ссылается не только на собственную «Этику», но и апеллирует к «общему мнению», подчеркивая этим широкое распространение в Академии понимания мудрости как науки о началах (Arist. Met. 981b27–29a2, b2; ср.: 1059b18; Arist. Protr. fr. 33 Düring).

Далее каждый из учеников Платона будет разрабатывать свою оригинальную версию происхождения, существования и познания всего сущего. Спевсипп для своих построений будет использовать принцип аналогий, Ксенократ наиболее последовательно разработает концепцию математического редукционизма, Аристотель обоснует «физическую философию», или науку о приро-

де, посвятив первые пять книг «Лекций по физике» исследованию начал природных сущностей, ибо «мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов» (Arist. Phys. 184a10–15). Исследование физических начал приведет Аристотеля не только к созданию наук о природе, включающих наряду с собственно физикой космологию, метеорологию, биологию, психологию, но и к разработке истории вопроса, представляющей последовательное развитие концепции ἀρχή — от «воды» Фалеса до атомов Демокрита.

Таким образом, мы видим, что затронувшая основы философии Платона дискуссия об идеях действительно привела к постановке целого ряда вопросов, поиски ответов на которые в ситуации интенсивных обсуждений и споров привели к формированию самостоятельных оригинальных учений, во многом определивших дальнейшее развитие платонизма.

Светлана Караваева

«Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля

> «Философия Платона, если ее хотят интерпретировать философски, с необходимостью должна интерпретироваться, преломляясь через Аристотеля»[1].
>
> *Гадамер Х.-Г.* Диалектическая этика Платона.

Диалог «Филеб», в котором затрагиваются почти все основные положения учения Платона, большинство исследователей относит к его поздним сочинениям (360–350 гг. до н.э). Природа блага, «пифагорейская» тематика, соотношение единого и многого, проблема метода философского исследования — все то, что составляет содержание других произведений, в «Филебе» заново осмысляется поздним Платоном. Интерес, который вызывает данный диалог, связан еще и с тем, что его можно рассматривать как отклик на теоретические дискуссии, которые занимали в то время Академию. Одно, без сомнения, самое значительное, направление этим дискуссиям задал Аристотель, чья критика Платона и чье возросшее влияние стали настолько ощутимы

[1] *Гадамер Х.-Г.* Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. С. 29.

для Академии, что это не могло не сказаться на позднем периоде творчества Платона, требуя от последнего аргументов в защиту своего учения и новых усилий в прояснении некоторых положений собственной теории. Таким «аргументом» можно считать и написание Платоном «Филеба», в котором, как замечает Ю.А. Шичалин, «есть пассажи, прямо обращенные к Аристотелю»[2]. Близость рассматриваемого диалога с некоторыми положениями учения Аристотеля можно обнаружить не только в прямых текстовых отсылках к нему, но и в контексте сопоставления основных философских построений данных мыслителей.

Данная статья — это попытка оформить наши размышления по поводу соотношения философских позиций Аристотеля и Платона и, будучи таковой, скорее указывает возможный путь изысканий, нежели претендует на окончательные выводы. Для начала остановимся на нескольких моментах, которые, по нашему мнению, делают возможным такое сопоставление. Во-первых, четыре рода сущего, выдвигаемые Платоном в «Филебе», и отдельно стоящее благо, напоминают определенную структуру сущего, повторяющуюся во многих сочинениях Аристотеля — полагаемые четыре начала и причины и ум. Во-вторых, это выдвигаемый Платоном в ряду пифагорейских родов четвертый род — ум, который, как он говорит, «родственен причине» или «почти одного и того же рода» (31a)[3], и который не может быть отнесен к пифагорейским началам, а отсылает нас к ключевым понятиям философии Аристотеля — уму и причине. В связи с этим возникает еще и следующая проблема: хочет ли Платон найти общий язык с Аристотелем, выдвигая свои четыре начала (вернее сказать – четыре рода), весьма близкие четырем началам и

[2] *Шичалин Ю.А.* Поздний Платон и Аристотель (постановка проблемы) // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 82. Так же им высказывается точка зрения, что в «Филебе» Платон пытается найти общий язык с Аристотелем и под именем главных действующих лиц диалога — Филеба и Протарха выводит Евдокса и Аристотеля — см. Там же. С. 81–84.

[3] *Платон.* Филеб // Платон. Сочинения. Т. 3. Часть 1. М., 1971.

причинам Аристотеля[4], или, наоборот, он представляет их в качестве контраргументов, полемизируя с Аристотелем. Однако, прежде чем приступить к рассмотрению заявленной проблематики, необходимо коснуться еще одного вопроса: можем ли мы вообще сопоставлять начала и причины Аристотеля и выводимые роды (γένη) Платона, при том, что сам Платон в «Филебе» нигде не называет свои роды началами, что было бы вполне логичным в свете допущения, что он откликается на Аристотеля. Не является ли это принципиальным моментом для Платона?

Заданное Аристотелем понимание философии как поиска начал и причин сущего было принято уже в античности и имеет долгую философскую традицию. Известно, что Аристотель рассматривает своих предшественников как тех, «кто более или менее предвосхитил одну или несколько его «причин»»[5], то есть в ретроспективном движении конструирует историю мысли. Именно благодаря Аристотелю ἀρχή становится философским термином, который начинает использоваться всей последующей философией для интерпретации предшествующей, в результате чего понятие начала превращается в своего рода философское общее место и воспринимается как исконная интенция всякого философствующего вопрошания. Между тем, как нам кажется, полезно поставить вопрос о том, насколько по-аристотелевски понятое начало соответствует основным понятиям предшествующих и современных ему мыслителей, понятиям, которые со времен Аристотеля привычно именуются началами. Так, например, выводимые четыре рода Платона в «Филебе» могут быть рассмотрены, и рассматриваются, согласно этому положению: роды понимаются как начала[6]. И все же, принимая терминологию

[4] А.В. Ахутин считает, что «четыре "рода" начал, предполагаемые здесь (в «Филебе» — *С.К.*), весьма близки четверице Аристотелевских причин» — см. *А.В. Ахутин.* Античные начала философии. СПб., 2007. С. 263.

[5] *Кессиди.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПБ., 2003. С. 123.

[6] Такое понимание мы встречаем, например, у А.В. Ахутина в его интерпретации «Филеба» — см. *А.В. Ахутин.* Античные начала философии. С. 263–278.

Аристотеля, и таким образом подходя к родам Платона, называя их началами, не вносим ли мы иной смысл в то, что хотел сказать Платон?

Для Платона слово начало (ἀρχή) не является философским термином. В «Филебе» и во многих других сочинениях он не использует его в аристотелевском смысле, скорее, слово ἀρχή для Платона имеет обиходный смысл[7]. В «Федоне», «Теэтете», или, особенно наглядно, в «Софисте», когда речь заходит о предшественниках и обсуждается их количество начал, мы не встречаем там слово ἀρχή: «Φέρε, ὁπόσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἤ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ᾽ εἶναί φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ᾽ ἐπ᾽ ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ᾽ ὑμᾶς τιθῶμεν; οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὂν ἀμφότερα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἕν, ἀλλ᾽ οὐ δύο εἴτην»(243e)[8]. Но это не значит, что мы должны понимать или переводить Платона без уточняющего понятия начала: «Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть все, — что́ произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное» (243e)[9].

[7] Слово ἀρχή часто встречается у Платона, например, в таком контексте: «откуда начать эту речь», «сказанное вначале» и т.д. Во встречающейся терминологии Платона «началом», скорее, можно было бы назвать такие понятия: первое (πρῶτα), элемент (στοχεῖα).

[8] *Plat.* Soph. // Platonis Opera. Tomus I / Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke et al. Oxonii, 1995.

[9] *Платон.* Софист. Также ср.: «What are we to understand by this “being” (or “are”) of yours? Is this a third *principle* besides those two others, and shall we sup-

Принимая то, что как философский термин ἀρχή впервые появляется у Аристотеля, нужно заметить, что это понятие заключает в себе апорию. Начало не может быть названо началом, если нет того, началом чего оно является, т.е. начало с необходимостью подразумевает соотнесение его с тем, что из него происходит, причиной чего оно является. Для учений «фисиологов» термин ἀρχή является скорее обобщающим и не несет в себе проблемы, т.к. у них начало есть то, из чего как первого все возникает и во что все исчезает, и оно действительно есть первое, а также и последнее, и, по сути, только оно одно и есть, ибо все есть одно. Поэтому нет никакой логической необходимости доказывать его первенство, ведь нет принципиально иного, по отношению к которому оно было бы первое — есть многое, но оно и есть это одно. Другое дело — Платон, который вскрывает эту сущностную апорийность начала. Как возможно помыслить начало независимым от того, началом чего оно является, т.е. как идеи (то, что есть само по себе) могут выступать началами чувственного мира? С предельной ясностью эта апория раскрывается Платоном в «Парменида», где он говорит о невозможности помыслить единое в качестве начала для всего существующего[10]. Впервые конкретизируется эта проблема именно Аристотелем, когда начало становится философским понятием, принципом, и мы начинаем говорить не о причастности идей и вещей, а соотносить их с началом. Надо добавить, что в VI и VII книгах «Государства», а также в

---

pose that the universe is three, and not two any longer, according to your doctrine?» (243e) — *Plat.* Soph. // Plato in Twelve Volumes. Vol. 12 / Trans. by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1921. Надо заметить, что не все переводы данного фрагмента содержат уточняющее понятие начало, как, например, его нет в переводах Тэйлора (Soph., 243e, trans. by A.E. Taylor // *Plato.* The Sophist & The Statesman / Translation and Introduction by A.E. Taylor. London, 1971. P. 138), Дюрлингера (Soph., 243e, trans. by J. Duerlinger // *Plato.* Sophist. Vol. IV / Translation with an Introductory Commentary by J. Duerlinger. N.Y., 2009. P. 105), Кривелли (*Crivelli P.* Plato's Account of Falsehood. Cambridge, 2012. P. 73).

[10] Отсюда возникают проблемы и у неоплатонизма, когда единое Платона начинает осмысляться как начало.

«Федре» и «Тимее» мы встречаем ἀρχή в значении, имеющем не только обиходный смысл, но и философский[11], который, скорее всего, заимствуется Платоном из математики, где ἀρχαί значили исходные пункты доказательства, аксиомы: в таком значении он активно использовался в Академии[12].

Нужно заметить, что и в контексте учения Аристотеля выводимые Платоном в «Филебе» четыре рода могут быть названы началами лишь с оговорками. Во-первых, первые два рода — предел и беспредельное — являются противоположностями, а для Аристотеля начала не могут быть противоположностями[13]. Во-вторых, не вполне понятно, как род (то, что общее), может быть началом. И эта проблема сводится для Аристотеля к следующему: считать ли начала единичным или общим (родами). Так, обсуждая этот вопрос в «Метафизике», он говорит, что сказываемое о единичном «скорее представляется началами, нежели роды» (999a)[14], ведь только они (т.е. единичные вещи) и могут быть сущностями по преимуществу. «Но с другой стороны, — говорит он, — в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т.е. быть в состоянии существовать отдельно

[11] В VII книге «Государства» Платон говорит: «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу (ἀρχή) с целью его обосновать» (533d); ср. VI 510b, где говорится о «беспредпосылочном начале» начале. Ср.: «Федр», 245b: «Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает». Ср. также: «Тимей», 28b: «…Было ли [Небо] всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?».

[12] См. подробно *И.А. Мочалова.* Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // AKADEMEIA: Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 3. СПб., 2000. С. 289–298; *Лебедев А.В.* Об изначальной формулировке традиционного тезиса ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ // Balcanica. Лингвистич. исследования. М., 1979. С. 167–176.

[13] «Ни одна противоположность не есть начало всего», т.к. «все противоположности всегда относятся к одному субстрату, и не одна не существует отдельно» (*Аристотель.* Метафизика, 1087b // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М., 1976).

[14] *Аристотель.* Метафизика.

от них» (999a)[15]. А таким основанием может быть только то, что сказывается как общее, и потом, говорит он, если начала «не общее, а имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо необходимое знание о чем бы то ни было есть знание общего» (1003a)[16]. И если мы соглашаемся, что роды Платона могут быть названы началами в аристотелевском смысле, то снимаем всю остроту полемики между Платоном и Аристотелем, т.к. попытка решения этого вопроса для Аристотеля в виде различения сущности на «первую» и «вторую» дает возможность толковать его учение и как последовательно платоническое, и как критику Платона.

Возвращаясь к «Филебу», попытаемся прояснить, какой же все-таки ответ дает Платон Аристотелю, предлагая свою версию четырех начал-родов[17]. Остановимся на двух вопросах: на определенном сходстве между четырьмя родами и благом Платона и четырьмя началами и умом Аристотеля, а также на выдвигаемом Платоном четвертом роде — уме, который, как он говорит, «родственен причине», что отсылает нас к ключевым для Аристотеля понятиям — уму и причине.

Платон делает своеобразную перестановку: четырем причинам и уму Аристотеля он противопоставляет свои четыре рода-начала и благо, тем самым кардинально меняя всю структуру аристотелевского построения сущего. На место ума — «первого и самого главного начала» у Аристотеля — заступает благо, ум же начинает рассматриваться включенным в четверицу начал (родов) сущего, меняясь, таким образом, местами с целевой причиной (благом). Хотя основной темой рассмотрения в «Филе-

[15] Там же.

[16] Там же.

[17] К моменту написания «Филеба» и параллельно с ним Аристотелем были написаны следующие основные сочинения: «Об идеях», «Категории», «Герменевтика», «Топика» (кн. 2–7, 8, 1, 9), «Аналитики», конспект лекций Платона «О благе», А «Метафизики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики», «Евдемова этика». Хронология сочинений Аристотеля дается по Дюрингу (*Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Stockholm, 1957).

бе» Платон делает не высшее благо, а «благо для нас», мы все же видим, что свою позицию в отношении первоначала, заданную им еще в «Государстве», Платон не меняет. Его первоначало — благо — задается в «Филебе» все в той же неизменной парадигме его учения об идеях, как «бытие само по себе». Сущее только стремится к благу, благо же, говорит он, «никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве» (60c)[18], т.е. пребывая во всем, само оно ни в чем не нуждается. Для Аристотеля же благо «само по себе не существует, оно бесполезно» (1218a)[19]; понимаемое как целевая причина, оно всегда конкретно, свое для каждого существующего: «каждая вещь влечется к собственному благу»[20], для каждой категории сущего имеется свое благо: «для категории сущности — это ум и бог, для качества — справедливое, для количества — мера, для времени — своевременность» (1217b30)[21]. И хотя свое первоначало, ум, Аристотель и называет благом[22], оно не находится за пределами ума и бытия.

Лишая в данной перестановке ум своей «первой награды» — быть первоначалом, и включая его в пифагорейский ряд, Платон тем самым задает необходимость соотнесения его с первоначалом — благом: ум-демиург творит в той мере и соразмерности, которую он усматривает в своем первоначале — благе. Аристотель и здесь переворачивает перспективу: «Благо есть то, — говорит он, — что соответствует указаниям разума» (1326 a)[23].

И мы подходим ко второму вопросу — к выдвигаемому Платоном в ряду пифагорейских родов четвертому роду — причине смешения и возникновения, которую он именует умом, причине оформляющей, определяющей, творящей. И если первые три рода (предел, его противоположность — беспредельное, их смеше-

[18] *Платон.* Филеб.

[19] *Аристотель.* Эвдемова этика. М., 2011.

[20] Там же.

[21] Там же.

[22] См. *Аристотель.* Метафизика. (XII 7).

[23] *Аристотель.* Риторика.

ние) даны нам сразу, как «дар Прометея» (16c)[24], то необходимость четвертого рода, который «в достаточной мере отличен от тех трех» (27b)[25] Платону требуется доказать: «Не кажется ли тебе — говорит Сократ Протарху — необходимым, что все возникающее возникает благодаря некоторой причине?» (26e)[26]. О причине Платон говорит и во многих других диалогах[27], причем так или иначе связывая ее с умом или знанием, или τέχνη. Но все же самостоятельной темой рассмотрения она у него не становится, причина всегда остается причиной чего-то — знания, возникновения, существования[28]. Совсем другое дело, когда в «Филебе» Платон делает ее «родственной» уму. Предпринимая в диалоге попытку охарактеризовать причину, Платон при этом исходит не из определения причины, а из того, что ей тождественно — «разве природа творящего отличается от причины чем-либо, кроме названия, и разве неправильно будет творящее и причину считать одним и тем же?» (26e)[29]. Далее он «выводит» определения для причины, по аналогии с природой творящего: если творящее по природе руководит, а творимое следует за ним, то, следовательно, и «причина отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении» (27a)[30]. Собственно, все попытки «определить» причину, по нашему мнению, сводятся у Платона к следующему: он вводит причину для того, чтобы установить

[24] *Платон.* Филеб.

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] В отличие от ἀρχή причину (αἰτία) у Платона можно рассматривать как значимый для него философский термин, присутствующий во многих его диалогах (основные: «Менон», «Горгий», «Федон», «Гиппий Больший», «Софист», «Филеб», «Тимей»).

[28] Так, например, в «Меноне», он говорит, что истинные мнения тогда становятся знаниями, когда человек их «свяжет суждением о причинах» (См. *Платон.* Менон, 97e), или в «Тимее» — «все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно» (*Платон.* Тимей, 28a).

[29] *Платон.* Филеб.

[30] Там же.

связь между тремя пифагорейскими родами, причину, инородную им, которую необходимо как-то обозначить — Платон называет ее умом. В этом случае мы видим логический ряд последовательно выстроенных четырех родов сущего: предел, его противоположность — беспредельное, их смешение, и четвертый род — причина смешения. Таким образом, «родственность» ума и причины можно объяснить логической необходимостью: с помощью причины устанавливается связь между умом и инородными ему родами. На первый взгляд, такая связь между умом и «смесью» у Платона имеет сходство с аристотелевским умом как причиной всего существующего. Но понимание ума как первоначала и включение его в один ряд с родами сущего, что делает его тоже родом, дает два абсолютно разных подхода к осмыслению греческого мироустроения (космоса). Для Аристотеля факт существования «смеси» очевиден, а вот то, что именно ум является причиной ее существования, надо доказать. Для Платона же важна не причина существования «смеси», а причина смешения этой смеси, которой является ум. Иначе говоря, ему не нужно доказывать, что ум существует как причина всего сущего, а необходимо показать, что ум как причина есть тот, кто это сущее созидает и поддерживает. «Во Вселенной, — говорит он, — есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было правильнее назвать мудростью и умом» (30c)[31]. Конечно, ум, понимаемый таким образом, есть никто иной, как демиург, как тот, кто созидает и властвует. Аристотелю же не нужен никакой демиург, в силу того, что Космос у него соотнесен с умом как с целевой причиной. Он выстраивает переход от первосущего (ума) как реальности мыслящего себя мышления к миру чувственно воспринимаемому исходя из логики и смысла, избегая платоновской логики вероятного и правдоподобного. Собственно, вопрос о «родственности» ума и причины у Аристотеля не может сто-

[31] Там же.

ять, т.к. ум — никакой не род, он первоначало и единственен. Поэтому связь ума и причины выстраивается у него на совершенно других основаниях. Аристотель, рассматривая причину как один из своих важнейших терминов, делает ее сопутствующей началу в предпринятом им поиске начал и причин сущего. Говоря, что «все причины есть начала» (1013a)[32], Аристотель вынуждает нас увидеть в них синонимы. Свое содержание причина получает через отношение к своим четырем значениям (началу движения, материи, форме, цели). Самостоятельное же значение она имеет только в логическом смысле, который Аристотель задает ей во «Второй Аналитике», определяя ее как средний термин, который есть причина силлогизма, а, значит, и всякого доказательства и познания. Связь между А и В в любом определении должна быть доказана, т.е. должен быть найден средний термин (причина). «Двигаясь таким образом все дальше, — говорит Аристотель, — доказывающий (...) постоянно уплотняет средний термин, пока не будет достигнуто нечто неделимое и единица» (84b)[33]. Предельный средний термин есть нечто простое — единица, и является началом доказательства. И будучи началом, сам он уже не может быть доказан, а выявляется умом. «Если помимо науки — говорит Аристотель — не имеем никакого другого рода истинного познания, то ум может быть началом науки» (100b)[34]. При этом, если «в доказательстве нужен ум для усмотрения неизменных начал, то в практической деятельности, — говорит Аристотель в Евдемовой этике, — он нужен для последнего, которое могло произойти по другому, для меньшей посылки, а ее составляют начала в смысле ради чего совершается действие, ведь из единичного выводится общее (...) Поэтому ум есть и начало и конечная цель, ибо из этого исходят доказательства и к этому относятся» (1143b)[35].

---

[32] *Аристотель.* Метафизика.

[33] *Аристотель.* Аналитики первая и вторая // Аристотель. Сочинения. Т. 2. М., 1978.

[34] Там же.

[35] *Аристотель.* Эвдемова этика.

Итак, ответ, который дает Платон Аристотелю, может быть понят вполне однозначно. Основные положения своего учения он оставляет неизменными. И в первую очередь это касается первоначала — блага, которое остается в рамках его учения об идеях, заданного им еще в «Государстве», «Парменида», и понимается как бытие самодостаточное и самотождественное. Больший интерес вызывает четвертый род — ум, который явно отсылает нас к уму Аристотеля. Его Платон понимает все так же в контексте своего учения: ум - демиург, работающий в области предела, беспредельного, чисел. Собственно, в соответствии с местом, которое занимают ум и благо в иерархии сущего у Платона и Аристотеля, и выстраиваются их учения.

3.

Элейские диалоги Платона

Марина Вольф

Тезис Горгия «Не-сущее существует» и свидетельства о нём у Платона

Имя Платона часто связывают с критикой софистики как общественного института, тем не менее, его диалоги остаются основным источником о деятельности софистов, в частности Горгия. Непосредственно по имени Платон упоминает Горгия несколько раз, в основном в связи с его ораторским искусством, в «Филебе», «Феаге», «Меноне», «Федре», и разумеется, в «Горгии», но нигде не говорит непосредственно о его философии — речь в первую очередь идет о несохранившемся трактате Горгия «О не-сущем, или О природе» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως). Имеется всего два подробных пересказа этого трактата Горгия (если он вообще бытовал как текст, а не как произнесенная «по случаю» речь, аналогично «Похвале Елене» и «Оправданию Паламеда»). Один — в анонимном трактате «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (в составе *Corpus Aristotelicum*), датируемом 1–2 вв. н.э., другой — Секста Эмпирика в трактате «Против ученых» (*Adv. Math.* VII. 65–87) (не считая обсуждения им второго аргумента

Горгия в «Пирроновых положениях» (*Pyrrh. Hyp.* II. 57–65)). Именно в силу того, что ни Платон, ни Аристотель не упоминают об этой работе Горгия, под сомнение ставится как авторство трактата, так и время его создания. Тем не менее, некоторые пассажи из платоновских диалогов вполне можно рассматривать в качестве свидетельств, пересказывающих (зачастую критически) высказывания Горгия, а критическая сторона этих свидетельств демонстрирует живую включенность этих высказываний в развитие определенной традиции мышления: Платон не просто приводит некоторые тезисы софиста, зачастую он вынужден отвечать на выдвинутые аргументы.

Прежде чем обратиться к таким платоновским пассажам, которые можно представить как свидетельства о Горгии, — в данной статье речь пойдет о диалоге «Софист», — следует сделать несколько предварительных замечаний о наличии собственно философского содержания в сочинениях Горгия, которое зачастую оспаривается исследователями, а также пояснить, какая именно интерпретация философских положений Горгия наилучшим образом согласуется со свидетельствами Платона.

I. *«О не-сущем» — риторика или философия?*

Один из наиболее обсуждаемых вопросов в отношении Горгия — его дисциплинарная принадлежность, являющийся частью более широкого вопроса о соотношении риторики и софистики: считать ли Горгия в первую очередь ритором или философом? Как пишет Э. Скьяппа, всё множество интерпретаций, существующих на этот счет, можно разделить на две большие группы: «чисто риторическая» и «чисто философская»[1]. Сторонники первой не считают Горгия серьезным мыслителем и полагают, что его главный интерес был сосредоточен на вопросах риторики, а его философские упражнения скорее должны рассматриваться как пародия на философов, либо как некоторое подо-

[1] *Schiappa E.* Interpreting Gorgias's 'Being' in *On Not-Being or On Nature* // Philosophy and Rhetoric. Vol. 30. N. 1. 1997. P. 16.

бие публичной шутки, адресатом которой значится элейская философия. Сторонники «чисто философских» интерпретаций, напротив, полагают, что ничего шутливого в рассуждениях Горгия нет. И действительно, выдвинутые им отнюдь не шуточные аргументы требуют значительных усилий именно со стороны философии (а не риторики) как в силу их глубоко скептического характера, так и глубины и неоднозначности поднятой им проблематики, о чем пойдет речь ниже.

Прямые свидетельства Платона, там где он говорит о Горгии непосредственно, касаются в первую очередь Горгия-ритора как одного из софистов. При этом надо отметить особенное отношение Платона к Горгию в сравнении с другими представителями софистики. Горгий, по мнению Платона, не из тех, кто прибегает к обману, запутываниям и пустым обещаниям, напротив, он как раз избегает этих приемов в своей практике. Показателен пассаж в «Федре» (261b–e), где Платон соотносит некоторые имена своих современников с мифическими фигурами, сравнивая Нестора с Горгием, Одиссея — с Фрасимахом и Феодором (который ниже получает еще один эпитет — «настоящий Дедал речей»), а Зенона называя элейским Паламедом. На этот пассаж обратил в свое время внимание Г. Властос[2], который показывает, что Зенон включен в своего рода перечень трех типов софистов, при этом подлинным софистом, исходя из предложенной типологии, для Платона оказывается Фрасимах, сравниваемый с Одиссеем, который, в свою очередь, «как известно, служит для Платона прообразом лживости и хитрости»[3]. Мудрый, опытный и рассудительный Нестор символизирует (по выражению Властоса) «словесное великолепие» Горгия. Паламед же для грека персонифицировал не лживость или нечестность, свойственную софистам, а скорее «изобретательный гений»[4]. Обращение к фигуре Пала-

[2] *Vlastos G.* Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea // Vlastos G. Studies in Greek Philosophy. Vol. 1. The Presocratics / Ed. by D.W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1993.

[3] *Vlastos G.* Plato's Testimony... P. 290.

[4] Ibid.

меда и традиции первооткрывателей в его лице у Платона призвано расставить важные акценты: Зенон не столько включен в перечень софистов, сколько он был своего рода «первооткрывателем» некоторого характерного стиля философствования, воспринятого софистами. Г. Властос замечает, что «ничто во всем этом пассаже в *Федре* не делает правдоподобным замечание, что Зенон изображен здесь как "просто софист", а не как серьезный и честный диалектик»[5]. И также, исходя из предложенного Платоном сравнения Горгия с Нестором, те позитивные оценки, которыми на основании приведенного выше пассажа Властос характеризует Зенона, оказываются вполне приложимы и к Горгию: образ рассудительного мудреца мало подходит «просто софисту». Более того, этот пассаж, помимо прочего, задает важный контекст включенности Горгия в элейскую проблематику минимум в качестве продолжателя определенной традиции, и, не исключено, приверженца элейской методологии.

Характеризуя элейского Паламеда, Сократ произносит хорошо известные слова: «его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся», а далее «элейская методология» уточняется как «переход к противоположности», а ее приверженец «должен досконально знать подобие и неподобие всего существующего», обладать умением уводить от существования к его противоположности и знать «что такое та или иная вещь из существующих» («Федр» 262a–b)[6]. Использование того же приема Сократ приписывает и Горгию («Федр» 267b): «силою своего слова они [Тисий и Горгий — *М.В.*] заставляют малое казаться большим, а большое — малым, новое представляют древним, а древнее — но-

[5] Ibid.

[6] Приводимые в статье русские тексты Платона и Горгия цитируются по изданиям: Платон. Собрание сочинений в 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль, 1990–1994; Секст Эмпирик. Против ученых // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Вступит. Статья и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. Там где это было необходимо, я вносила соответствующие поправки в переводы русских текстов.

вым...». Но в целом ясно (если оценивать ситуацию исходя из исторического контекста), что для рассуждений, в своей основе восходящих к элейским, важна не столько методология сведения к противоположности, сколько единство проблематики существования вещей.

Итак, Платон, не декларируя этого прямо, причисляет Горгия к тем, кто решает «элейский вопрос», в основании которого лежит проблематика отнюдь не риторического характера. Сторонники интерпретации Горгия как «чистого риторика», уверяют, что его «О не-сущем» прежде всего следует расценивать как риторическое упражнение, своего рода карикатуру на кажущиеся парадоксальными с точки зрения здравого смысла элейские рассуждения. Но складывается впечатление, что речь при этом идет о здравом смысле нашего современника, причем не особо умудренного в философии. Афинскую публику интересующего нас периода назвать не изощренной в философских вопросах трудно. «О не-сущем» Горгия и основные положения трактата были хорошо известны образованным грекам спустя как минимум два поколения после его создания, как убедительно показывает С. Хэйс[7]. Одним из оснований для такого вывода были упоминания о Горгии у Исократа: если бы публика ничего не знала о трактате Горгия, не помнила бы суть его рассуждения, то и речь Исократа не смогла бы произвести желаемого эффекта.

Ценность свидетельств Исократа состоит не только в том, что он удостоверяет широкую известность горгиевского рассуждения «О не-сущем», а прежде всего в том, что в этих свидетельствах Горгий напрямую включен в определенную философскую традицию. О Горгии Исократ говорит в двух своих известных нам речах, в «Елене» и в «Антидосисе». Оба свидетельства представлены у Дильса (82B1 DK) с сокращениями, и именно в опущенных им фрагментах текста, как кажется, содержатся крайне ценные замечания. Позволим себе привести эти свидетельства в бо-

[7] *Hays S.* On the Skeptical Influence of Gorgias's On Non-Being // Journal of the History of Philosophy. Vol. 28. N. 3. 1990. P. 330.

лее развернутом варианте. В «Елене» (X. 2–4) Исократ говорит о новых «веяниях» в современной риторике и о тех, кто увлекшись ими, берется обсуждать абсурдные и самопротиворечивые предметы, но «…настолько отстал в учении, что не знает, что Протагор и софисты его времени уже оставили нам сочинения сходного характера и даже еще более утонченные? В самом деле, разве кто-нибудь мог бы превзойти Горгия, дерзнувшего говорить, что ничто из существующего не существует (ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν), или Зенона, пытавшегося доказывать, что одно и то же возможно и, наоборот, невозможно? Или Мелисса, который, хотя вещей по природе множество, пытался найти доказательство, что все есть одно»[8]. В «Антидосисе» (IV. 268–269) Исократ предостерегает молодых людей от серьезного увлечения «речами древних софистов, некоторые из которых считали, что вещи состоят из бесконечного числа элементов; Эмпедокл — что из четырех…; Ион — что не более, чем из трех; Алкмеон — что только из двух; Парменид и Мелисс — из одного; и Горгий — из ничего (Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν)»[9]. Такого сорта упражнения, по мнению Исократа, хотя и любопытны, но бесплодны, бесполезны и не несут блага, их нельзя назвать «философией», а только некоторой гимнастикой для подготовки ума к более серьезным занятиям, например, связанным с общественной деятельностью.

Оба эти свидетельства достаточно четко разграничивают понимание софистики и философии, и софистику по Исократу можно определить как времяпровождение в придирчивом обсуждении того, что полностью бесполезно, но определенно создает трудности последователям (X. 1). Вероятно, именно в силу

[8] Речь Истократа «Елена» цитируется по изданию: Isocrates. In three volumes. Vol. III. With English translation by L. Van Hook. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1945. P. 55–97. (The Loeb Classical Library). Русский перевод дан с учетом перевода в издании: Маковельский А.О. Софисты. Баку: НКП Азербайджанской ССР, 1940 (IV. 76).

[9] Речь Исократа «Антидосис» цитируется по изданию: Isocrates. In three volumes. Vol. II. With English translation by G. Norlin. London: William Heinemann LTD, New York: G.P. Putham's, 1929. P. 181–365. (The Loeb Classical Library).

соответствия этому определению оба раза древних философов он именует «древними софистами». Горгий, как и элеаты, в обоих случаях включен в списки софистов, при этом в «Елене» в этот список попадают, помимо него, только элеаты (Зенон, Мелисс), а в «Антидосисе» мы видим более привычный, с точки зрения досократовской тематики, список мыслителей, искавших первоначала и устанавливавших, сколько есть первоначал по числу, среди них — Парменид и Мелисс. Любопытно, что и в цитированном выше пассаже Платона, и в «Елене» учение Зенона излагается в такой форме, которая наводит на мысль о существовании некой хорошо известной, «школьной» формулы, передающей схематику «перехода к противоположности», тем более что оба произведения написаны примерно в одно и тоже время, около 370 г. до н.э. Итак, можно предположить, что в Афинах этого периода сложилась традиция рассуждать о некоем условно-философском направлении, корнями уходящем в элейский вопрос или каким-то образом с ним пересекающимся, и который по ряду причин лучше характеризовать как софистику. При этом (даже не считаясь с традицией различения младших и старших софистов) устанавливается хронологический контекст: древняя софистика, хотя и разбиравшая бесполезные вопросы, не будучи философией, все же выступала по выражению Исократа, «приготовлением к философии», повышая мастерство и способствуя освоению других, более серьезных предметов. Но взятая не как этап приготовления к чему-то более серьезному, а сама для себя, как это делает современная Платону и Исократу «риторическая софистика», бесполезная и лишённая смысла, извратившая самые основы «гимнастики для ума», по словам Платона, она нацелена только на обман и пустые обещания, не зная истины и гоняясь за мнениями.

Коль скоро Исократ, современник и согражданин Платона, обращается к своей аудитории как хорошо знающей точку зрения «древних софистов» — элеатов и Горгия в их числе, у нас есть все основания говорить о том, что философские изыскания Горгия были хорошо известны и Платону. Остается допустить, что для

афинской образованной публики несомненным представлялся тезис, что древние софисты пытались установить истину о существовании вещей, и Исократ в обоих свидетельствах ясно обозначает точку зрения Горгия в этом вопросе, озвучивая его фундаментальный философский тезис — ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν и παντελῶς οὐδέν, а вместе с ним обозначая и объект его философских поисков, οὐδέν (об интерпретации этих положений мы еще скажем ниже). Очевидно, и Платон, хотя и не говорит об этом прямо, также должен был хорошо знать и считаться с философскими («древне-софистическими») аргументами Горгия и нам остается разобраться, в чем, по мнению Платона, заключалась их суть, и насколько Горгий состоятелен в первую очередь как философ, а не как ритор.

II. *Горгий и элейский вопрос*

Включение античной традицией Горгия в число философов, обсуждающих элейский вопрос, не случайно. В первую очередь обращает на себя внимание название трактата — Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως; это явно перевернутое название трактата Мелисса Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος. Во всяком случае, даже если сами эти трактаты не имели аутентичных названий, именно так представляет ситуацию традиция, хорошо распознавшая полемику, следует ли обсуждать «природу или то, что существует» или напротив, обсуждать «то, что не существует, т.е. природу». Обычная и наиболее распространенная интерпретация тезиса Горгия (особенно в контексте его «чисто риторической» пародии на элеатов) усматривает здесь радикальный нигилизм[10]. Главный философский тезис Горгия трактуется в рамках этой интерпретации как «ничто не существует», из чего следует отрицание чего бы то ни было. Иными словами, элеаты вслед за Парменидом провозгла-

[10] Подробнее о различных существующих интерпретациях учения Горгия см.: *Schiappa E.* Interpreting Gorgias's 'Being' in *On Not-Being or On Nature* // Philosophy and Rhetoric. Vol. 30. N. 1. 1997. P. 22–27.

шают, что «сущее есть», а Горгий их поддразнивает — «ничего нет».

Такая трактовка возможна, но она не кажется убедительной, если мы примем во внимание изложенные выше положения, что Горгий: а) не просто софист, а включен в русло определенной традиции рассуждения, б) идет вслед за первооткрывателем, в) имеется определенная полемика с элеатами (в первую очередь с Мелиссом, судя по названию речи), и г) наследует элейской проблематике в целом. Именно вовлеченность Горгия в решение элейского вопроса позволяет несколько иначе взглянуть на его философскую позицию, а кроме того зафиксировать определенные свидетельства Платона о ней.

Говоря об элейском вопросе, я в первую очередь имею в виду стандартную интерпретацию учения Парменида, связанную с семантикой глагола «быть», различением значений «быть» связки, предикации и существования, установлением того, что и как именно существует, а также как согласуются принципы мышления и речи, мышления и физического мира[11]. Вектор развития элеатовской проблематики в целом выглядит следующим образом. Парменид ставит вопрос о том, к чему может быть приложим предикат существования, доказательно устанавливает на основании некоторых неотъемлемых свойств («знаков сущего»)[12], что он приложим только к такому объекту, который во всех смыслах неизменен, не обладает свойствами становления и движения, завершен и принципиально мыслим, при этом неоспорима приверженность мышления существованию, в том смысле, что помыслить нечто не существующее или выраженное посредством негации невозможно. Зенон, как известно, развивает эти положения, в первую очередь принцип доказательства *a contrario*, заключенный в парменидовском доказательстве «зна-

[11] Подробнее об этой интерпретации см.: *Вольф М.Н.* Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2009. Т. 7. Вып. 2. С. 96–105.

[12] О «знаках сущего» Парменида и их трактовках см.: *Вольф М.Н.* Знаки сущего на пути «есть» Парменида // Идеи и идеалы. 2012. Т. 1. № 4 (14). С. 99–112.

ков сущего». Он доводит этот принцип до совершенства, фактически вырабатывая такой способ доказательства, когда доказывается не искомый тезис, но противоположный ему, а указание на противоречивые следствия из него вынуждает принять исходное положение. И наконец, если говорить о Мелиссе, его существенной поправкой к элеатовским тезисам будет корректировка парменидовских знаков сущего, связанных с доказательством не не-законченности, οὐκ ατελεύτητον (B8.32–33 DK) и законченности, τετελεσμένον (B8.42–49 DK). Парменид доказывает законченность (завершенность или осуществленность) сущего через указание на наличие у сущего границы: «поскольку есть крайняя граница [предел — *М.В.*], оно закончено» (αὐτάρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί) (B8.42 DK), Мелисс же настаивает на том, что сущее безгранично: «не имеет ни начала, ни конца, но безгранично» (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ᾽ ἄπειρόν ἐστιν) (B2 DK). Останавливаться на том, насколько корректно и состоятельно рассуждение Мелисса, мы не будем, но подчеркнем другое: в этом тезисе Мелисс отходит на значительное расстояние от собственно парменидовской постановки проблемы, и фактически игнорируя главную содержательную часть учения — принципы доказательства сущего у Парменида (B8 DK), — выдвигает положение, которое не просто идет вразрез с магистральной линией элеатовских рассуждений, но и прямо ей противоречит.

Итак, именно Мелисс изменяет направление элеатовской проблематики, и именно на него, согласно традиции, направлено острие критики Горгия. Но какова его цель? Вероятно, не столько поддержать элеатов, защитив от Мелисса, сколько показать, что имеются некоторые «прорехи» в рассуждении Парменида, которые не позволяют больше считать его безупречным, а элеатовская (мелиссовская) самокритика играет в пользу Горгия. Мелисс, сам того не желая, фактически помогает Горгию подставить под удар главный элейский тезис о невозможности мыслить несущее. Если верить Симпликию, то сочинение Мелисса начиналось словами: «Если ничто есть, что можно сказать о нем, как

о существующем?» (Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός) (Simpl. *Phys.* 103. 15–16). Вероятно, Мелисс в лучших элейских традициях хочет построить свое рассуждение *a contrario*, и из невозможности существования не-сущего пытается вывести вечность своего сущего. О вечности сущего Мелисс делает вывод на основании следующего аргумента: «Если бы сущее возникло, необходимо было бы прежде возникновения существовать ничто» (εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν), и далее: «если окажись сейчас, что *ничто* было, никогда бы не произошло *не что-то* из *ничто*» (курсив мой — *М.В.*) (εἰ τύχοι νῦν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.) (Simpl. *Phys.* 162. 24–26). Оба тезиса могут быть состоятельными только в том случае, если доказательство Парменидом невозможности мышления о не-сущем безоговорочно принимается. При этом — нам здесь неважно, упущение ли это Мелисса, или его сознательная позиция — смешиваются два плана: парменидовский, когда утверждается способность *мыслить* нечто, свойством которого является «быть» и невозможно, чтобы его свойством было «не-быть», и другой — допускающий уже не мышление, а собственно существование чего-то с указанными свойствами. Иными словами, Парменид указывает на эпистемологические трудности, возникающие в связи с мышлением о ничто или отрицанием чего-то, что выводит его рассуждения на проблематику, связанную с употреблением «быть» как связочного глагола и вопросом, привносит ли связка некое содержание в высказывание или нет. Мелисс это ничто онтологизирует, употребляя «быть» в экзистенциальном смысле, что и провоцирует онтологический поворот элейского вопроса, открывая тем самым уязвимые места в элейских рассуждениях, на что и обратил внимание Горгий.

Итак, в своем не слишком изящном рассуждении *a contrario* в элейском духе Мелисс использует два понятия, μηδέν и οὐδέν, их же мы встречаем в рассуждении Горгия. Мы предлагаем понимать их следующим образом: οὐδέν как то, у чего в принципе отсутствуют какие-либо предикаты, как абсолютное ничто (не-

сущее), и μηδέν как то, предикаты чего подразумеваются в контексте отрицательных суждений, не-что-то как результат отрицания сущего в отрицательных высказываниях. Мелисс, использующий оба этих понятия в своем рассуждении, допускает их существование в общем-то бездоказательно (скорее всего целиком полагаясь на рассуждения Парменида), они нужны ему просто для того, чтобы в рамках элейской методологии выстроить свое доказательство вечности, единственности и бесконечности сущего, и для него важно подчеркнуть, что из абсолютного ничто не может произойти не только что-то, но и даже не-что-то, что в полной мере соответствует концепции Парменида: не-что-то — это результат отрицания сущего, а не следствие из ничто. Сами эти объекты, разумеется, провокативны и нелегитимны в рамках традиционного (домелиссовского) элейского вопроса, но в мелиссовом рассуждении уместны, поскольку он пытается построить его так, как это делает Зенон — сразу постулировать то, что будет опровергнуто в результате рассуждения.

Концепцию Горгия обычно представляют еще более провокативной, при этом не связывая ее с философской проблематикой, которой он наследует, и которой он старается придерживаться, добавляя новые аргументы и выявляя слабые места в предшествующих рассуждениях. Его, как правило, делают автором идущей вразрез с позицией всякого здравого смысла концепцией радикального нигилизма, выраженной в утверждении «ничто не существует» (т.е. «никакое сущее не существует»), на наш взгляд не совсем корректной. Среди сохранившихся свидетельств о Горгии тезис, который можно таким образом истолковать, фигурирует часто. В первую очередь, это уже упоминавшееся свидетельство Исократа «ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν», а также Секста «οὐδὲν ἔστιν (тж. τὸ μηδὲν εἶναι)» (Sextus, *Adv. Math.* VII, 66) и псевдоаристотелевский трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» «οὐκ εἶναί οὐδέν» (*De Xen.* 979a13). Собственно говоря, радикальный нигилизм проистекает из перевода горгиевских конструкций типа οὐδὲν ἔστιν конструкциями, подразумевающими двойное отри-

цание: «ничто не существует». Насколько правомерен такой перевод и подразумевал ли Горгий второе отрицание в этих фразах? На наш взгляд, здесь будет уместна аналогия с английским языком, в котором имеется запрет на использование двойного отрицания, например, для таких местоимений, как «nobody». Комизм этой ситуации обыграл Л. Кэрролл в «Through the Looking Glass», в диалоге Алисы и Короля: "I see nobody on the road" — said Alice. — "I only wish *I* had such eyes to see Nobody!"[13]. Несмотря на то, что двойное отрицание «просится» в некоторые конструкции, а его отсутствие делает их комичными, что зачастую осознается носителями языка, не всегда есть необходимость переводить такого сорта высказывания двойным отрицанием.

Эта ситуация, на наш взгляд, справедлива и для Горгия: нет необходимости переводить οὐδὲν ἔστιν конструкцией с двойным отрицанием, тем более, что там, где оно необходимо, Горгий вероятнее всего использовал корректные конструкции (тем более что греческий, как впрочем и любой другой язык, их допускает). В частности, именно так передает содержание текста Горгия Секст Эмпирик в своих свидетельствах, используя конструкции с двумя отрицаниями там, где этого требует смысл высказывания: «μὴ ὂν οὐκ ἔστιν» там, где Горгий доказывает, что «не-сущее не существует» (*Adv. Math.* VII, 67), или в формулировке второго аргумента: «ὅτι δὲ κἂν ᾖ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ», «будучи же таковым [т.е. οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν], [ничто] не познаваемое и не мыслимое (умом) есть для людей» (*Adv. Math.* VII, 77), или в выводе ко второму аргументу: «οὐκ ἄρα τὸ ὂν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται», «сущее не мыслится и не постижимо» (*Adv. Math.* VII, 82).

На наш взгляд, базовый тезис Горгия — οὐδὲν ἔστιν — следует понимать как «ничто существует», и соответственно, в передаче Исократа, «ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν» — как «ничто наряду с существующим существует» (разумеется, помня о различении аб-

[13] *Кэррол Л.* Зазеркалье. — На англ. и русск. яз. / Пер. с англ. А. Щербакова. М.: ОАО Издательство «Радуга», 2002. С. 78.

солютного и относительно ничто)[14]. Именно в таком виде трактат Горгия больше не выглядит пародией на элеатов, и может быть поставлен на одну линию с сочинениями, в которых решался элейский вопрос. На данном этапе такая трактовка может быть принята только в качестве рабочей гипотезы (для окончательного заявления нужна более глубокая текстологическая работа), тем более что не все античные свидетельства будут говорить в пользу нашего истолкования. В частности, *De Xen.*, использующий конструкцию «οὐκ εἶναί οὐδέν» (979a13), согласующуюся с радикальным нигилизмом, хотя на наш взгляд, это как раз и есть случай некорректного истолкования или не очень аккуратного изложения положений Горгия.

Итак, что привносит Горгий в решение элейского вопроса? В соответствии с тем, как передает Секст Эмпирик содержание трактата Горгия (*Adv. Math.* VII, 65–87), последний формулирует три аргумента, первые два из которых без сомнения представляют собой критику элеатов, а последний нацелен в том числе и на гераклитовские рассуждения. Наряду с сущим (чье существование в данных аргументах опровергается) Горгий допускает существование ничто (οὐδέν) посредством доказательства «нечто-то (ни одно)» (μηδέν) и использует элейскую (зеноновскую) методологию для обоснования этого тезиса (причем из трех шагов доказательства *a contrario* первые два являются двойными), активно опровергая при этом рассуждения Мелисса о вечности и беспредельности сущего и доказывая даже больше, чем собирался, — из доказательства несуществования «сущего, не-сущего и обоих вместе», коль скоро все они были использованы в этом

[14] Предлагаемый вариант выглядит спорным с точки зрения грамматики, и обычный перевод для этой фразы — «что ничто из существующего не существует». Но мне здесь важен не столько буквальный перевод, сколько гипотетическая возможность интерпретации этой фразы (разумеется, исключительно в контексте предложенной реконструкции всего рассуждения Горгия). «Ничего» или «ничто» (οὐδὲν) здесь предполагает его понимание как части целого, где целое — это совокупность существующих вещей. В обычном русском переводе «ничто из…» этот возможный смысл, на мой взгляд, утрачивается.

доказательстве, а значит, помыслены, следует, что τὸ μηδὲν εἶναι, т.е. они хоть как-то есть, а тогда есть и οὐδέν, в полном соответствии с парменидовским требованием в B6 («одна и та же вещь и для мышления, и для существования»): οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν (*Adv. Math.* VII. 76).

Иными словами, Горгий показывает, что рассуждая от противного о ничто, мы его каким-то образом помыслили, и как результат второго аргумента, установили, что этот способ мышления ничто доступен уму и здравому смыслу, тогда как сущее со здравым смыслом не согласуется (οὐκ ἄρα τὸ ὂν φρονεῖται).

III. *«Не-сущее существует»: свидетельства Платона в «Софисте»*

Если принять такую трактовку положений Горгия, то, как было замечено, многие пассажи в «Софисте» (особенно 236d ff.), можно интерпретировать именно как свидетельства о рассуждении Горгия о ничто. Во всяком случае многие положения, высказанные здесь, будут вполне узнаваемы, и более того, на этом основании можно высказать достаточно смелое утверждение о том, что прототипом софиста в диалоге является сам Горгий.

Платон, характеризуя софистику как торговлю знаниями, чародейство и фокусничество, указывает вместе с тем и на ее положительную сторону: она «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (231e), а среди разнообразных тем, в которых софисты демонстрируют свое искусство, отдельным пунктом вынесены беседы о возникновении и бытии, и несомненно, речь здесь идет об элейской проблематике, затрагивающей вопросы истинного и ложного пути познания. Мы помним парменидовскую установку, что *докса* на самом деле не существует, и обращаясь к *доксе*, к кажущемуся, но не подлинному, мы автоматически попадаем на путь ложного познания, запрещенный путь *не-есть*. Платон следующим образом формулирует эту проблему (236d–237a): «Являться, казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной», — эти вопросы

всегда были сопряжены с апориями, и утверждения такого рода предполагали бы, что не-сущее существует (τὸ μὴ ὂν εἶναι), что расходится с парменидовским тезисом (B7 DK), который Платон и приводит, высказав его устами Чужеземца:

> Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было (εἶναι μὴ ἐόντα);
> Ты от такого пути поиска сдержи свою мысль.

Несмотря на запрет Парменида, Чужеземец вместе с Теэтетом решают пойти по этому пути, тем более что уже были прецеденты: прежде тут прошел софист, и это дает возможность его поймать (что, собственно и является главной целью диалога). Если Парменид показывает, что невозможно помыслить не-есть, то невозможный путь допускает существование ничто, и софист Платона явно высказывает этот тезис. Обсуждая эту проблематику, Платон совершенно четко держит ее в русле существования не-сущего и не-существования сущего — собственно говоря, это тот самый тезис, который мы приписываем Горгию вопреки трактовке, согласно которой его взгляды — пример радикального нигилизма.

Выдвигая свои аргументы, Горгий продемонстрировал, что пройти по этому пути возможно, причем сделать это можно различными способами, выработанными в самой элейской школе. В первом аргументе, используя парменидо-зеноновскую методологию *a contrario*, он показывает, что если обосновать сразу три тезиса — сущее не существует, не сущее не существует, и то и другое вместе не существует — то придется, чтобы избежать противоречия, принять, что существует противоположное, то есть ничто, равно как и не-что-то (в том числе и не-сущее). Во втором аргументе, используя исключительно парменидовские предпосылки, он доказывает, на первый взгляд, то же, что хотел обосновать Парменид: что *докса* как чувственно-данное не существует. Мыслимое может существовать в разных видах, например, летящий человек или сражающиеся на море колесницы, но нелепо, чтобы эти же вещи существовали (в действительности). Несущее, Сциллу и Харибду, например, мы можем помыслить, и

оно, в полном соответствии с парменидовским положением, существует в мышлении, но существовать в действительности оно не может. И, разумеется, верно обратное — сущее не-существует. Очевидно, что суть вывода не расходится с парменидовскими положениями — мыслимое существует, но терминологически Горгий показывает, что рассуждать о не-сущем вполне можно как о существующем. Другое дело, что он при этом подменяет понятия «подлинного существования» как существования исключительно в качестве мыслимого, и «доксического существования» как объектов наблюдаемого мира, резервируя термин τὰ ὄντα за объектами физического, феноменального мира, видимыми и слышимыми и «лежащими извне». Правда, мы помним, что эту подмену первым осуществил Мелисс, онтологизировав сущее.

Что касается Платона, открывая охоту на софиста на невозможном пути не-есть (237b), он вполне последовательно придерживается порядка изложения Горгием своих аргументов. Во-первых, он предлагает (в 237b–239b) возможный вариант рассуждения о не-сущем как о существующем, множественном либо единичном. Не-сущее, в результате его рассуждения, вопреки ожиданиям, будучи ничем, оказывается вполне выразимым, объяснимым и осмысленным (238e). Но при этом остается затруднение — помыслить или высказать не-сущее правильно невозможно, всякий раз о нем говорится противоречиво, т.е. как о существующем. Фактически, этот раздел рассуждения иллюстрирует первый аргумент Горгия, и Платону остается признать свое поражение: поймать здесь софиста не удалось, он скрылся в неприступном месте, в не-сущем.

Следующий шаг охоты совпадает со вторым аргументом Горгия. Чужеземец разъясняет: если указать софисту, что он творит призрачные образы, то он спросит, что такое «образы», и прикинется незрячим, потребовав объяснений (239de). Платон чувствует необходимость ответить на аргументы софиста и выдвигает свой тезис в защиту элейцев, считая, что противостоять софисту может только различение истинного и ложного, подлинного

и неподлинного. Итак, сущим можно назвать только подлинно сущее. Что считать подлинно сущим, а что подражанием, истинным и неистинным? Как пример, подобие не будет истинно сущим, но подобие каким-то образом существует (240b–d). Выше мы видели, как виртуозно Горгий смещает пласты подлинного и неподлинного существования в отношении феноменального и мыслимого, подменяя тезисы Парменида и Мелисса. Фактически говоря о существовании в мышлении, он имеет в виду связочное значение быть: мысль «человек летит» не выражает ничего, кроме того, что субъект высказывания «человек» и предикат высказывания «летит» каким-то образом связаны. Но как только мы эту мысль онтологизируем, то сразу придаем глаголу «быть» экзистенциальный смысл: «существует такой человек, который летит», и тут же попадаем в область не-сущего. Горгий, уже один раз удачно использовав эту уловку, возвращается к ней снова. Первый раз она появилась у него в первом аргументе. Доказывая тезис «не-сущее не существует», Горгий использует именно этот принцип: «поскольку же оно есть не-сущее, то в таком случае оно все-таки есть» (ᾗ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται) (*Adv. Math.* VII, 67). Чужеземец демонстрирует этот же прием на соотношении подлинного и неподлинного как истинного и не-истинного, приходя к выводу, что «образ, не существуя действительно, все же действительно есть образ» (240b), и что посредством причудливого сплетения не-сущего с сущим «многоголовый софист принудил нас против воли согласиться, что не-сущее каким-то образом существует» (τὸ μὴ ὂν… εἶναί πως) (240c).

Итак, Платон полагает, что различение мнения и истины поможет ему отловить софиста, и он использует вполне парменидовскую дефиницию: «ложное мнение — это мнение, противоположное тому, что существует», т.е. «мнение о несуществующем» (240d). Под такое мнение подпадают два возможных софистических (горгиевских) тезиса: «несуществующего нет или что вовсе не-существующее все-таки есть». Сам Платон в отношении софиста склоняется ко второму варианту: «Несуществующее должно,

однако, каким-то образом быть, если только когда-нибудь кто-то хоть в чем-то малом солжет» (240e). Казалось бы, охота на софиста завершена, коль скоро он обличен во лжи: тезис «не-сущее существует» совершенно четко сопряжен в этом рассуждении с ложью.

Но ситуация гораздо серьезнее, и чужеземец, вероятно, уже зная, чем закончится его рассуждение, просит о снисхождении в случае, если софист будет пойман, и просит не думать о нем как об отцеубийце. Отцеубийство «отца нашего Парменида» в «Софисте» — тема излюбленная, но Платон в лице чужеземца на самом деле его не совершал. Это — дело рук Горгия, а скорее даже Мелисса. Охота на софиста не закончена, и чтобы завершить дело, чужеземец вынужден, подвергая испытанию учение Парменида, повторить путь отцеубийцы, доказав два вполне погоргиевски звучащих тезиса: «не-сущее в каком-либо отношении существует и, напротив, сущее каким-то образом не существует» (241d), и очевидно, что тезисы эти будут доказаны, коль скоро зашел разговор об отцеубийстве.

Не стоит здесь останавливаться подробно на содержательной стороне этого доказательства, но имеет смысл напомнить его структуру. Во-первых (242d–245e), Чужеземец обсуждает точки зрения «нашего элейского племени», выявляя затруднения, связанные с количественным и качественным представлением о начале как о чём-то едином, множественном или двойственном, а также состоящем из частей и целым, и показывая, что нет однозначного ответа, что же именно имеется в виду, когда произносится слово «сущее», и что в понимании того, что же это такое, имеются не меньшие трудности, чем с пониманием «несущего». Указание на проблематику «элейского племени», к слову сказать, фактически совпадает с тем, что мы видели у Исократа в «Антидосисе». Во-вторых (246a–258a), чужеземец сталкивает учения сенсуалистов и «друзей идей» и как результат вводит величайшие роды сущего и принципы их взаимодействия. И наконец (258b–259b), из анализа взаимодействия вели-

чайших родов устанавливается, что же такое то самое не-сущее, которое исследовали из-за софиста. Весь ход доказательства, вопреки ожиданиям, продемонстрировал, что тезис софиста, при всем его шокирующем содержании и неочевидности, был верным. Отцеубийство повторилось, и Парменид доказано «больше того, что он дозволил рассматривать» (258c), а именно, «есть несуществующее» (258e), а значит, запрещенным путем пройти можно, и сделать это не труднее, чем пройти торным путем «быть». В нижеследующем пассаже (258e–259b) Чужеземец еще раз резюмирует результат доказательства двух софистических тезисов: «иное по отношению к сущему необходимо должно быть не-сущим» и «в тысячах тысяч случаев сущее, бесспорно, не существует».

Платон не оставляет без внимания и третий аргумент Горгия, заканчивая диалог рассмотрением того, что такое речь и мнение, но это как раз тот аргумент, который Платон не вынужденно признает состоятельным, но, напротив, считает нужным опровергнуть, более того, ему кажется, что именно через опровержение этого аргумента ему удалось поймать прячущегося во тьме небытия софиста.

Суть третьего аргумента Горгия заключается в том, что сущее, определяемое как лежащее вне человека, видимое и слышимое, не передаваемо в речи. Поскольку речь не является ни подлежащим, ни феноменальной вещью, то она отлична от них. И пытаясь передать в речи мыслимое или феноменальное, мы всякий раз передаем другому отличное от них. Иными словами, речь не в состоянии репрезентировать действительность на межсубъектном уровне, поскольку отлична от феноменального сущего, но она не способна делать это и для одного субъекта, будучи не в состоянии адекватно отразить на словах содержание его мышления, отличаясь от смыслов подлежащего (τὰ ὑποκείμενα).

Что касается платоновского ответа на этот аргумент, Платон возвращается к различению истинного и ложного и формулирует проблему софиста как «существует ложное в речах и мне-

нии». Несмотря на то, что свидетельство Секста об этом аргументе крайне лаконично, можно восстановить вывод Горгия из данного аргумента (по аналогии с предшествующими аргументами) и предположить, что речь о сущем (как и мышление во втором аргументе) невозможна, а значит она возможна только о не-сущем. Позиция Платона по этому поводу такова: речь, которая есть то же самое, что и мысль (что следует из определения мышления: «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой», 263e), может быть истиной и ложной. Здесь Платон использует практически тот же пример, что и Горгий, рассуждавший о летающем человеке, слегка его модифицировав: «Теэтет, с которым я теперь беседую, летит». Мы помним, что Горгий приводит этот пример, чтобы показать, что мышление о таком объекте возможно, а существование его невозможно.

И именно с помощью этого примера и ловит софиста Платон. Как мы заметили, вероятно, Горгий допускает, что речь о несущем возможна. Платон же в свою очередь замечает, что невозможно, чтобы речь не относилась ни к чему, ведь тогда она не будет речью. Значит всегда есть что-то, на что эта речь указывает, и в зависимости от этого она будет ложной или истинной: если она говорит «иное как тождественное, несуществующее — как существующее» (263d), то она является ложной речью. Фактически, критерием истинности или ложности речи в этом доказательстве Платона выступает некоторое положение дел, с которым мы должны соотносить речь: если Теэтет сидит в указанный момент, то он не летит, что позволяет различать истинную и ложную речь. И раз есть ложная речь и ложное мнение, то значит и есть место обману, и софист может обманывать.

Итак, софист пойман, а задача различения истинного знания и знания, основанного на мнении, осталась. Как различить, кто говорит истину, а кто ей только подражает? Вернемся к Горгию, ко второй части третьего аргумента: речь возникает в нас благодаря внешним вещам, но она не способна объяснить внешний предмет, но напротив, внешний предмет объясняет вещь (*Adv.*

Math. VII, 85). Слова имитируют вещи, и если верить Платону, одни комбинации слов будут истинными, другие — ложными. Но судя по всему, сам Горгий-софист с этим не согласен: любая речь фактически ложная, поскольку никак не соотносится ни с объектом внешнего существования, ни с подлежащим, либо ложная речь вообще невозможна: будучи речью, она может быть только о не-сущем, а не-сущее — единственное, что существует. Одним словом, вопрос о критериях остается открытым. Если же все-таки признать, что критерием истинности выступают внешние, феноменальные вещи или некоторое положение дел, из этого следует любопытный парадокс, по структуре сходный с парадоксом Менона: речь избыточна с точки зрения объяснения вещей, если имеется чувственное постижение или ментальное схватывание вещей, и речь бессильна объяснить вещи в том случае, если чувственное постижение или ментальное схватывание вещей отсутствует[15]. Это ставит вопрос прежде всего о функции и необходимости речи, а не о ее истинности или ложности. Так пойман ли софист?

Итак, нам удалось показать две вещи. Во-первых, что касается Горгия, допустима трактовка его тезиса οὐδὲν ἔστιν как «несущее существует», что наиболее приемлемо, если исходить из того, что Горгий включен в канву обсуждения элейского вопроса о природе и объекте существования. Трактовка же «ничто не существует» оставляет Горгия в стороне от магистральных линий рассуждения и проблем элейско-платоновской философии. Горгий оказывается тем, кто не понял актуальной философской проблематики, и тогда единственное возможное для него занятие — оттачивать свои риторические приемы. Во-вторых, очевидно, что Платон в элейских диалогах (мы говорили о «Софисте») сосредоточен на элейской проблематике, но эта проблематика у него в явной мере опосредуется положениями, актуализирован-

[15] *Mourelatos A.P.D.* Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics. 1987. Vol. XV. N. 2. P. 141.

ными Горгием. Платон тем самым вынужден рассматривать элейский вопрос через призму возражений и аргументов софиста-Горгия (и я считаю, что именно он и есть тайный протагонист диалога), вследствие чего мы располагаем значительным объемом, если не прямых свидетельств, то доксографического (историографического) материала о софистической проблематике, на основании которого затруднительно сделать вывод о радикальном нигилизме Горгия.

Игорь Берестов

Элеатовские корни некоторых апорий о «причастности» из первой части платоновского «Парменида»

Введение

Настоящая статья является продолжением исследования элеатовских аргументов, обосновывающих немыслимость чего-то множественного. Эти аргументы нашли своё отражение в рассуждениях многих философов, следующих после рассмотренных нами в [Берестов 2011а; 2011б; 2012а; 2012б] исторических Парменида и Зенона Элейского[1]. В настоящей статье мы надеемся показать, что рассуждения из первой части «Парменида», посвящённые затруднениям, с которыми сталкивается теория идей, могут рассматриваться как родственные некоторым элеатовским доказательствам немыслимости множественности[2].

[1] Мы будем оговаривать, когда речь идёт о философах Парменида и Зеноне, в противном случае Парменид, Зенон, Сократ будут означать персонажей платоновского диалога «Парменид».

[2] Как названные предыдущие статьи, так и настоящая статья написана в соответствии с«проблемным подходом к истории античной философии» [Вольф, Берестов 2007].

И у элеатов, и у Платона первой части «Парменида» доказывается немыслимость (посредством некоторого «правильного» мышления) того множественного, которое является чем-то целым, или невозможность мысленного связывания, соотнесения каких-либо предметов мышления друг с другом. В названных публикациях мы пытались показать, что элеатовские аргументы можно условно разбить на две линии аргументации: в первой используется «принцип неразличимости тождественных», а во второй — *regressus ad infinitum*.

Очень грубо смысл *первой линии аргументации* заключается в указании на проблематичность составления целого из предсуществующих частей, или частей, существующих независимо от целого. Если некая часть существует вне целого, и *та же самая* часть существует в целом, то *одна и та же* часть имеет различные свойства, а следовательно, она уже не может быть названа *одной и той же* частью. Следовательно, невозможно помыслить нечто, последовательно составленное из компонентов.

Вторая линия аргументации может грубо излагаться в форме, напоминающей «парадокс Брэдли». Если имеется нечто целое, сложное, связанное из нескольких компонентов, то имеются по крайней мере два компонента, связанные некоторой связью. Однако рассматриваемое целое не было бы чем-то *единым* целым, если бы связывающая первые два компонента связь не существовала и не была бы сама связана (хотя бы мысленной связью) с каждым из этих двух связываемых ею компонентов. Таким образом, возникает уже некоторая вторая связь, которая, так же как и первая, должна существовать и должна быть связана со связываемыми ею компонентами, что влечёт наличие третьей связи, и т.д. до бесконечности.

Представленные грубые изложения *первой* и *второй линий аргументации* могут быть переформулированы так, чтобы избежать сразу же напрашивающихся возражений. В «Заключении» настоящей статьи мы коснёмся некоторых из этих возражений и приведём некоторые контрдоводы. Характерной чертой *обоих*

линий аргументации является то, что в них обосновывается именно *немыслимость* (а также, можно сказать, невыразимость в *речи*) целого или чего-то сложного, связанного, а не несуществование его, поскольку выявляется *противоречивость* задающих целое положений — своих собственных в первом и во втором случае. Ниже мы дадим ссылки на некоторые тексты, которые, по нашему мнению, могут использоваться для подтверждения этой точки зрения.

В настоящей статье речь пойдёт только о *первой линии аргументации* и только тех намёках на неё, которые можно обнаружить в первой части «Парменида» Хотя рассуждения Платона в «аргументе третьего человека» (см. ниже) также присутствуют в первой части «Парменида», и, на наш взгляд, могут быть подведены под *вторую линию аргументации*, в настоящей статье мы не будем этого касаться из-за того, что краткое изложение *второй линии аргументации* слишком сильно искажало бы её смысл, а также из-за невозможности вообще писать об «аргументе третьего человека» *кратко* — из-за того, что в последние полвека это одна из наиболее популярных тем у историков философии.

Кратко ответить на вопросы о том, какими именно являются элеатовские аргументы и как они соотносятся с платоновскими, довольно трудно, поскольку для этого было бы необходимо принять участие в крайне обширной дискуссии о том, как следует трактовать сохранившиеся тексты. Поэтому ниже мы лишь бегло упомянем пару случаев предполагаемого использования элеатами *первой линии аргументации*, исключительно ради того, чтобы сделать её смысл *у Платона* более ясным, но не сможем уделить историческим Пармениду и Зенону должного внимания.

В нижеследующем тексте статьи мы сначала поясним, в чём заключается *первая линия аргументации*. Она будет представлена в довольно общем виде — таком, чтобы некоторые рассуждения и элеатов, и Платона можно было бы, с большей или меньшей натяжкой, трактовать как укладывающиеся в неё. Стремление обобщить аргумент делает практически неизбежной его формализа-

цию, но далее мы изложим *первую линию аргументации* также и «неформально». И *лишь после этого* мы перейдём к обсуждению возможной её связи с текстом «Парменида»

Подчеркнём, что целью настоящей статьи является демонстрация того, что некоторые платоновские рассуждения, призванные продемонстрировать проблематичность мышления некоторой *частной* связи между сущими *определённых* типов, именуемой «причастностью», *логически* представимы как частные случаи аргументов, которые могут быть получены путём прояснения, обобщения, усовершенствования и усиления некоторых рассуждений элеатов. Эти аргументы могут трактоваться как призванные продемонстрировать проблематичность мышления *любой* связи между сущими *любых* типов. Разумеется, эти общие положения мы постараемся разъяснить ниже.

Во избежание недоразумений необходимо отметить, что нашей целью является установление только лишь *логической* связи между названными аргументами. Мы не намерены на этом основании делать выводы о наличии «*реальной*», «*исторической*» или какой-либо ещё связи между ними. Скажем, мы не утверждаем, что Платон понимал или пытался представить элеатовскую аргументацию в том виде, в котором её пытаемся представить мы. Также мы не утверждаем, что Платон сам интерпретировал некоторые свои аргументы как частные случаи некоторой «улучшенной» элеатовской аргументации.

В нижеследующем изложении *первой линии аргументации* мы попытаемся представить логику рассуждения в максимально ясном виде, пренебрегая ради этого всем остальным, в том числе — ссылками на те места в «Парменида», где можно было бы разглядеть её следы. О связи текста «Парменида» и некоторых современных его интерпретаций с *первой линией аргументации* речь пойдёт уже после этого. Связь эта нередко является далеко не очевидной и весьма спорной. Очень часто мы будем вынуждены рассматривать конкретное рассуждение Платона (а также исторических Парменида и Зенона) как энтимему, вводя в пред-

лагаемый нами «совершенный» вариант аргументации посылки, отсутствующие в тексте, но необходимые для того, чтобы получить выписанное автором заключение. Увы, без такого рода усовершенствований невозможно претендовать на *философскую* интерпретацию текстов. Примером допущения, отсутствующего в явном виде у элеатов и Платона, является «принцип неразличимости тождественных». Этот принцип, вероятно, использовался уже элеатами, но в явном виде был впервые сформулирован только Г.В. Лейбницем. Некоторые из рассматриваемых ниже рассуждений Платона также непонятны, если не признать, что Платон использовал этот принцип, хотя и никогда не формулировал его явно.

Логическая структура *первой линии аргументации*

В *первой линии аргументации* используется «принцип неразличимости тождественных», который мы будем обозначать ниже как (Id⟶In), поскольку в нём утверждается, что из «тождества», «Identitas», следует «неразличимость», «Indiscernibilitas»:

Если что-то тождественно чему-то, то, для любой характеристики, если первое обладает этой характеристикой, то и второе обладает ею.

Более формально этот принцип можно записать так:

$$(\mathrm{Id}\longrightarrow\mathrm{In})\ \ \forall x\,\forall y\,\forall F\,[x{=}y \longrightarrow (F(x) \longrightarrow F(y))].$$

Также используется представление о соотношении частей и образовываемого ими целого, смысл которого состоит в том, что части могут существовать независимо от целого, т.е. неверно, что они существуют тогда и только тогда, когда существует целое, и поэтому формулу, выражающее это представление, мы будем ниже обозначать через (¬P↔T), (P — Pars, часть, T — Totum, целое):

Для любого способа объединения T чего-либо в нечто целое, существует хотя бы одна «часть в целом» x, такая, что целое, получившееся в результате способа объединения T, содержит «часть в

целом» x, которая ***не может*** *быть «частью в целом», если неверно, что T(x); иначе говоря, которая находится с этим целым в отношении* $P_{in}(x) \leftrightarrow T(x)$*, т.е. ‘x является «частью в целом»’ —* $P_{in}(x)$ *тогда и только тогда, когда ‘x входит в это целое’ —* $T(x)$*;*

помимо этого, существует также некое y, которое является «частью вне целого» $P_{ex}(y)$*, такое, что y* ***может*** *быть «частью вне целого», если неверно, что T(y), из чего следует* $\neg(P_{ex}(y) \leftrightarrow T(y))$*, т.е. неверно, что ‘y является «частью вне целого»’ —* $P_{ex}(y)$ *тогда и только тогда, когда ‘y входит в это целое’ —* $T(y)$*;*

и, наконец, «часть вне целого» y тождественна «части в целом» x:

(¬P↔T) $\exists x \exists y\ (P_{in}(x) \leftrightarrow T(x)) \,\&\, \neg(P_{ex}(y) \leftrightarrow T(y)) \,\&\, P_{in}(x) \,\&\, P_{ex}(y) \,\&\, y{=}x.$

В положении (¬P↔T) P_{in} обозначает свойство «быть частью в целом», P_{ex} обозначает свойство «быть частью вне целого», T обозначает свойство «входить в целое».

Отметим, что «целое» здесь является *лишь* интерпретационным термином, используемым для выявления единообразия различных рассуждений. «Целое» может не иметь прямых коррелятов в текстах, и может пониматься очень широко, как любое нечто (в том числе — положение дел), о котором можно сказать, что в нём имеются, соприсутствуют, как-то связываются некоторые элементы, части, компоненты, конституенты, характеристики и пр. Вместо «целого» может быть подставлено «множество», «совокупность», «нечто, состоящее из элементов и их связей или отношений» и пр. Когда мы говорим о «целом» и его «частях», нужно иметь в виду, что вместо них можно говорить о всём этом. «Часть в целом» и «часть вне целого» также являются лишь интерпретационными терминами. «Часть в целом» не может существовать без существования целого, точнее говоря, она существует тогда и только тогда, когда существует целое: $(P_{in}(x) \leftrightarrow T(x))$. «Часть вне целого» может существовать без существования целого, точнее говоря, неверно, что она существует тогда и только тогда, когда существует целое: $\neg(P_{ex}(y) \leftrightarrow T(y)$.

В качестве пояснения к положению (¬P↔T) заметим следующее. Выражение ($P_{in}(x) \leftrightarrow T(x)$) можно истолковывать как подразумевающее, в числе прочего, положение «x не может существовать без существования того целого $T(x)$, в которое x входит», а выражение $\neg(P_{ex}(y) \leftrightarrow T(y))$ — как подразумевающее положение «y может существовать без существования целого $T(y)$, в которое y входит». Это означает, что x является *модально отличным* от y, т.е. x и y различаются возможностью для них иметь или не иметь некоторое свойство (характеристику) — а именно, способностью существовать без существования целого. Поскольку x и y имеют различные свойства, из (Id⟶In) и *modus tollendo tollens* следует, что x и y не могут быть тождественными друг другу, что противоречит одному из конъюнктов в положении (¬P↔T). Это рассуждение можно рассматривать как обоснование того, что представленное в положении (¬P↔T) понимание целого ведёт к противоречию, а значит, должно быть отброшено — в соответствии с «законом исключённого третьего», используемого здесь в доказательстве *a contrario*. Однако неявно признаётся, что задание целого через положение (¬P↔T) является единственно возможным способом задания целого. Поскольку единственное признаваемое описание целого ведёт к противоречию, любое целое объявляется немыслимым. Таким образом, немыслимым является нечто сложное или связное, обоснование чего является целью элеатовских аргументов.

Подчеркнём, что содержание элеатовских аргументов является предметом споров, и также далеко не очевидно, что релевантные фрагменты Парменида и Зенона Элейского надо трактовать как доказательства именно *немыслимости* сложного сущего, а не его *несуществования*. Однако в «улучшенном» варианте, отражённом в *первой линии аргументации*, речь может идти только о *немыслимости* целого, поскольку здесь речь идёт только о том, что предлагаемый способ охарактеризовать целое, вместе с «принципом неразличимости тождественных» и логическими законами, ведёт к противоречию. Вопросы же о том, как у Пар-

менида или Зенона в конкретном фрагменте следует трактовать «существование» и есть ли оно там вообще, выводил ли данный философ несуществование из немыслимости и допустим ли вообще такой вывод — является отдельным и трудным вопросом, который мы полностью оставим за рамками настоящей статьи, представив ниже лишь нашу трактовку пары релевантных текстов, но не вдаваясь в обсуждение сопутствующих вопросов.

Представленная выше *модальная* интерпретация положения (¬P↔T) имеет то преимущество, что делает положение (¬P↔T) несколько более понятным, но, всё-таки, это всего лишь интерпретация, и, конечно же, она может быть подвергнута сомнению. Поэтому мы сейчас обратимся к более формальному изложению *первой линии аргументации*, т.е. доказательства немыслимости чего-то целого или сложного.

Формальное доказательство немыслимости целого, удовлетворяющего положению (¬P↔T), сводится к обоснованию противоречивости (¬P↔T)[3].

Примем положения (¬P↔T) и (Id⟶In). Из них следуют положения:

(1) $\exists x\ (P_{in}(x) \leftrightarrow T(x))$;
(2) $\exists x\ \neg(P_{ex}(x) \leftrightarrow Tx))$;
(3) $\exists x\ P_{in}(x)$;
(4) $\exists x\ P_{ex}(x)$.

Из (1), (3) следует:

(5) $\exists x\ T(x)$.

Из (4), (5) следует:

(6) $\exists x\ (P_{ex}(x)\ \&\ T(x))$.

Из (6), в соответствии с *законом ослабления основания* A⟶(A∨B), следует:

(7) $\exists x\ (P_{ex}(x)\ \&\ T(x)) \vee (\neg P_{ex}(x)\ \&\ \neg T(x))$.

Из (7), в соответствии с *определением эквивалентности* (A↔B) ↔ (A&B) ∨ (¬A&¬B), следует:

[3] См. подробнее Берестов 2012б.

(8) $\exists x\ (P_{ex}(x) \leftrightarrow T(x))$.

Однако (8) противоречит (2).

Это противоречие является основанием для отбрасывания положения (¬P↔T), если мы настаиваем на истинности положения (Id⟶In). Но молчаливо предполагается, что положение (¬P↔T) представляет собой необходимое условие, подразумеваемое в любом способе задания целого. Значит, целое, или нечто сложное, или нечто, состоящее из элементов, связанных некоторыми связями, не может быть задано, т.е. схвачено мыслью, *Q. E. D.*

Неформально же смысл *первой линии аргументации* можно изложить следующим образом. Примем допущение, что в какомлибо целом присутствует какой-либо компонент, который существует, или определён, или представляет собой нечто определённое не *в рамках* этого целого и *только* в них, но также и «сам по себе», так что он существует, или может существовать, или может быть определённым вне зависимости от существования или определённости этого целого. В этом случае этот «компонент в целом» и этот «компонент сам по себе» имеют различные характеристики: первый не может существовать, или мыслиться, или быть определённым, если не существует это целое; второй же может существовать, или мыслиться, или быть определённым, если не существует это целое. Но, тогда, по «принципу неразличимости тождественных» (Id⟶In) и *modus tollendo tollens*, «компонент в целом» и «компонент сам по себе» не могут быть тождественны друг другу. Это значит, что невозможно помыслить связывание друг с другом каких-либо компонентов, предшествующих связыванию.

Аналогично, невозможно разорвать связь между компонентами, такими, что связанные компоненты предшествуют избавившимся от связи компонентам. Иначе говоря, нечто целое мыслится только всё сразу, все его компоненты определены в рамках этого и только этого акта мышления, мыслящего это и только это целое, но это означает, что такой акт мышления не может быть

осуществлён последовательно. Это делает невозможным мышление следования во времени.

Кроме того, кажется *естественным* допустить, что мышление, не являющееся последовательным, недоступно для человека. Скажем, мышление любого суждения оказывается проблематичным, поскольку мышление суждения *кажется* вторичным по отношению к мышлению понятий (т.е. хотя бы одной характеристики, свойства, отношения...), которые используются в этом суждении. Ведь кажется довольно *естественным* принять, что термины этого суждения тождественны понятиям, смыслам, идеям, родам, видам и пр., которые мыслятся *до* того, как из них конструируется суждение, т.е. они в каком-то смысле *первичны* по отношению к суждению, в том смысле, что они суть '*нечто, существующее само по себе*', т.е. то, что может существовать, когда это суждение не существует, или то, относительно чего было бы неверным сказать, что оно существует тогда и только тогда, когда это суждение существует. Однако это кажущееся *естественным* допущение вызывает *удивление*, поскольку, на основании (Id⟶In) и *modus tollendo tollens*, можно показать его противоречивость. На *удивительность* этого обстоятельства обращает внимание Сократ в «Парменида», к чему мы скоро перейдём, но сейчас мы проиллюстрируем первую линию аргументации несколькими примерами из исторических Парменида и Зенона Элейского.

Примеры *первой линии аргументации* у элеатов

Эта аргументация была прослежена нами в предыдущих статьях [Берестов 2011а; 2011б; 2012а; 2012б] для исторических Парменида и Зенона Элейского. Мы допустили, что можно найти намёки о наличии у Зенона *первой линии аргументации* в 29B2 DK, Simpl. *In Phys.*, IX, 139, 18–19:

> «οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν».
>
> «Ни одно [из сущих] не имеет величины [следовательно, не может рассматриваться как нечто *связанное* с чем-либо],

> на том основании, что каждое из [предполагаемых] многих [сущих] тождественно самому себе и [есть] одно [= одинокое, не *связанное* с чем-либо]».

Ту мысль, которую Зенон выражает здесь, мы интерпретируем следующим образом.

Для существования чего-то связанного, целого[4], необходимо существование некоторых «одних» — компонентов, которые существуют «одиноко», «сами по себе», независимо от этого целого, и из которых собирается это целое. И эти компоненты суть *те же самые* компоненты, но уже связанные в некоторое единое целое, так что их существование *теперь* уже не является независимым от существования *этого* целого. Это описание целого подпадает под (¬P↔T). Однако каждый компонент «тождественен самому себе», т.е. он не может и принадлежать целому, и не принадлежать ему, поскольку в этом случае он перестал бы быть *тем же самым* компонентом. Последнее подразумевает признание (Id⟶In).

Итак, мы полагаем, что текст этого фрагмента может пониматься как признание недопустимости, т.е. противоречивости, приводимого ниже положения (¬P↔T_1), являющегося частным случаем положения (¬P↔T). Для того, чтобы сделать смысл (¬P↔T_1) и последующих частных случаев (¬P↔T) более понятным, мы будем использовать русские обозначения:

$$(\neg P \leftrightarrow T_1)\quad \exists x\, \exists y\, (\text{ПринВел}(x) \leftrightarrow \text{Связь}(x)) \,\&\, \neg(\text{Один}(y) \leftrightarrow \text{Связь}(y)) \,\&\, \text{ПринВел}(x) \,\&\, \text{Один}(y) \,\&\, y{=}x.$$

В силу принятых обозначений:

[4] Термин «целое» (τὸ ὅλον) не встречается в приводимых в этом параграфе текстах исторических Зенона и Парменида (так же его не будет и в тех цитатах из «Парменида», которые будут анализироваться нами ниже), но является исключительно интерпретационным термином, который можно трактовать весьма широко, как любое сложное, состоящее из как-то связанных друг с другом элементов, как мы писали об этом выше.

– выражение $P_{in}(x)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение ПринВел(x), которое означает «x **Прин**адлежит некоторой **Вел**ичине»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение Один(y), которое означает «y является ‘*тем, что существует* ***Один****око*’»;

– выражение $T(x)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение Связь(x), которое означает «x **Свя**зано — через принадлежность некоторой величине — с другими сущими».

В качестве пояснения к положению (¬Р↔$Т_1$), заметим, что конъюнкт (ПринВел(x) ↔ Связь(x)) представляет собой следующую характеристику величины: мышление сущего[5], принадлежащего некоторой величине, влечёт мышление сущего, связанного через принадлежность некоторой величине с другими сущими.

При этом конъюнкт ¬(Один(y) ↔ Связь(y)) из положения (¬Р↔$Т_1$) является следствием следующей характеристики величины: мышление сущего, связанного через принадлежность некоторой величине с другими сущими, влечёт мышление того сущего, которое *может* принадлежать этой величине, но не мыслится как принадлежащее ей, т.е. влечёт мышление «одинокого» сущего. Однако для того, чтобы помыслить «одинокое» сущее, нет необходимости мыслить величину, которую можно составить из «одиноких» сущих.

Для Парменида[6] же наиболее репрезентативным фрагмен-

[5] Ниже мы прокомментируем, почему мы считаем *первую линию аргументации* выглядящей более последовательной, если в ней обосновывается именно *немыслимость* — а не просто *несуществование* — чего-то целого, связанного, сложного. Такая «совершенная» аргументация вовсе не обязательно присутствует в анализируемых текстах, однако для исторического Парменида в качестве основания для того, что рассуждение идёт именно о ‘*том, что мыслится*’, можно рассматривать 28B3; 8.34 DK. О возможности трактовать некоторые рассуждения из «Парменида» как касающиеся именно мыслящихся (постигающихся) связей или отношений, речь пойдёт ниже.

[6] См. подробнее Берестов 2011а: 139–140.

том — хотя и сложным для истолкования из-за возможности многочисленных трактовок, — который можно интерпретировать как указание на противоречивость приводимого ниже положения ($\neg P \leftrightarrow T_2$), являющегося частным случаем положения ($\neg P \leftrightarrow T$), нам кажется 28B8.29–30 DK:

> (29) ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται
>
> (30) χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει·
>
> (29) [Сущее есть] и пребывающее тем же самым, и [пребывающее] в том же самом [т.е. либо (a) ‘*пребывающее в том же самом состоянии*’ (= ‘*имеющее одни и те же характеристики*’), либо (b) ‘*пребывающее в самом себе*’], и [сущее] покоится ‘*само по себе*’ [или: ‘*на основании самого себя*’];
>
> (30) И, таким образом, [сущее] непоколебимо пребывает там же [т.е.: там, где оно пребывает: либо (c) «в самом себе» в том смысле, что не в каком-либо месте, времени, «целом», «общем», «положении дел», «суждении» и пр., либо (d) пребывает там, где все его характеристики были изначально определены — раз и навсегда — поскольку при добавлении **новых характеристик** к *тому же самому* сущему оно уже не будет *тем же самым* сущим].

Мы полагаем, что одной из интерпретаций приведённого текста может быть утверждение: *одно и то же* сущее, пребывающее *в чём-то том же самом* (скажем, в себе самом или само по себе, независимо от чего-либо иного), не может пребывать *в чём-то другом* (скажем, не может быть частью чего-то целого), оставаясь при этом *тем же самым* сущим. Перефразируя, мысль Парменида можно сформулировать так: сущее пребывает именно *само по себе*, и *не может* быть частью некоторого целого, конституентом чего-то сложного или связанного. Если рассматривать это как некое сжатое рассуждение, энтимему, или как вывод из рассуждения, то это рассуждение можно расписать следующим образом.

Если сущее *может* пребывать в некотором целом, тогда ‘*то, что пребывает «до» или «после» или «без» или «вне» связывания в*

целое' тождественно '*тому, что пребывает связанным в целое*', хотя они и имеют разные предикаты: одно может существовать без целого, а другое — нет. Это свойство целого как раз и зафиксировано в положении (¬P↔T). Тогда, по (Id⟶In), первое и второе не тождественны, следовательно, сущее не может быть частью целого. Таким образом, мы трактуем 28B8.29–30 DK как энтимему, в развёрнутом виде соответствующую *первой линии аргументации.*

Итак, мы полагаем, что текст 28B8.29–30 DK может пониматься как признание противоречивости положения ($\neg P \leftrightarrow T_2$), являющегося частным случаем положения (¬P↔T):

($\neg P \leftrightarrow T_2$) $\exists x \exists y$ (ВИн(x) ↔ НовХар(x)) & ¬(СпоС(y) ↔ НовХар(y)) & ВИн(x) & СпоС(y) & $y{=}x$.

В силу принятых обозначений:

– выражение $P_{in}(x)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение ВИн(x), которое означает «x присутствует **В** некотором **Ин**ом (в каком-либо месте, в состоянии связанности с чем-то и пр., существуя в зависимости от чего-то иного по отношению к себе), а не существует лишь на основании самого себя»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение СпоС(y), которое означает «y существует **С**само **по** **С**ебе, лишь на основании самого себя»;

– выражение $T(x)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение НовХар(x), которое означает «x является конституентом такого положения дел, что некий объект обладает некоторыми **Нов**ыми **Хар**актеристиками, по сравнению с характеристиками этого объекта самого по себе; например, этот объект изменяет некоторые свои характеристики, двигаясь из одного место в другое, т.е. обладая то одной координатой, то другой».

Также в качестве примера возможной аргументации через указание на противоречивость некоего частного случая положения (¬P↔T) приведём обоснование немыслимости «возникновения и уничтожения» сущего из 28B8.19–21 DK:

(19) πῶς δ’ ἂν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ’ ἄν κε γένοιτο;

(20) εἰ γὰρ ἔγεντ’, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

(21) τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

(19) Как же [появившееся в какой-либо момент] сущее могло бы появиться позднее [любого произвольно выбранного момента]? Как [не существовавшее в какой-либо произвольно выбранный момент сущее] возникло бы?

(20) Ведь если [сущее] порождено, [то уже порождённое сущее] не есть [ещё не порождённое сущее], и также [‘*то, что будет существовать*’], не [есть ‘*то, что ещё не существует*’], если [сущее] намеревается быть [в будущем].

(21) Право же, [описанным способом] задушено рождение (становление), и [стала] не слышна гибель (уничтожение, исчезновение).

П.В. Манчестер трактует этот аргумент следующим образом: «Произнесём его [аргумент Парменида из 28B8.19–21 DK] для случая исчезновения: если оно [сущее] исчезнет, то, как предполагается, оно существует до того; но в [области] не-сущего не находится ничего, кроме не-сущего; таким образом, то, что, как мы говорили, есть сущее, есть не-сущее» [Manchester 1979: 92].

Доказательство невозможности помыслить уничтожение сущего также может вестись на языке части и целого. Если некоторое сущее будет уничтожено, то сущее, которое пребывает в целом, т.е. в мире, среди существующих вещей, должно быть *тождественно* ему же, но пребывающему уже вне этого целого, таким образом, нечто *одно и то же* имеет несовместимые характеристики: чему-то *одному и тому же* (некоторому сущему) *и приписывается* существование, *и запрещается приписывать* существование (когда вместо «существования» ему приписывается «несуществование»). Эта ситуация полагается Парменидом невозможной, что позволяет «задушить рождение» и пр. Логическим основанием для объявления её невозможной может являться только указание на противоречивость положения (¬P↔T), для че-

го Парменид должен был бы неявно использовать положение (Id⟶In).

В соответствии с этими соображениями мы полагаем, что приведённый текст 28B8.19–21 DK может трактоваться как признание противоречивости положения (¬P↔T_3), которое является частным случаем положения (¬P↔T):

(¬P↔T_3) $\exists x\, \exists y$ (Порожд(x) ↔ Сущее(x)) & ¬(Нерожд(y) ↔ Сущее(y)) & Порожд(x) & Нерожд(y) & $y = x$.

В силу принятых обозначений:

– выражение $P_{in}(x)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение Порожд(x), которое означает «x **Порожд**ено, но не уничтожено»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение Нерожд(y), которое означает «y ещё **Не рожд**ено»;

– выражение $T(x)$ из положения (¬P↔T) конкретизируется как выражение Сущее(x), которое означает «x есть нечто **Сущее**, т.е. x принадлежит множеству актуально существующих вещей».

В качестве пояснения к положению (¬P↔T_3), заметим, что выражение $\exists y$ ¬(Нерожд(y) ↔ Сущее(y)) из положения (¬P↔T_3) можно понимать как следствие следующего утверждения, кажущегося довольно здравым: имеются некоторые сущие (а именно, сущие, не являющиеся вечными), которые, если они не рождены, не являются актуально существующими. Поскольку кажется довольно естественным, что невечная вещь существует тогда и только тогда, когда она уже порождена, но ещё не уничтожена, выражение $\exists x$ (Порожд(x) ↔ Сущее(x)) из положения (¬P↔T_3) особых комментариев не требует.

Мы завершаем здесь краткий обзор возможных текстов исторических Парменида и Зенона, которые можно было бы истолковать как свидетельства о наличии у них намёков на рассуждения в русле *первой линии аргументации*. Мы вынуждены воздержаться от обоснования наших переводов и трактовок приведённых

текстов, а также от указания на связь нашей интерпретации с современными дискуссиями. Эта слишком большая работа, которую мы начали выполнять в [Берестов 2011а; 2011б; 2012а; 2012б], но более подробное изложение которой здесь сделало бы настоящую статью слишком затянутой. Целью настоящего параграфа было лишь объяснение, на каком основании мы говорим о структурном соответствии элеатовских аргументов в русле *первой линии аргументации*, использующих положения $(\neg P \leftrightarrow T_1)$, $(\neg P \leftrightarrow T_2)$, $(\neg P \leftrightarrow T_3)$, и приводимых ниже некоторых аргументов из «Парменида», использующих положения $(\neg P \leftrightarrow T_4)$, $(\neg P \leftrightarrow T_5)$, $(\neg P \leftrightarrow T_6)$[7]. Это соответствие объясняется тем, что все эти аргументы являются частными случаями аргументации через положение $(\neg P \leftrightarrow T)$.

Первая линия аргументации в «Парменида»

В самом начале первой части «Парменида», Сократ, если несколько обобщить его высказывания, несколько раз обращает внимание на *удивительность* допущения, что нечто существует и само по себе, независимо от чего-либо иного, и как соотнесённое с чем-то иным, связанное с чем-то, в составе чего-то:

> «(6) Но если [кто-нибудь] докажет, что '*одно, [как оно есть] само*' есть эти многие (εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει) и наоборот, что многие суть (1) одно, тогда я сразу же выскажу удивление. И по поводу всего иного (2) то же самое: если роды и виды проявляют (3) эти противоположные состояния [т.е. каждый из родов или видов есть и одно, и многое], то это достойно удивления» — *Parm.* 129b6–e3.

Смысл этого положения проясняется следующим сократовским «удивлением»:

> «Но если бы кто-нибудь, относительно тех [объектов], о которых я только что говорил, сначала различил бы отдельно (7) '*сами по себе эйдосы*' (διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ

[7] См. параграф «Сводка интерпретаций некоторых текстов из первой части *Парменида* в качестве частных случаев положения $(\neg P \leftrightarrow T)$».

> τὰ εἴδη) — такие, как подобие и неподобие, а также множество (1) и одно, а также покой и движение, и всё подобное — а затем показал бы, что (2) в самих себе эти [объекты] могут смешиваться и различаться (ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι) (3), тогда, о Зенон, я стал бы восторженно удивляться, сказал [Сократ]» — *Parm.* 129d5–e3.

Одной из интерпретаций обоих вышеприведённых фрагментов может быть указание на проблематичность для *какого-либо* целого содержать ‘*то, что существует само по себе*’, которое в этом случае стало бы «смешиваться и различаться» с чем-то, что сделало бы его зависимым от этого целого, что противоречит его существованию «от себя самого» или «самим по себе». Однако ниже Парменид, отвечая Сократу, избирает такой способ выражения, который позволяет перейти к более частной проблеме — как связано ‘*то, что существует само по себе*’ и ‘*то целое, которое существует в нас*’, при том, что последнее можно трактовать как ‘*то целое, которое мыслится нами*’.

> «(1) [Парменид:] Но скажи мне: ты-то сам (2) различил (διῄρησαι) так, как ты говоришь, с одной стороны, некоторые ‘*эйдосы сами по себе*’ (εἴδη αὐτὰ) отдельно (χωρὶς) [от ‘*того, что им причастно*’ / друг от друга], с другой стороны, ‘*те [объекты], которые им причастны*’? (3) И представляется (δοκεῖ) ли тебе, что ‘*подобие само по себе*’ (αὐτὴ ὁμοιότης) существует (εἶναι) отдельно (χωρὶς) от ‘*того “подобия”, которое имеем мы*’ (ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν), и единое, и (4) многое, и всё то, о чём ты только что услышал от Зенона?
>
> (5) — Да, я [различил], сказал Сократ.
>
> (6) И такие [эйдосы ты тоже представляешь отдельно], сказал Парменид, как ‘*некоторый эйдос справедливого самого по себе*’ (δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ’ αὑτό), и прекрасного, и (7) благого, и всего такого?
>
> (8) — Да, сказал [Сократ]» — *Parm.* 130b1–8.

Начиная с *Parm.* 130b1–8, Платон предлагает анализ различия между «характеристикой самой по себе», которую можно также назвать «эйдосом самим по себе», и «характеристикой, которую имеем мы». Ниже Сократ предлагает рассмотреть допущение, что каждый из эйдосов есть мысль или '*то, что мыслится*' (νόημα), так что «ему [эйдосу] не подобает возникать где-либо в другом месте, кроме как в душе» (οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς) — *Parm.* 132b4–5. В ходе дальнейшего обсуждения (вплоть до *Parm.* 132d1) выясняется, что это предложение Сократа эквивалентно инвертированию исходной дистинкции из *Parm.* 130b1–8, где эйдос понимался как '*характеристика сама по себе*', в отличие от '*характеристики, которую имеем мы*'. Теперь же (в *Parm.* 132b3–d1) эйдос становится '*характеристикой вещей, которую имеем мы*', в отличии от '*вещей, которые существуют сами по себе*'. Разумеется, подобная инверсия не разрешает и не может разрешить исходную проблему, которая состоит в невозможности связать '*то, что существует само по себе*' в нечто целое посредством отождествления его с '*чем-то из того, что существует в целом*'.

Ниже рассматривается '*то, что существует в нас*', которое может трактоваться как '*то целое, которое мыслится нами*':

> «(3) — Потому, Сократ, я полагаю, что и ты, и всякий другой, кто полагает, что (4) каждая сущность есть сама по себе (ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν τίθεται), согласился бы, во-первых, что ни одна (5) из них [из таких сущностей] не есть в нас.
>
> (6) — Ибо каким бы образом она была бы при этом ещё и сама по себе? (πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔτι εἴη)[8], — сказал Сократ» — *Parm.* 133c3–6.

Здесь Сократ демонстрирует ясное понимание того, что два объекта с несовместимыми характеристиками не могут обла-

[8] Речь о «том же самом» и «самом по себе» уже шла у исторического Парменида, где эти выражения использовались в рамках *первой линии аргументации.* См. 28B8.29; 56; 58 DK. См. Берестов 2011a; Plato 2003: 21, 49, 71.

дать ими обеими симультанно, но это значит, что такие объекты не могут быть тождественны друг другу согласно принципу (Id⟶In).

Вполне последовательно из этого делается вывод, что если связать «что-то само по себе» с «чем-то в нас» можно только посредством их отождествления, то никакой связи между ними быть не может:

> «...но '*те [объекты], что в нас*', не имеют возможности относиться к '*тем [объектам, что суть сами по себе]*', ни '*те [объекты, что суть сами по себе]*' — к нам (...ἀλλ᾽ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς)» — *Parm.* 133e4–5.

Далее Парменид делает на основании предпринятых им рассуждений вывод, что, если отказаться от сомнительного отождествления '*эйдоса самого по себе*' с '*эйдосом в некоем целом*', например, от сомнительного присутствия «в нас» '*того, что существует само по себе*' (133c3–6), то полная несвязываемость '*эйдосов самих по себе*' с чем бы то ни было, иначе говоря, невозможность составления какого-либо целого, содержащего идею, влечёт невозможность суждений и рассуждений:

> «(5) Но, Сократ, сказал Парменид, с другой стороны, **если** некто не позволит (6) эйдосам сущих быть — из-за всего того, что мы только что рассмотрели и иного подобного, — (7) и также [из-за всего этого] не будет *различать* эйдос каждого '*чего-то единого*' (μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου), **то** [этот некто] не будет иметь того, на что [можно было бы] направить размышление (τὴν διάνοιαν) [т.е. либо a) только что предпринятое обоснование того, что эйдосы не существуют; либо b) вообще любое своё размышление, как требующее мышления связанных с чем-то эйдосов], не (8) позволяя (1) идее каждого сущего всегда быть той же самой (μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι)[9], и, следовательно, (2) [этот некто] '*возможность изъясняться*' (διαλέγεσθαι) полностью разрушит» — *Parm.* 135b5–c2.

[9] О затруднении, связанном с тем, что *та же самая* идея и существует '*сама*

Л. Бриссон переводит выражение из *Parm.* 135b7 «μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου» так: «…quelqu'un qui refuse de poser à part une Forme pour chaque chose en particulier…» (…тот, кто отказывается обособлять эйдос для каждой единичной вещи…) [Platon 1999: 110]. Перевод С. Скольникова: «… and will not mark off a form for each one thing…» (…и не будет выделять эйдос для каждой вещи…) [Scolnicov 2003: 73].

Л. Бриссон обосновывает свой вариант перевода *Parm.* 135b7 ссылкой на предшествующий текст, где Парменид говорит Сократу, что тот ещё даже не прикоснулся к тому, насколько велика получается апория, «если [ты] некоторый один [по числу] эйдос для каждого из сущих, [имеющих общую характеристику,] всегда *обособляя* [этот эйдос от этих сущих / от других эйдосов], полагаешь» (εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις.) — *Parm.* 133b1–2.

Наш перевод *Parm.* 135b7: «…не будет *различать* эйдос каждого '*чего-то единого*'…» — отличается как от перевода Л. Бриссона, так и от перевода С. Скольникова, поскольку мы считаем существенным, что ἑκάστου *не должно указывать только лишь на единичные объекты* (на индивидуумы, но не на универсалии и не на совокупности), а оба перевода оставляют непонятным, о какого рода «вещах» идёт речь. Мы полагаем, речь здесь идёт о признании, полагании или постижении одного эйдоса для *любой* совокупности вещей, постигаемых как что-то единое. Иначе говоря — для любого множества объектов любой природы, такого, что это множество однозначно *выделяется* или задаётся. Это признание явно используется в уже разобранных до *Parm.* 135b7 двух вариантах «аргумента третьего человека» (АТЧ; АТЧ-1 — *Parm.* 132a1–132b2; АТЧ-2 — *Parm.* 132d3–133a1) и совпадает с посылкой (A1) для АТЧ-1 из [Vlastos 1954: 320; 1955: 443]. В этой посылке провоз-

по себе', и зависит от причастных ей «многих сущих», или, как выражается сам Платон, «находится внутри» них, Платон писал выше в тексте «Парменида», см., например, *Parm.* 131b1–2. Мы приведём и проанализируем этот фрагмент ниже.

глашается существование некоторой идеи над всеми теми многочисленными вещами, которые имеют одинаковые характеристики, или которые постигаются нами как имеющие их. Посылка (A1) является едва ли не единственной из всех посылок (обычно АТЧ трактуется как содержащий не менее трёх посылок), которые явно прописаны Платоном (в *Parm.* 132a1–3 для АТЧ-1; в *Parm.* 132d7–e1 для АТЧ-2). Разумеется, посылка (A1) важна для Платона, поэтому мы встречаем её формулировку и в других местах, где она, правда, не рассматривается как влекущая проблемы — см., например, *R.P.* 596a6–7. Хотя в англоязычной литературе после Г. Властоса было предложено несколько вариантов формулировки (A1), обычно она обозначается, в соответствии с тем, что вкладывал в неё сам Г. Властос, как (One-over-Many Assumption), или, сокращённо, как (OM):

(A1) = (OM) *Если несколько вещей, a, b, c, все суть F, то должна существовать единственная Идея, F-ность, благодаря которой мы постигаем (apprehend) каждую из a, b, c как F.*

Г. Властос, отвечая на критику из [Sellars 1955: 405–409] в [Vlastos 1955: 443], убедительно показывает, что его понимание посылки (A1) достаточно подтверждено текстами (*Parm.* 132a2–4; 6–8).

Отдельный вопрос — как трактовать «*обособление*» («различение», «выделение») эйдосов в процитированных выше фрагментах — см. *Parm.* 133b2; *Parm.* 135b7.

С одной стороны, из этих фрагментов кажется ясным, что главной обсуждаемой проблемой является невозможность связать эйдосы, существующие «сами по себе», друг с другом. Кроме того, тому, что эта проблема является фундаментальной для Платона, можно найти подтверждение в *Parm.* 134e9–135a2:

> «И однако, Сократ, сказал Парменид, эти [трудности] и ещё многие другие необходимо имеются у эйдосов, если

> эти идеи сущих существуют и если кто-нибудь определяет его [эйдос] как нечто отдельное [от других эйдосов; *или*: выделенное, единичное, самостоятельное — αὐτό τι ἕκαστον εἶδος]».

Наш перевод *Parm.* 134e9–135a2 следует трактовке этого фрагмента в [Rist 1962: 2–3], где доказывается, что речь здесь идёт именно об «отдельности» эйдосов друг от друга, а не о разведении области эйдосов и области ‘*того, что им причастно*’. Таким образом, проблематична не только связь вещей и идей, но также и соотнесение идей друг с другом, определение идей, классификация идей, какие-либо характеристики идей.

С другой стороны, одна из посылок в АТЧ, которую мы сформулируем и прокомментируем чуть ниже, а именно (Non-Identity Assumption) или, сокращённо, (NI), требует «выделения» идеи, наделяющей ‘*всё то, что ей причастно*’, некоей характеристикой, из множества всего того, что обладает этой характеристикой, причём идея сама не имеет той характеристики, которой она наделяет ‘*всё то, что ей причастно*’. Вероятно, не стоит с ходу исключать того, что в обсуждавшемся выше выражении из *Parm.* 135b7, в котором речь идёт о *различении* эйдоса каждого ‘*чего-то единого*’, Платон мог подразумевать, что *различённый* эйдос является выделенным тем способом, который описан в (NI), т.е. он сам не имеет той характеристики, которой он наделяет ‘*всё то, что ему причастно*’.

В посылке (NI) говорится о том, что идея не принадлежит множеству тех вещей, которые она наделяет соответствующей характеристикой. Этим и определяется часто встречающееся в современной англоязычной литературе название этой посылки как (Non-Identity Assumption) или (NI). Такая трактовка посылки (NI) и её введение восходят к работе Г. Властоса, который обозначает эту посылку для АТЧ-1 как (A4) в [Vlastos 1954: 325]:

(A4) = (NI) *Если что-либо имеет определённую характеристику, то эта характеристика не может быть тождественна с идеей, благодаря которой мы постигаем*

> *(apprehend) эту характеристику. Если x есть F, то x не может быть тождественен с F-ностью.*

Посылка (NI) кажется довольно здравой, если принять, что идея есть некоторое отношение (или произвольная связь), посредством которой оказываются *связанными* хотя бы мысленной связью [в некое хотя бы мысленное единое целое] объекты любой природы, или характеристики одного и того же объекта, или характеристики различных объектов, или идея есть '*нечто связанное*', или '*нечто целое*', содержащие в себе эти объекты как свои части или как то, с чем она связана. Вне зависимости от того, как трактовать «*обособление*» в каждом отдельном случае, вычитать посылку (NI) из платоновского текста АТЧ-1 и АТЧ-2 весьма затруднительно. Посылка (NI) вводится Г. Властосом и следующими после него интерпретаторами Платона (с возможными различиями в формулировке) для целей представления АТЧ в виде формально законченного рассуждения. Таким образом, платоновский текст рассматривается как энтимема, которая для превращения в законченный силлогизм нуждается в её дополнениях положениями, которые, как предполагается интерпретаторами, подразумевались или могли подразумеваться Платоном. Таким образом, посылка (NI) и некоторые другие посылки для АТЧ, которые не важны для нас сейчас, вводятся на тех же основаниях, что и наше положение (Id⟶In). Разумеется, посылка (NI) не является произвольной, это видно из её признания во многих других диалогах, например, в *Phaedo* 75c11–d2, 100b6–7; *R.P.* 476b10, 480a11. Поскольку анализ АТЧ не является задачей настоящей статьи, мы не будем более говорить об этом, и вернёмся к обсуждению процитированного выше фрагмента из *Parm.* 135b5–c2.

Обратим внимание на фразу из *Parm.* 135b7–c1 «…μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι» (…не позволяя идее каждого сущего всегда быть той же самой). Речь здесь идёт о том, что, если не позволить идее «быть всегда той же самой», то не будет иметься того, на что можно было бы направить размышление,

и, тем самым, возможность рассуждения будет полностью разрушена. В свою очередь, это «непозволение идее быть всегда той же самой» является следствием приводимых в тексте «Парменида» выше аргументов, показывающих проблематичность связи, «причастности» между идеей и ‘*тем, что ей причастно*’ (последним могут быть также и идеи). Мы полагаем, что это «непозволение» можно рассматривать как итог этих аргументов, краткий вывод из них, выраженный в общей форме. Фактически, оно является заключением некоей энтимемы, которую можно было бы «восстановить» следующим образом.

Пусть некая идея как-то соотнесена с сущим *a* и с сущим *b*, — скажем, так, что, используя обычный способ выражения Платона, *a* и *b* «причастны» идее — что бы это ни значило. С одной стороны, ‘*идея сама по себе*’ вполне может существовать без причастных ей вещей, без *a* и *b*. Также можно сказать: не верно, что нечто является идеей тогда и только тогда, когда оно связано с *a* и *b*. С другой стороны, идея, как связанная с *a* и *b*, образует вместе с *a* и *b* нечто целое. Но целое не может существовать без какой-либо из своих частей, ведь оно тогда было бы уже чем-то другим — скажем, другим целым. Иначе говоря, нечто является идеей, которой причастны *a* и *b*, тогда и только тогда, когда она связана с *a* и *b*. Но, тем не менее, ‘*идея сама по себе*’ тождественна ‘*идее, которой причастны a и b*’.

Данное описание связи идеи с *a* и *b* можно рассматривать как описывающееся формулой (¬P↔T), что становится ясным, если несколько уточнить смысл обозначений: P_{in} теперь будет обозначать свойство «*быть ‘идеей самой по себе’*», P_{ex} — свойство «быть ‘*идеей, которой причастны a и b*’», *T* — свойство «входить в целое, в которое входит идея, а также входят *a* и *b*».

Как мы видели выше, положение (¬P↔T) приводит к противоречию, если признать положение (Id⟶In). Если Платон признавал положение (Id⟶In), он мог осознавать недопустимость приведённого только что описания связи идеи с ‘*тем, что ей причастно*’, с *a* и *b*. Чтобы избежать противоречия, можно из-

бавиться от последнего конъюнкта в формуле (¬P↔T) — от положения «*y*=*x*», т.е., в рассматриваемой сейчас интерпретации формулы (¬P↔T), от утверждения о тождестве «идеи самой по себе» и «идеи, которой причастны *a* и *b*». Именно так мы трактуем «непозволение идее каждого сущего всегда быть той же самой» из *Parm.* 135b7–c1.

Но это означает, что мы отказываемся «выделять» идею как то, что и трансцендентно, и имманентно '*всему тому, что ей причастно*', используя способ выражения из [Rist 1964]. Поскольку другого способа связывания идей с чем бы то ни было здесь Платоном не обсуждается, получается, что мы отказываемся от возможности связывания идей, а значит, и отказываемся от возможности каких бы то ни было суждений и рассуждений, ведь идеи в АТЧ-1 вводятся как то, постижение чего необходимо для постижения любых цельностей, так, что без возможности мыслить идеи как связанные с чем-либо невозможны ни понятия (логосы, определения), ни суждения, ни умозаключения — см. выше посылку (NI) из [Vlastos 1954: 320; 1955: 443].

> Имеет ли отождествление *'сущности самой по себе'* и *'того, что в нас'* разумные основания?

Ниже мы обрисуем более широкий контекст рассмотренной аргументации.

Начиная с *Parm.* 130b1–7, см. выше, Платон начинает анализ различия между '*характеристикой самой по себе*', которую можно также назвать '*эйдосом самим по себе*', и '*характеристикой, которую имеем мы*'. Проблемы возникают, если мы пытаемся связать какое-либо '*x само по себе*' с '*x, которое имеем мы*'. Предположим, что '*x, которое имеем мы*', следует понимать как '*x, мыслящееся нами*'. В этом случае проблема возникает из-за того, что предметы *наших* актов мышления предполагаются имеющими описания, несовместимые с описаниями '*характеристик самих по себе*', однако возникает желание отождествить эти характеристики друг с другом. Можно предположить, что Платон мог бы наста-

ивать на этом отождествлении из-за того способа, которым он вводит идеи в диалогах, предшествующих «Пармениду», а потом, в «Парменида», он осознал проблемы, возникающие из-за этого отождествления.

Чтобы приписать мыслящемуся предмету (представляющему собой нечто целое) или предметам набор характеристик, хотя бы некоторые из этих характеристик уже должны быть «наготове», т.е. они должны мыслиться, должны быть определены, должны быть заданы независимо от этого предмета. Коротко говоря, здесь принимается допущение о первичности частей по отношению к целому — (Primatus), или, сокращённо, (Prim):

(Prim) *Если мыслится нечто целое, то среди его характеристик (частей, свойств, предикатов, отношений и пр.) имеются такие, мышление которых первично по отношению к мышлению этого целого.*

Повторим, что «целое» здесь является *лишь* интерпретационным термином, используемым для выявления единообразия различных рассуждений. «Целое» может пониматься очень широко, как любое нечто (в том числе — положение дел), о котором можно сказать, что в нём имеются, соприсутствуют, как-то связываются некоторые элементы, части, компоненты, конституенты, характеристики и пр. Когда мы говорим о «целом» и его «частях», нужно иметь в виду, что вместо них может быть подставлено всё вышеперечисленное.

Формулировать положение (Prim) можно различными способами, можно говорить не о «первичности частей по отношению к целому», а о более частных видах первичности. Например, можно говорить о первичности ‘*эйдоса самого по себе*’ (εἴδη αὐτὰ, αὐτὴ ὁμοιότης — *Parm.* 130b2–3) по отношению к ‘*тому, что имеем мы*’ (ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν — *Parm.* 130b3). Трактовать ‘*то, что имеем мы*’, ср. с ‘*теми [объектами], что в нас*’ (τὰ ἐν ἡμῖν — *Parm.* 133e4–5), можно и как нашу мысль об эйдосе (νόημα — *Parm.* 135b5–c2), и как некоторое свойство ‘*того, что причастно*

эйдосу', в котором эйдос присутствует (ὅλον ἅμα ἐνέσται — *Parm.* 131b1–2). В первом случае речь идёт о первичности мыслящихся объектов по отношению к направленной на них мысли (точнее говоря, по отношению к положению дел, в котором присутствует мысль, направленная на независимый от неё объект), а во втором — о первичности «трансцендентной идее» по отношению к «имманентной идее», используя способ выражения из [Rist 1964] (точнее говоря, по отношению к положению дел, в котором присутствует вещь, имеющая некое «имманентное» свойство, которым «трансцендентная» идея наделяет эту вещь). Обобщая, можно сказать, что во всех этих случаях речь идёт о первичности '*того, что существует само по себе, вне некоторого целого, не зависит от этого целого*' по отношению к '*тому, что присутствует в некотором целом, зависит от этого целого*'.

При любой формулировке (Prim) налицо утверждение о том, что при мышлении чего-то сложного, связанного или целого имеется нечто, мыслящееся первичным образом, и нечто, мыслящееся вторичным образом. Это утверждение заключено в положении (¬P↔T), хотя в (¬P↔T) заключено и нечто помимо этого. Ниже мы ещё вернёмся к обсуждению вопроса о соотношении положений (Prim) и (¬P↔T), а также более подробно обсудим упомянутые «частные виды» первичности.

Положение (Prim) можно сформулировать также и как требование наличия «парадигмы» для компонентов, которые «в соединённом или смешанном виде» присутствуют в подлежащем мышлению, пониманию или определению целом. В этом смысле (Prim) родственно одному из сократовских условий, налагаемых на «правильное» определение — а именно «парадигмальному требованию» [Dancy 2004: 115–116]. По Р. Дэнси, это требование формулируется в некоторых «ранних» платоновских диалогах, в которых анализируются требования к корректным определениям, а также в некоторых «средних» и последующих диалогах, в которых начинается и продолжается разработка собственно

платоновской теории идей: см., например, *Euthydemus* 278e–282d; *Meno* 75a–b и др.

В нашу задачу сейчас не входит анализ посылок, на основании которых Платон вводит идеи, и обсуждение связи предполагаемых посылок с текстами. Мы лишь заметим, что положение (Prim), каковы бы ни были другие положения, которые обосновывают введение идей, производит впечатление весьма здравого. То, что среди центральных для теории идей посылок имеются гораздо более спорные, можно проиллюстрировать, приведя в качестве примера ещё одну посылку, часто используемую в интерпретациях АТЧ.

Эта посылка, в которой утверждается так называемая «самопредикация идей», с точки зрения многих исследователей необходимая для АТЧ, обычно обозначается в современной англоязычной литературе как (Self-Predication Assumption), или, сокращённо, (SP). Эта посылка восходит к посылке (A3), введённой Г. Властосом [Vlastos 1954: 324]:

(A3) = (SP) *Любая идея может быть предицирована сама себе. Великость есть большая. F-ность есть F.*

Посылка (SP), так же как и посылка (NI), отсутствует в платоновском тексте АТЧ-1 и АТЧ-2 в явном виде, и вводится современными интерпретаторами как подразумеваемая Платоном посылка, для приданию рассуждению связности. Однако посылка (SP) весьма распространена в диалогах, написанных до «Парменида», являясь одним из оснований для введения идей Платоном — см., например, *Euthydemus* 301b5; *Cratylus* 439d5–6; *Hipp. Maj.* 292e6–7; *Phaedo* 100c4–6, 102e5–6.

Само понимание самопредикации является предметом споров, так что среди интерпретаторов Платона неистребимо желание избавить идеи от самопредикации, кажущейся некоторым исследователям непонятной, ненужной для системы в целом, безосновательной, ведущей к путанице и противоречиям[10]. Дей-

[10] Такая оценка «самопредикации идей» даётся в Sellars 1955: 414, 422. Это

ствительно, в приведённой редакции посылки (SP), строго говоря, не идёт речь о собственно *само*предикации, ведь здесь ничему не предицируется оно само: в «*F-ность* есть *F*» не исключается возможность того, что *F-ность* и *F* различны. Кажущееся более корректным выражение «*F* есть *F*» вызывает другие проблемы: выражение *F*(*F*) не станет *правильно построенной формулой* ни при универсальной, ни при экзистенциальной квантификации. Таким образом, то, что в положении в (Prim) столь спорная посылка (SP) не используется, можно рассматривать как в некотором роде преимущество положения (Prim).

Одной из интерпретаций (или конкретизаций) положения (Prim) может являться следующее: если мыслится нечто целое, то имеется некоторый первичный акт мышления, мыслящий ‘*нечто само по себе, вне целого*’, и вторичные акты мышления, мыслящие ‘*нечто в целом*’, т.е. мыслящие *нечто то же самое*, но уже как присутствующее в некоем целом, или присутствующее в чём-то, состоящем из связанных некоторыми связями элементов.

Может показаться, что разведение ‘*того, что существует вне целого*’ и ‘*того, что присутствует в целом*’[11] из нашего поясне-

связано с тем, что в Vlastos 1954: 326–327 посылки (SP) и (NI) явно противоречат друг другу, таким образом, регресс в АТЧ оказывается мнимым, или, по крайней мере, излишним. Г. Властоса это не смущает, но такая интерпретация текста Платона неизбежно порождает упрёки в недоброжелательности по отношению к нему, вероятно, именно это было одним из мотивов, побудивших В. Селларса предложить свою трактовку АТЧ, в которой этот аргумент является вполне корректным [Sellars 1955: 417–419]. В. Селларс здесь пытается представить версию посылки (SP), отличную от той, которую представляет Г. Властос. Однако попытка избавить Платона от самопредикации в версии Г. Властоса достигается порой ценой ничем не оправданного замалчивания многочисленных текстов, где самопредикация утверждается — см., например, *R.P.* 597a, как указывается в Vlastos 1955: 447–448. Хотя Г. Властос и признаёт самопредикацию, его понимание самопредикации в Vlastos 1954: 253–254 отличается от понимания в Nehamas, 1979: 95–96.

[11] Повторим, что «целое» здесь является лишь интерпретационным термином. ‘*То, что существует вне целого*’ и ‘*того, что присутствует в целом*’ является обобщением для нескольких пар платоновских терминов — например,

ния к положению (Prim) касается не предметов мышления, или, по крайней мере, может касаться не только предметов мышления. Например, ниже мы увидим, что в *Parm.* 131b1–2 ‘*эйдос, сущий отдельно и целиком*’ и ‘*эйдос во многих сущих*’ будут разводиться именно так, как мы разводили ‘*то, что существует вне целого*’ и ‘*то, что присутствует в целом*’ в пояснении к положению (Prim). Однако мы не склонны записывать положение (Prim) в более общем виде, поскольку здесь нужна осторожность: всегда можно сказать, что, признавая первичность части по отношению к целому, мы задаём некую аксиому о связи части и целого, т.е. задаём способ их мышления. На наш взгляд, признание рассматриваемых в настоящей статье положения (Prim) и положений, используемых в *первой линии аргументации*, относящимися к сфере мышления делает рассматриваемую аргументацию более простой, понятной и корректной с современной точки зрения. Ведь, чтобы ответить на вопрос, почему внемысленные объекты удовлетворяют принимаемым нам положениям, нужно ввязаться в спор о существовании «неидеальной» реальности, о её познаваемости и «критериях истины», используемых в её познании. Рассматривая эти вопросы, мы просто рискуем не дойти до собственно *первой линии аргументации*. Поэтому, пытаясь изложить некоторую «усовершенствованную» аргументацию, мы говорили и будем говорить о «проблематичности помыслить что-либо», а не о «проблематичности для внемысленного существования для чего-либо», но мы не утверждаем, что тексты элеатов или Платона не дают оснований для выдвижения других интерпретаций.

Во всех случаях мы получаем одно и то же рассуждение, которое мы сейчас сформулируем лишь в общем виде, и которое у Платона демонстрирует проблематичность «причастности». Чтобы сделать изложение яснее, мы сначала приведём на-

---

для ‘*эйдоса самого по себе*’ (εἴδη αὐτὰ, αὐτὴ ὁμοιότης — *Parm.* 130b2–3) и ‘*того, что имеем мы*’ (ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν — *Parm.* 130b3) и др., см. выше наше пояснение к положению (Prim).

шу интерпретацию нескольких рассуждений Платона в унифицированном и обобщённом виде, как использующую положение (¬P↔T). Затем, в следующем параграфе, мы более подробно прокомментируем, каким образом некоторые тексты могут рассматриваться как энтимемы, каждая из которых может быть развёрнута до некоторого рассуждения, использующего некоторый частный случай положения (¬P↔T).

Целое[12] есть то, что связывает '*части в целом*', которые суть те же самые, что и '*части вне целого*'. Но '*части вне целого*', по (Prim), могут существовать без существования этого целого. Тогда, по (Id⟶In) и *modus tollendo tollens*, '*часть в целом*' и '*часть вне целого*' не могут быть тождественны друг другу, что противоречит пониманию целого в рамках принятой конкретизации положения (Prim). Это рассуждение полностью соответствует *первой линии аргументации*, ведь эта конкретизация положения (Prim) подпадает под (¬P↔T). Тем не менее, само положение (Prim) под (¬P↔T) не подпадает, являясь необходимым, но не достаточным условием для того, чтобы какое-либо положение подпадало под (¬P↔T).

Приведённые выше цитаты из первой части «Парменида», на наш взгляд, достаточно убедительно показывают, что Платон мог осознавать проблему, состоящую в том, что нельзя отождествлять '*нечто само по себе*' и '*нечто в целом*' как имеющие различные характеристики. Этот запрет является частным случаем запрета задавать такое отношение («причастность») между какими-либо объектами, описание которого подпадает под противоречивое (¬P↔T). И возникает вопрос о том, смог ли Платон решить названную проблему, или, по крайней мере, имеются ли в его распоряжении средства, достаточные для её решения.

[12] Как мы указывали выше, «целое» является лишь интерпретационным термином, обозначающим связанность любого типа, и может не иметь прямого коррелята в анализируемых текстах.

Сводка интерпретаций некоторых текстов из первой части «Парменида» в качестве частных случаев положения (¬P↔T)

Теперь рассмотрим примеры рассуждений Платона, которые, на наш взгляд, можно трактовать как энтимемы, в которых речь идёт о частных видах связей, образующих целостности, подпадающие под положение (¬P↔T).

> «(b3) Но, Парменид, возразил Сократ, не является ли каждый из этих эйдосов мыслью (νόημα), и не надлежит ли ему возникать не где-либо [в другом месте], но [лишь] в душе? Ведь в этом случае каждый эйдос был бы одним и уже не подвергался бы тому, о чём было сказано [в АТЧ-1 выше: каждый эйдос будет не одним, а бесконечным множеством — *Parm.* 132b2].
>
> – Что же, спросил [Парменид], каждое из мыслящихся есть одно, [в том смысле, что] мысль ни о чём [букв. “ни одно” — οὐδενός] не мыслит?
>
> – Но это невозможно, сказал [Сократ].
>
> – Но, [значит, каждая мысль мыслит] о чём-то (τινός)?
>
> – Да.
>
> – (c1) О сущем или о не-сущем?
>
> – О сущем.
>
> – Не о чём-то ли одном [мыслит каждая] мысль, относительно чего эта мысль расположена (ἐπὸν) над всеми этими (ὃ ἐπὶ πᾶσιν) [вещами, причастными идее], будучи некоторой одной [по числу] идеей?
>
> – Да.
>
> – Далее, на этом основании, не будет ли эйдосом то, что мыслится как одно (τὸ νοούμενον ἓν εἶναι), всегда будучи *тем же самым* над всеми этими [вещами, причастными идее] (τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν)?
>
> – Это опять кажется необходимым.

> – Что же, тогда? — сказал Парменид. Не необходимо ли, поскольку ты говоришь, что иные причастны идеям, что либо ты полагаешь, что каждое [внемысленное, «реальное», причастное идее сущее] есть [состоящее] из мыслей (ἐκ νοημάτων) и все [внемысленные, «реальные», причастные идее сущие] мыслят, либо мысли (νοήματα), [подобно внемысленным, «реальным», причастным идее сущим], суть безмысленные (ἀνόητα)?» — *Parm.* 132b3–c10.

Мы полагаем, что эту аргументацию, обосновывающую, что идеи не могут рассматриваться как мысли, которым причастны «реальные» объекты, можно проинтерпретировать следующим образом.

В соответствии с «принципом связи через тождество»[13], любое связывание чего-то с чем-то подразумевает либо отождествление связываемых вещей друг с другом, либо отождествление некоторых конституентов (или характеристик) любой из связываемых вещей с конституентами (или характеристиками) каждой другой связываемой вещи. Следовательно, мысль и '*то, на что эта мысль направлена*', связанные отношением «направленности», имеют что-то общее, поэтому то, что обладает некоторым (первым) свойством «быть мыслью или её характеристикой», является *тем же самым*, что и то, что обладает некоторым (вторым) свойством «быть '*тем, на что эта мысль направлена*' или его характеристикой».

Платон здесь также подразумевает, что предмет мышления первичен по отношению к направленной на него мысли, т.е. признаётся положение (Prim), что можно выразить следующим образом:

– мысль существует тогда и только тогда, когда существует положение дел «мысль направлена на внемысленное сущее», но

– неверно, что внемысленное сущее существует тогда и только тогда, когда существует положение дел «мысль направлена на внемысленное сущее».

[13] См. ниже, следующий параграф.

Если то, что обладает первым свойством, тождественно тому, что обладает вторым свойством (что неизбежно в случае принятия «принципа связи через тождество»), то мы получаем противоречие, отражённое в положении (¬Р↔Т), частным случаем которого является приводимое ниже положение (¬Р↔$Т_4$). Для того, чтобы сделать смысл (¬Р↔$Т_4$) и последующих частных случаев (¬Р↔Т) более понятным, мы будем использовать русские обозначения:

(¬Р↔$Т_4$) $\exists x\, \exists y$ (МА(x) ↔ Напр(x)) & ¬(ВнеМ(y) ↔ Напр(y)) & МА(x) & ВнеМ(y) & y=x.

В силу принятых обозначений:

– выражение $P_{in}(x)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение МА(x), которое означает «x **М**ыслится **А**ктуально, или x является характеристикой одного или нескольких объектов из области ‘*того, что Мыслится Актуально*’»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение ВнеМ(y), которое означает «y принадлежит области объектов, существующих **Вне М**ышления, или y является характеристикой одного или нескольких объектов из этой области»;

– выражение $T(x)$ из положения (¬Р↔Т) конкретизируется как выражение Напр(x), которое означает «x является конституентом такого положения дел, что некоторая мысль **Напр**авлена на некоторый объект, существующий вне мышления».

Как осознание противоречивости (¬Р↔$Т_4$) можно интерпретировать осознание Платоном того, что ‘*мысль, направленная на сущее*’ и ‘*сущее, на которое мысль направлена*’, имеют несовместимые характеристики. Ведь совпадение характеристик мысли и сущего приводит к тому, что, в соответствии с принципом (Id⟶In), вероятно, подразумеваемым Платоном, то, что является сущим, является также и мыслью. Аналогично, то, что является мыслью, является также и сущим. При этом, поскольку сохраня-

ется (Prim), сохраняется также и первичность сущего, т.е. его независимость от мыслей, «безмысленность», ср. с ἀνόητα в *Parm.* 132c10. Тогда, в соответствии с принципом (Id⟶In), и «безмысленное» сущее состоит из мыслей (ἐκ νοημάτων), и мысли (νοήματα) суть «безмысленные» (ἀνόητα) — *Parm.* 132c8–10.

Другие упомянутые нами выше рассуждения Платона, которые могут трактоваться как связанные с положением (¬P↔T), являются гораздо более сжатыми. Например, недопустимость положения (¬P↔T) можно разглядеть в признании того, что ‘*то, что присутствует в нас*’ и ‘*то, что существует само по себе*’, не могут быть тождественны друг другу (*Parm.* 130b1–7; 133c3–6), и даже не могут соотноситься друг с другом (*Parm.* 133e4–5). К последнему фрагменту мы уже обращались выше, процитируем его ещё раз:

> «…но ‘*те [объекты], что в нас*’, не имеют возможности относиться к ‘*тем [объектам, что суть сами по себе]*’, ни ‘*те [объекты, что суть сами по себе]*’ — к нам (…ἀλλ᾽ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς)» — *Parm.* 133e4–5.

Процитированные строки находятся в самом конце аргумента из *Parm.* 133c3–134a1. В этом аргументе Платон утверждает, что находящиеся «в нас» ‘*подобия идей*’ (*Parm.* 133d1) причастны ‘*идеям самим по себе*’ (см. *Parm.* 133c6 выше), причём элементы из области подобий идей и из области идей самих по себе соотнесены только с элементами из своей области. ‘*То, что присутствует в нас*’ (‘*подобия идей*’, *Parm.* 133d1) и ‘*то, что существует само по себе*’ (‘*идеи сами по себе*’, *Parm.* 133c6) не могут быть не только тождественны друг другу (о чём речь идёт в самом начале этого аргумента — см. *Parm.* 133c3–6 выше), но и хоть как-то соотнесены из-за предполагаемого неявного признания Платоном «принципа связи через тождество» (который уже использовался нами выше при интерпретации *Parm.* 132b3–c10 как доказательства, использующего положение (¬P↔T_4) и о котором более подробно речь

будет идти в следующем параграфе), из которого следует, что любое их отношение влечёт либо тождество ‘*того, что присутствует в нас*’ с ‘*тем, что существует само по себе*’, либо тождество друг другу хотя бы одной из характеристик или конституентов ‘*того, что присутствует в нас*’ и ‘*того, что существует само по себе*’.

Мы полагаем, что тексты из *Parm.* 130b1–7; 133c3–6; 133e4–5 могут интерпретироваться как признание противоречивости положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т$_5$):

($\neg$Р$\leftrightarrow$Т$_5$) $\exists x\, \exists y$ (Наше(x) $\leftrightarrow$ Отн(x)) & $\neg$(СпоС(y) $\leftrightarrow$ Отн(y)) & Наше(x) & СпоС(y) & y=x.

В силу принятых обозначений:

– выражение $P_{in}(x)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение Наше(x), которое означает «x является ‘*тем, что присутствует в* ***Нас***’, или x является характеристикой одного или нескольких объектов из области ‘*того, что присутствует в нас*’»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение СпоС(y), которое означает «y является ‘*тем, что существует* ***С****амо* ***по С****ебе*’, или y является характеристикой одного или нескольких объектов из области ‘*того, что существует само по себе*’»;

– выражение $T(x)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение Отн(x), которое означает «x является конституентом такого положения дел, что ‘*то, что присутствует в нас*’ как-то со**Отн**есено с ‘*тем, что существует само по себе*’».

Ещё один намёк на возможное осознание Платоном недопустимости положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) заключается в признании им того, что «имманентная характеристика» (существующая тогда и только тогда, когда существует та вещь, которой она присуща) вещи не может быть тождественна «трансцендентной идее» (которая, напротив, способна существовать, даже если причастная ей вещь не существует). Сошлёмся здесь на следующий текст:

> [Если эйдос присутствует в причастных ему вещах весь целиком, то,]
>
> «(1) хотя [эйдос] есть один и тот же (ἓν καὶ ταὐτὸν), и во многих сущих, и отдельно целиком [эйдос] будет симультанно (ἅμα) находиться внутри (ἐνέσται); и, (2) таким образом, [эйдос] существовал бы отдельно от самого себя (αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς)» — *Parm.* 131b1–2.

Мы полагаем, что этот текст может интерпретироваться как признание противоречивости положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т$_6$):

($\neg$Р$\leftrightarrow$Т$_6$) $\exists x\, \exists y$ (ИммХ(x) $\leftrightarrow$ Прич(x)) & $\neg$(ТрИ(y) $\leftrightarrow$ Прич(y)) & ИммХ(x) & ТрИ(y) & y=x.

В силу принятых обозначений:

– выражение $P_{in}(x)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение Наше(x), которое означает «x является **Имм**анентной **Х**арактеристикой, т.е. характеристикой, которая имманентна вещи, каковая вещь причастна идее»;

– выражение $P_{ex}(y)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение ТрИ(y), которое означает «y является **Тр**ансцендентной **И**деей[14], т.е. идеей, трансцендентной по отношению к причастной ей вещи»;

– выражение $T(x)$ из положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т) конкретизируется как выражение Прич(x), которое означает «x является конституентом такого положения дел, что некоторая характеристика имманентна некоторой вещи, каковая вещь **Прич**астна некоторой трансцендентной идее».

Также намёк на признание Платоном противоречивости положения ($\neg$Р$\leftrightarrow$Т$_6$) можно усмотреть в *Parm.* 134e8–135a2; 135b2–c2.

[14] «Трансцендентная идея» (идея вне вещи) и «имманентная идея» (идея в вещи, возможно, лучше её называть «имманентной характеристикой» или «имманентным свойством» вещи) являются интерпретационными терминами, используемыми в статье Rist 1964. Подробнее см. параграф «Решение Риста» ниже.

«Принцип связи через тождество» как одно из оснований положения (¬P↔T)

В первой части «Парменида» Платон несколько раз возвращается к вопросу о том, каким именно могло бы быть отношение идеи и того, что ей причастно. В некоторых аргументах используется допущение, которое удобно назвать «принципом связи через тождество».

Например, в *Parm.* 132b3–c10 Сократ предлагает рассматривать идею как мысль, и возникает проблема соотнесения её с причастными ей вещами. Обобщая, можно сказать, что Парменид здесь подразумевает, что всякое *x* есть либо мысль (которая может быть направлена на несколько вещей, оставаясь при этом чем-то одним), либо ‘*то, на что эта мысль направлена*’ (которое, как здесь, вероятно, подразумевается, таким свойством не обладает, и также может подразумеваться, что оно может существовать, если мысль не существует, тогда как мысль всегда есть «мысль о сущем», и существовать независимо от сущего не может). Из этого легко вывести, что мысль и ‘*то, на что эта мысль направлена*’, не могут находиться в отношении тождества. Однако обсуждаемой здесь проблемой является проблематичность не «тождества» идей и вещей, а проблематичность «причастности» вещей идеям. Так что в выводе из этого аргумента, в *Parm.* 132c8–10, речь идёт именно о «причастности» ‘*иных*’ эйдосам, и обоснование невозможности именно её является целью Парменида.

При этом Платон явно не провозглашает каких-либо специфицирующих характеристик «причастности». В качестве её возможных *интерпретаций* в первой части «Парменида» анализируются *различные* отношения, которые оказываются неспособными связать рассматриваемые в *данной* интерпретации объекты, предварительные ограничения на которые также не накладываются. Это даёт нам основание интерпретировать платоновскую «проблему причастности» как проблему связывания или соотнесения произвольных объектов. Так что до тех пор, пока мы не выявили какие-либо скрытые посылки, задающие «причастность»,

нет оснований, чтобы при выявлении логической формы аргументов не трактовать «причастность» просто как любое отношение.

Почему же делается переход от «недопустимости тождества» мысли и ‘*того, на что эта мысль направлена*’, к «недопустимости причастности» или к «недопустимости произвольной связи»? Правдоподобным основанием для такого перехода могло бы быть неявное признание Парменидом дополнительного допущения, что все связываемые вещи могут мыслиться как связанные *только* через общий элемент, или через ‘*что-то то же самое*’, присутствующее во всех связываемых объектах. Парменид подразумевает также, что такого общего элемента у мысли и ‘*того, на что эта мысль направлена*’, нет. Таким образом, здесь Парменид подразумевает «принцип связи через тождество», который мы далее будем обозначать как (Nexus per Identitatem), сокращённо (NpI):

(NpI) *Любая мыслимая связь, или соотнесение, может осуществляться только через мышление либо тождества друг другу всех связываемых объектов, либо тождества друг другу хотя бы некоторых компонентов, конституентов или характеристик всех связываемых объектов.*

Теперь рассматриваемый переход становится понятным. Если, по принципу (NpI), мысль и ‘*то, на что эта мысль направлена*’, имеют что-то общее, то некая характеристика мысли является *той же самой*, что и некая характеристика ‘*того, на что эта мысль направлена*’.

Первая характеристика, будучи характеристикой мысли, *не может существовать*, если мысль, характеризуемая этой характеристикой, не существует[15].

[15] Платон здесь обращает внимание также и на то, что мысль, характеризуемая этой характеристикой, *не может существовать*, если ‘*то, на что эта мысль направлена*’, не существует. Ведь любая мысль не является мыслью ни о чём (οὐδενός), но мыслью о чём-то (τινός), и не о чём-то не-сущем (οὐκ ὄντος), но о

Вторая же характеристика, будучи характеристикой ‘*того, на что эта мысль направлена*’, *может существовать*, если мысль, характеризуемая этой характеристикой, не существует.

Если первая характеристика тождественна второй, то мы получаем противоречие, отражённое в положении (¬P↔T). Соответственно, переход от «недопустимости тождества» к «недопустимости связи, удовлетворяющей принципу (NpI)», обоснован тем, что доказательство «недопустимости связи, удовлетворяющей принципу (NpI)», ведётся способом, аналогичным доказательству «недопустимости тождества», так что первое можно считать сводимым к последнему.

Мы можем подозревать, что Платон подразумевал, что некоторые из разбираемых им мыслимых связей удовлетворяют принципу (NpI) и в других местах. В АТЧ-2 Парменид признаёт, что подобное и ‘*то, чему оно подобно*’, с необходимостью причастны одному и тому же <эйдосу> (τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἆρ᾽ οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ <εἴδους> μετέχειν — *Parm.* 132d9–132e1). Таким образом, если мысленной связью, связывающей объекты (здесь — связывающей эйдос и ‘*то, что ему причастно*’), является «подобие», то необходимым условием для осуществления такой связи является тождество ‘*объекта, которому причастен первый из связываемых объектов*’, тому ‘*объекту, которому причастен второй из связываемых объектов*’. Видно, что для такой связи соблюдается «принцип связи через тождество», и также понятно, что для аргумента не обязательно, чтобы рассматриваемые объекты были причастны именно «эйдосу», а не просто ‘*чему-то одному и тому же*’[16].

чём-то сущем (ὄντος) — *Parm.* 132b6–c2. Используемый здесь Парменидом как платоновским персонажем «принцип интенциональности мышления», разумеется, восходит к историческому Пармениду, см., например, 28B2.7; 6.1; 8.8–9; 8.35–36 DK и др.

[16] Приведённый фрагмент «τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἆρ᾽ οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ <εἴδους> μετέχειν» (*Parm.* 132d9–132e1) становится проще и лучше вписывается в структуру АТЧ-2, если слово «εἴδους» будет опущено как избыточное, и, кроме того, в этом случае его текст становится ближе к нашей форму-

Далее, в *Parm.* 133c3–134a1, Парменид доказывает невозможность познать соотношение идей самих по себе (господство, рабство) и причастных им вещей (господин, раб). Сократ здесь признаёт, что ни одна сущность, которая есть «сама по себе» (ὅστις αὐτήν τινα καθ᾽ αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν τίθεται — *Parm.* 133c4), не находятся в нас (μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν — *Parm.* 133c5–6). Иначе говоря, ‘*идеи сами по себе*’ и ‘*те [объекты], что в нас*’, не имеют ничего общего, из чего далее Парменид выводит невозможность не просто «тождества», но какой-либо связи ‘*идей самих по себе*’ (αὐτοῦ δεσπότου; αὐτοῦ δούλου — *Parm.* 133d7–e1) с ‘*теми [объектами], что в нас*’ (τὰ ἐν ἡμῖν — *Parm.* 133e4). Как и в предыдущих случаях, этот вывод понятен, только если принимается дополнительный «принцип связи через тождество» (NpI): связь (здесь — причастность) может осуществляться только через общий элемент.

«Решение Риста»

То, что невозможность отождествления ‘*того, что существует само по себе*’, с ’*тем, что связано с чем-то или зависит от чего-то*’, является весомым аргументом против теории идей, представленным в первой части «Парменида» несколькими способами, было, разумеется, давно осознано историками философии. Также предлагались и возможные способы, которыми Платон мог бы сам ответить на это выявленное им самим затруднение. Одним из распространённых способов является отказ отождествлять «трансцендентные идеи», существующие сами по себе, и

лировке (NpI). С. Скольников опускает «εἴδους», в результате получая следующий перевод для *Parm.* 132d9–132e1: «And it is not strictly necessary that what is like its like participates in the same one thing?» [Plato 2003: 65]. Соглашаясь на это исправление С. Скольникова, мы полагаем, что слово <эйдосу> в приведённом выше нашем переводе, соответствующем переводу С. Скольникова, следует опустить, поскольку слово <εἴδους> опускается в греческом тексте. Обосновывая своё исправление, С. Скольников далее пишет, что слово «“εἴδους” в e1, разумеется, было бы избыточным. Парменид продвигается здесь мелкими шажками: должно быть что-то общее между вещами, которые подобны друг другу…» [Plato 2003: 67].

«имманентные характеристики вещи», т.е. характеристики вещи, причастной «трансцендентным идеям». Отношение, которое здесь следует использовать, не является тождеством, но его можно задать, указав, например, что ‘*части вне целого*’ (трансцендентные идеи) суть причины, или, точнее, необходимые условия для существования ‘*частей в целом*’ (имманентных характеристик). Именно этот путь предлагается в статье [Rist 1964].

Помимо этого, Дж. Рист говорит, что «единичная вещь» содержит в себе нечто от идеи, скажем, великости: «…Парменид [в АТЧ-1 — *Parm.* 132a1–132b2] был должен сказать не то, что некоторая единичная вещь есть больша́я, но то, что она имеет в себе нечто от великости» [Rist 1964: 228]. По мнению Дж. Риста, который ссылается здесь на текст *Parm.* 131b1–2, уже процитированный нами выше, трактовка отношения идеи и вещи как отношения обусловливающего к обусловленному, парадигмы к образу[17] позволяет отвергнуть довод Парменида, что, если эйдос присутствует в причастных ему вещах весь целиком, то,

> «(1) хотя [эйдос] есть тот же самый (ταὐτὸν), во многих сущих и отдельно целый [эйдос] будет симультанно (ἅμα) находиться внутри (ἐνέσται); и, (2) таким образом, [эйдос] существовал бы отдельно от самого себя (αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς)» — *Parm.* 131b1–2.

Таким образом, если «имманентная характеристика» вещи тождественна «трансцендентной идее», то мы приходим к недопустимому выводу, что «эйдос отделён от самого себя», т.е. что эйдос, отдельный или независимый от причастных ему вещей оказывается не отдельным от них, а, напротив, связанным с ними, зависимым от них, находящимся внутри них. Таким образом, эта ситуация недопустима, поскольку её описание подпадает под противоречивое положение (¬P↔T).

[17] В отличие от приведённой выше *конкретизации* положения (Prim), здесь не подразумевается, что парадигма (идея) присутствует в образе (в том, что ей причастно, в чём-то целом).

Однако, с точки зрения Дж. Риста, если «имманентная характеристика» вещи не тождественна «трансцендентной идее», но «трансцендентная идея» относится к ‘*вещи, обладающей «имманентной характеристикой»*’, например, как парадигма к образу, то противоречия не возникает, описание указанных отношений не подпадает под недопустимое положение (¬P↔T).

В изложенном «решении Риста» объявляется, что ‘*идея вне целого*’, ‘*идея вне вещи*’, относится к ‘*идее, связанной с вещью так, что идея присутствует в вещи, причастной идее*’, так, что идея является образцом для причастной этой идее вещи, каковая вещь является подобием образца. Однако в этом случае возникает вопрос: почему именно эта вещь причастна именно этой идее? Один из возможных ответов — потому, что эта идея и вещь имеют что-то общее, или, как выражается Дж. Рист, потому, что эта вещь «имеет в себе *нечто* от» этой идеи[18]. Это «*нечто*», будь то «часть», «аспект», «характеристика», «предикат», «отношение» или что угодно, наследует ключевую характеристику ‘*идеи самой по себе*’, или, как обозначает её Дж. Рист, «трансцендентной идеи»: оно может существовать вне зависимости от существования вещей, причастных идее. Это значит, что мы вернулись к противоречию, от которого пытались освободиться: нечто *одно и то же*, будучи «трансцендентным вещи», и может существовать, если не существует причастное, и существует тогда и только тогда, когда существует причастное, будучи «имманентным вещи»[19].

[18] Таким образом, «тезис Риста» («‘*то, что причастно идее*’, имеет в себе нечто от этой идеи») подпадает под положение (NpI). Этот тезис кажется вполне правдоподобным, поскольку единственным понятным основанием для того, чтобы идея *F* могла бы быть названа причиной или необходимым условием для того, чтобы некое множество объектов рассматривалось бы как причастное именно ей или обусловленное именно ею, а, скажем, не как причастное идее *G*, кажется обладание каждым членом этого множества объектов и идеей *F* некоей общей характеристикой [Shiner 1970: 384–385]. То, что связь этой вещи с именно этой идеей должна провозглашаться не произвольно, а на некотором основании, может подразумевать, что здесь используется нечто вроде «закона достаточного основания».

[19] Это противоречие, разумеется не зависит от того, какие именно использу-

Видно, что в «решении Риста» используется положение (NpI). Кроме того, поскольку ‘*парадигма*’ в описании Дж. Риста является первичной по отношению к ‘*тому, парадигмой чего она является*’, в том смысле «первичности», который используется в положении (Prim), в «решении Риста» используется также и положение (Prim). Таким образом, принимаются положения (NpI) & (Prim), или, иначе говоря, принимается та интерпретация положения (Prim), о которой речь шла выше. Но такое описание подпадает под противоречивое положение (Prim).

Действительно, в «решении Риста» для случая двух объектов, соотнесённых как парадигма (нечто первичное, обусловливающее, существующее независимо от существования целых, включающих те вещи, для которых она является парадигмой) и её образ (нечто вторичное, обусловленное, существующее в целом, представляющем собой либо вещь, «имеющую в себе нечто от парадигмы», либо положение дел, такое, что эта вещь указанным способом связана с парадигмой), получаем следующее. Каждая характеристика первого объекта может существовать без существования второго объекта, но ни одна характеристика второго объекта[20] не может существовать без существования второго объекта, будучи не просто «характеристикой», но именно «характеристикой второго объекта». Но именно об этом говорится в положении (¬P↔T). Таким образом, конъюнкция положений (NpI) & (Prim) совместно влечёт описание целого, подпадающее под противоречивое положение (¬P↔T), с соответствующим изменением интерпретации некоторых обозначений. Поэтому можно ска-

---

ются отношения для связывания характеристик с их объектами. Следовательно, оно не зависит от того, что связка «есть» применительно к идеям и ‘*тому, что им причастно*’, имеет разный смысл, что очень часто предлагается в качестве противоядия против АТЧ, о чём пишет сам Дж. Рист [Rist 1964: 220]; см. также Plato 2003: 20.

[20] Вместо «характеристики *n*-го объекта» можно в обоих случаях поставить «характеристику характеристики *n*-го объекта», «характеристику характеристики характеристики *n*-го объекта», и т.д., если принять для характеристики нечто вроде «принципа транзитивности для части»: часть части исходного целого есть часть исходного целого.

зать, что предлагаемое описание причастности Дж. Ристом описывает связь между ‘*парадигмой*’ и ‘*её образом*’ так, что это описание подпадает под конъюнкцию положений (NpI) & (Prim), а значит, также и под положение (¬P↔T). Следовательно, предлагаемое описание оказывается недопустимым в силу *первой линии аргументации*.

Заключение: попытки противостоять *первой линии аргументации*

В аргументах из первой части «Парменида» кажется затруднительным обнаружить пример трактовки «причастности», которая заведомо бы была контрпримером к положению (NpI). Из этого можно было бы заключить, что недопустимость *произвольной* связи в первой части «Парменида» не обосновывалась. Если это так, то можно заподозрить, что все апории из первой части «Парменида» решаются просто путём объявления положения (NpI) ложным, а «причастности» — контрпримером к положению (NpI). Это значит, что Платон в принципе мог бы решить поставленную им в «Пармениде» проблему причастности. Хотя в анализируемой нами сейчас первой части «Парменида» такое решение и не сформулировано, в распоряжении Платона, по крайней мере, имеются средства, достаточные для её решения.

Мы сейчас не будем обсуждать вопрос о том, что сам Платон думал о возможном решении проблемы причастности, это отдельный и сложный вопрос. Сделаем лишь небольшой комментарий о том, *действительно* ли для Платона описанный путь в принципе является открытым. Рассмотрим, можно ли объявить «причастность» отношением, не подпадающим под положение (NpI). Для этого нам потребуется ответить на вопрос: возможны ли связи, не подпадающие под положение (NpI)?

По поводу того, что Платон анализирует *только* связи, подпадающие под положение (NpI), а значит, *не все возможные* связи, можно заметить, что *только с первого взгляда* кажется, что произвольную связь невозможно подвести под положение (NpI). Рас-

смотрим пример: пусть *x* находится справа от *y*, что можно записать как *xRy*. Казалось бы, это очевидный контрпример к (NpI).

Но, если это действительно контрпример к положению (NpI), то мы должны получить некую нелепость из допущения, что *R* подпадает под положение (NpI). Допустим, что *R* подпадает под положение (NpI). Тогда мы имеем утверждение: *x* из высказывания '*xRy*' имеет некоторую характеристику, такую, что она тождественна той характеристике, которую имеет *y* из '*xRy*'. Может быть, с первого взгляда кажется «очевидным», что такой характеристики не существует. Но на самом деле такую характеристику очень просто найти: на роль такой характеристики, присущей и *x*, и *y*, проще всего предложить характеристику «быть связанным отношением *R*». Используя способ выражения из [Рассел 2009: 177], можно сказать, что и *x*, и *y* принадлежат «области отношения *R*», т.е. принадлежат той области, которой принадлежат все члены, которые имеют данное отношение к чему-либо. С точки зрения Б. Рассела, положение «'*xRy*' влечёт, что *x* принадлежит области отношения *R* и *y* принадлежит области отношения *R*» является «пропозицией логики» и у нас есть хорошие основания рассматривать его как необходимо истинное. Это можно обобщить на произвольное *n*-местное отношение. Таким образом, из '*xRy*' следует, что и *x* принадлежит области отношения *R*, и *y* принадлежит области отношения *R*. Иначе говоря, и *x*, и *y* принадлежат *одной и той же* области *DR*. Следовательно, для мышления нашего отношения или связи *R* нужно помыслить некоторое тождество чего-то чему-то, но именно этого и требует положение (NpI). Это значит, что мы не смогли привести пример отношения, не подпадающего под положение (NpI), а значит, мы не имеем оснований провозгласить «причастность» таким отношением. Следовательно, если Платон или кто-либо принимает положение (Prim), мы получаем принятие положения, подпадающего под противоречивое положение (¬P↔T), а значит, проблема причастности, или, вообще, проблема связи, соотнесения чего-либо с чем-либо, так и осталась нерешённой.

Можно сказать, что наше отношение *R* удовлетворяет некоторому частному случаю положения (NpI), который можно записать, например, так:

(NpI´) *Если имеется некоторая связь, связывающая некоторые объекты, то имеется связь, связывающая эту связь с каждым из связываемых ею объектов.*

То «тождество», о котором говорится в положении (NpI), становится в положении (NpI´) подразумеваемым, но это не мешает положению (NpI´) быть частным случаем положения (NpI). Кроме того, видно, что положение (NpI´) задаёт бесконечный регресс. Именно на регрессе построена аргументация в АТЧ-1 и АТЧ-2, подпадающая под *вторую линию аргументации*. Аргументация через регресс (в русле *второй линии аргументации*) не является избыточной, поскольку она использует набор посылок, отличающийся от набора, используемого в «нерегрессивной» аргументации (в русле *первой линии аргументации*). Действительно, в «нерегрессивных» аргументах используется та приведённая выше конкретизация положения (Prim), в которой провозглашается тождество '*x самого по себе*' и '*x зависимого от чего-то*'. Это подводит использующиеся там описания целого под положение (¬P↔T), что позволяет рассуждать в духе *первой линии аргументации*. Но эта конкретизация не нужна для регрессивных аргументов, в которых используются задающие регресс положения, подобные положению (NpI´). Более того, само положение (Prim) также не нужно для регрессивных аргументов, хотя необходимо для «нерегрессивных», ведь, как мы видели выше, конъюнкция положений (NpI) & (Prim) позволяет получить описание целого, подпадающее под положение (¬P↔T).

Таким образом, в «нерегрессивных» и регрессивных аргументах используется различный набор посылок. Однако, учитывая громадный объём литературы, посвящённой АТЧ, исследование *второй линии аргументации*, а также связи *первой линии аргумен-*

тации со *второй* достойно отдельного тщательного исследования.

Мы получили, что избавиться от (NpI) не так просто, как кажется на первый взгляд. Но, может быть, можно избавиться от (Prim), ведь это точно так же блокирует следование противоречивого положения (¬P↔T), как блокировало бы отбрасывание положения (NpI)? Опять-таки, мы сейчас не будем обсуждать вопрос о том, рассматривал ли сам Платон такую возможность, и ограничимся лишь кратким комментарием о том, возможно ли такое отбрасывание в принципе.

Во-первых, можно сделать попытку избавиться от положения (Prim), а значит, и от положения (¬P↔T), если заявить, что нечто является «частью в целом» и «частью вне целого» *в разных отношениях*, скажем, в разные моменты времени.

Противоречие в этом случае избегается за счёт того, что одно и то же выражение $P_{ex}(x) \leftrightarrow T(x)$, которое мы сокращённо обозначим как $P(x)$, относительно которого, как выяснилось в приведённом выше обосновании противоречивости положения (¬P↔T), в положении (¬P↔T) утверждается как $P(x)$, так и $\neg P(x)$, «раздваивается», так что в первом случае речь идёт о «P в отношении R_1», а во втором случае — о «P в отношении R_2». При этом мы получаем два понятия P_1 и P_2, каждое из которых является чем-то целым из P и некоторого отношения: P_1 — «P в отношении R_1»; P_2 — «P в отношении R_2». *Естественно* предположить, что *эти* целые удовлетворяют положению (¬P↔T) — в противном случае открывается перспектива порождения отношений второго порядка, третьего порядка, и т.д. до бесконечности.

Кроме того, любое целое задаётся, описывается или мыслится посредством суждения. Но любое суждение также является целым, которое, как было бы весьма *естественным* предположить, подпадает под (¬P↔T). Действительно, кажется *естественным*, что суждение как-то связывает понятия, существующие независимо от этого суждения. Оказавшись в суждении, понятия (или их конституенты) именуются терминами суждения, которые обя-

зательно имеют функцию в суждении (субъект либо предикат), а также обязательно должны быть либо распределены, либо не распределены. Эти характеристики не определены для ‘*понятий самих по себе*’ (или для их конституентов). Но это и означает, что описанное понимание суждения, терминов суждения и понятий подпадает под (¬P↔T).

Таким образом, отказ признать, что некоторое мыслимое целое удовлетворяет (¬P↔T), на самом деле оказывается бесполезным, поскольку, в конечном итоге, скорее всего придётся признать наличие мыслимого целого, удовлетворяющего (¬P↔T). Но это означает, что избавиться от противоречия в описании целого не удалось.

Во-вторых, попытаться избавиться от положения (Prim), а значит, и от положения (¬P↔T), можно без использования сомнительного «предицирования в отношении». Можно отказаться признавать неявное допущение, используемое в первой линии аргументации: *положение (¬P↔T) есть единственно возможный способ задания соотношения целого и частей.* Например, можно отказаться при описании целого от «частей вне целого» вообще, и признать положение (P↔T), т.е. признать, что части существуют тогда и только тогда, когда существует целое:

(P↔T) $\forall x\ P_{in}(x) \leftrightarrow T(x)$.

С нашей точки зрения, именно такой, задаваемый в положении (P↔T), способ соотнесения мира Ума («целое») и входящих в него эйдосов («части») предлагает Плотин, допуская симультанное мышление всех эйдосов Ума. Все эйдосы в Уме, по Плотину, существуют тогда и только тогда, когда существуют все другие эйдосы и весь мир Ума в целом, следовательно, их осуществление, если оно вообще возможно, возможно только *сразу всех*, а не *последовательно.* Иначе говоря, в мире Ума отсутствует отношение «первичности–вторичности», провозглашаемое в (Prim):

> «Итак, [в Уме] ни одно не отделяется от другого» — V.9.5, 9–10;

> «“Все вместе” [сущие присутствуют] там [в Уме], и, тем не менее, различённые» — V.9.6, 3–4.

Однако, как кажется, Плотин смог вывести из под удара элеатовской (и платоновской) аргументации о немыслимости целого *только лишь* совершенное мышление Ума, так называемое «ноэтическое» мышление. «Обычное» же мышление, часто именуемое «дискурсивным» или «дианоэтическим», имеет, в противоположность «ноэтическому» мышлению, *последовательный* характер. Это означает, что при «дианоэтическом» мышлении чего-либо обязательно одно мыслится первично, а другое — вторично. Это делает «дианоэтическое» мышление подпадающим под положение (Prim), а также, в случае принятия положения (NpI), и под положение (¬P↔T). При этом положение (P↔T), напротив, оказывается непригодным для описания «дианоэтического» мышления. Таким образом, «дианоэтическое» мышление, играющее ключевую роль для любой теории познания, из-под удара не выводится. Подробнее о нашей трактовке учения Плотина об Уме в контексте обсуждения *первой* и *второй линий аргументации* см. [Берестов 2012б].

Этот беглый обзор нескольких из множества возможных попыток противостоять *первой линии аргументации* всё-таки даёт представление о том, что низложение этой аргументации не является тривиальной задачей. Это значит, что платоновские апории о «причастности» в «Парменида», подпадающие под *первую линию аргументации*, если их несколько обобщить, представляют собой серьёзные философские затруднения, полное разрешение которых сомнительно даже с точки зрения позднейших, в том числе современных, подходов.

Литература

Берестов 2011а — *Берестов И.В.* Принцип «неразличимости тождественных» в парменидовском обосновании немыслимости множественности и различий в сущем // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011. Т. 9. Вып. 3. С. 135–144.

Берестов 2011б — *Берестов И.В. Regressus ad infinitum* в обосновании Зеноном Элейским немножественности сущего // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2011. № 4 (16). С. 131–145.

Берестов 2012а — *Берестов И.В.* Довод *regressus ad infinitum* в обосновании немножественности сущего у Парменида и Зенона Элейского // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 1. С. 82–111.

Берестов 2012б — *Берестов И.В.* Элеатовские аргументы против множественности сущего в концепции мира Ума Плотина // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 4. С. 122–133.

Вольф, Берестов 2007 — *Вольф М.Н., Берестов И.В.* Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // SCOLH: Философское антиковедение и классическая традиция. 2007. Т. I. Вып. 2. С. 203–246.

Рассел 2009 — *Рассел Б.* Философия логического атомизма // Рассел Б. Избранные труды / Вступительная статья В.А. Суровцева; пер. с англ. В.В. Целищева, В.А. Суровцева. Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2009. С. 121–222.

Dancy 2004 — *Dancy R.M.* Plato's Introduction of Forms. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

DK 1964 — Die Fragmente der Vorsokratiker / Diels H., Kranz W., ed. (= DK). Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zürich, Berlin: Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1964.

Manchester 1979 — *Manchester P.B.* Parmenides and the Need of Eternity // The Monist. 1979. Vol. 62. No. 1. P. 81–106.

Nehamas 1979 — *Nehamas A.* Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. No. 2. P. 93-103.

Plato 1901 — *Plato.* Parmenides // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901.

Platon 1999 — *Platon.* Parménide / Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. 2^{e} edition, revue. Paris : Flamarion, 1999.

Plato 2003 — *Plato.* Plato's Parmenides / Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003.

Plotinus 1966–1988 — *Plotinus.* Enneads. With an English translation by A.H. Armstrong: In 7 volumes // The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, St. Edmmudsbury Press Ltd., 1966–1988.

Rist 1962 — *Rist J.M.* The *Parmenides* Again // Phoenix. Vol. 16. No. 1. 1962. P. 1–14.

Rist 1964 — *Rist J.M.* The Immanence and Transcendence of the Platonic Form // Philologus. Vol. 108. 1964. P. 217–232.

Sellars 1955 — *Sellars W.* Vlastos and "The Third Man" // The Philosophical Review. Vol. 64. No. 3. 1955. P. 405–437.

Shiner 1970 — *Shiner R.A.* Self-Predication and the "Third Man" Argument // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. 8. No. 4. P. 371–386.

Vlastos 1954 — *Vlastos G.* The Third Man Argument in the Parmenides // The Philosophical Review. Vol. 63. No. 3. 1954. P. 319-349.

Vlastos 1955 — *Vlastos G.*. Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars // The Philosophical Review. Vol. 64. No. 3. 1955. P. 438–448.

Мария Варламова

О сущем, несущем и сущности, или о делении сущего по Платону*

Введение

Известно, что основной вопрос, который занимал и философов, и софистов — это вопрос об истине или о критерии истинности. Признание истины как некоторого действительного положения вещей, которое может увидеть человек, вышедший из пещеры ложных мнений и отражений сущего, означает возможность знания в отличие от многочисленных разноречивых мнений. Причем знание о вещах, если судить по мифу о пещере, противополагается мнению, которое опирается лишь на отражения вещей. Возможно, именно это противопоставление вынуждает Сократа в диалоге «Теэтет» признать свое поражение в определении знания через правильное мнение с объяснением.

Однако в «Теэтете» указывается, что знание по необходимости должно сопровождаться объяснением или определением, соответственно, знание о сущем по необходимости начинается с определения, с поиска ответа на вопрос — что есть сущее, определение же, как ограничение, немыслимо без отрицания (если

* Статья написана при поддержке РГНФ, грант № 13-33-01026 «Функция понятия силы/возможности в естественнонаучном дискурсе Аристотеля».

нечто определено, то оно отлично от других). Основная интенция этой статьи — показать, как вопрос об определении или о знании в дискуссии Платона с софистами приводит к онтологическому обоснованию негации как того, что причастно сущему, то есть к опровержению тезиса Парменида о немыслимости небытия.

Поиски софиста

«Мы знаем, что и мы и другие живые существа и то, из чего произошло все природное — огонь, вода и им родственное, — суть произведения бога, каждое из которых им создано… Каждое из них сопровождают отображения, а вовсе не сами вещи, тоже произведенные божественной хитростью (mechane)»[1]. Наше искусство, подобно божественному, также разделено на две части, одна из которых творит вещи, другая — образы вещей в живописи и в слове и, уподобляя речь зеркалу, отражает в ней такие вещи, как справедливость или добродетель, познать которые на самом деле не так легко. Потому те, кто рассуждает об этих вещах, не имея о них верного знания, только изображают себя мудрецами, знающими суть того, чему они учат, на деле же они так же слепы, как и их слушатели. Именно так в диалоге «Софист», в самом начале своей диалектической охоты, Платон определяет софиста.

Итак, в диалоге «Софист» собеседники (Чужеземец из Элеи и юноша Теэтет) ищут определение софиста, который, как оказалось, только представляется знающим, и поэтому должен быть найден в области ложных отображений сущего. Однако отображение сущего, поскольку оно только отображение, а не сама вещь, является иным по отношению к сущему, а значит — несущим. Софист, определенный как творец отображений, оказываясь в области того, что «не есть сущее, не есть существенно, но существенно [есть] образ»[2], ускользает от охотников, указывая,

[1] Платон. Софист 266b.

[2] Платон. Софист 240b.

что столь причудливое сплетение сущего и несущего явно противоречит словам Парменида:

> Этого нет никогда и нигде, чтоб несущее было
> Ты от такого пути изысканий сдержи свою мысль[3].

Так, разыскание о том, что есть софист, приводит собеседников к вопросу о том, что есть несущее, ответить на который непросто — ведь и ответ, и сам вопрос предполагают, что несущее есть что-либо, тогда как «для нас, видимо, ясно, что само выражение «что-либо» мы относим постоянно к сущему. Брать его одно [несущее], само по себе, как бы голым и отрешенным от сущего, невозможно»[4]. Что бы мы ни высказывали о несущем, в любой речи мы вынуждены присоединять к нему сущее, хотя бы потому, что говорим о нем либо как об одном, либо как о многом. В самом деле, ясно, что всякая речь с необходимостью есть речь о чем-либо, тогда как любая речь о несущем оказывается речью, не имеющей того-о-чем эта речь высказывается, то есть подобием речи, пустым звуком, а имя «несущее», как пустое имя, не может входить в какие-либо определения. Именно поэтому ложное мнение, определенное как «противоположное тому, что существует»[5], или как знание о несущем, кажется невозможным. Прячась за слова Парменида как за неодолимый щит, ловкий зверь софист бежит от охотников во мрак несущего, и они по прежнему остаются «относительно него согласны в одном только имени»[6].

Согласно Пармениду сущее именно потому «ныне все сразу “есть”, одно, сплошное», что его нельзя разделить чем-либо, что не является сущим: «сомкнулось сущее с сущим» — другими словами, нельзя обозначить различие между вот этим «есть» и вот тем «есть»; на самом деле нельзя даже сказать, что есть одно и

[3] Парменид. О природе. B 7 D.
[4] Платон. Софист 237d.
[5] Платон. Софист, 240d.
[6] Платон, Софист 218c.

есть другое — «есть» всегда только одно, «сущее есть, а ничто не есть». Отправляясь от имени, собеседники переходят к вопросу о сути несущего и сталкиваются с непреодолимой трудностью: если нет несущего, значит, нет лжи, образов, призраков, теней и отражений, поэтому для дальнейшей охоты за софистом (как обладателем ложной мудрости) действующие лица диалога вынуждены посягнуть на учение «отца нашего Парменида»[7] и рассудить, как можно допустить мысль о несущем. Рассуждение приводит собеседников к тому, что нельзя преследовать несущее, не отправляясь при этом от исследования вопроса, который им, да и всем, кто бы ни говорил об этом, кажется очевидным — а именно, вопроса об определении сущего: «ведь вам-то давно знакомо, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение «сущее», а мы верили, правда, когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство»[8]. Сущее, определенное Парменидом в следующих стихах его поэмы:

> Вид его [целого] массе правильной сферы всюду подобен,
> Равен от центра везде он, затем, что нисколько не больше,
> Как и не меньше идет туда и сюда по закону…[9]

— в этом диалектическом рассуждении Платона вдруг оказывается почти столь же загадочным, как и несущее. Мы не можем назвать сущее единым, поскольку, говоря так, мы прибавляем к нему единство, так, что помимо сущего и наравне с ним мыслим еще и единое (единое есть, при этом оно отделено от сущего, и сказывается о нем) — так что в этой речи мы называем два сущих. Также мы не можем сказать о сущем как о целом и неделимом, поскольку целое по определению должно иметь части, а неделимое частей не имеет. Именно такой загадочностью сущего пользуются софисты, доказывая невозможность знания.

[7] Платон, Софист 241d.
[8] Платон, Софист 244a.
[9] Парменид, О природе. 28 B 8, ст. 43–45 D.

Аргументы софиста

Софист, которого здесь пытаются поймать в сети рассуждения, не кто иной, как Горгий, который, если верить Сексту Эмпирику, передавшему его слова, в сочинении «О несущем, или о природе» доказывал три тезиса: ничего не существует; даже если оно существует, оно непостижимо для человека; если оно и постижимо, то точно невысказываемо и необъяснимо для другого[10]. Парменид утверждает, что сущее едино, не рождено и не подвержено гибели. Горгий доказывает, что сущего нет, рассматривая, какие следствия можно вывести из его определения в качестве вечного или преходящего, единого или многого. Если сущее вечно, то оно не имеет начала, поскольку из начала все возникает, а сущее не возникло, если оно не имеет начала, то оно беспредельно, если оно беспредельно, то у него нет места, так как нет чего-либо, отличного от сущего, если же у него нет места, его нигде нет. Если сущее, напротив, преходяще, то оно из чего-то происходит, а именно, либо из сущего, либо из несущего. Но и то, и другое оказывается невозможным, ведь если оно происходит из сущего, то оно уже не происходит, а существует, а из несущего вообще не может ничего происходить. Если же сущее едино, оно едино либо как количество (дискретное), либо как непрерывное. И то, и другое не может быть единым, так как и то, и другое делимо, значит — сущее не едино. Но оно также не может быть и многим, так как множество состоит из единиц, если нет единства, то нет и множества[11]. Далее, Горгий доказывает, что сущее не может быть предметом размышления и речи, так как ни мысль, ни речь не смешивается с сущим, но каждое отделено друг от друга и не может смешаться с другим.

[10] Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 73–77.

[11] Стоит заметить, что в «Софисте» Платон также затрудняется относительно единства и множественности (делимости) сущего (244b–245e), а далее, представляя спор гигантов, он противопоставляет представление о сущем как вечном и неподвижном (идеи) и как подвижном и преходящем (вещи, доступные чувству) (246a–d).

Платон спорит с софистами как в пункте о бытии сущего и несущего, так и в пункте о знании, доказывая возможность смешения родов. В «Теэтете» он отвечает Протагору, который утверждал, что человек есть мера всех вещей. Все, что предполагает или ощущает человек, является истиной, а значит, поскольку один может предполагать одно, другой — совершенной другое, собственно истины и нет, то есть, нет чего-то твердого, на что можно опереться, помимо собственных ощущений. Если нет основания, почему это истинно, а это — ложно, то нет и возможности противопоставить истину лжи, знание — незнанию. Платон, точнее Сократ, как действующее лицо диалога «Теэтет», опровергает этот тезис и утверждает, что то, что Протагор объявляет знанием, вовсе таковым не является, так как знание должно иметь твердое основание: «получается, нам в наших поисках нужно отправляться не от знания или незнания, но от бытия или небытия»[12]. В этом диалоге определения знания собеседники так и не находят, но есть один момент в обсуждении, который позволяет предположить, что продолжением этого диалога является диалог «Софист». Этот момент — вовсе не спор с софистами, который также объединяет два диалога. В «Теэтете» Сократ противопоставляет учение тех, кто утверждает, что все движется, учению тех, кто утверждает, что все неподвижно. Но учение последних Сократ разбирать отказывается, ссылаясь на ужас, который внушает ему Парменид одним своим видом, не говоря уже о его словах. В «Софисте» же уже не Сократ, но человек без имени и без сократовской иронии, чужеземец, беседуя также с Теэтетом, тоже рассуждает о движении и покое, но уже не останавливается перед разбором мнения тех, кто считает, что все находится в покое, напротив, преодолевая ужас Сократа, готов подвергнуть испытанию «учение отца нашего Парменида» и стать «в некотором роде отцеубийцей»[13]. Следуя за Чужеземцем, мы, возможно,

[12] Платон. Теэтет 188d.

[13] Платон. Софист 241d.

найдем ответ на вопрос о знании или о том, в чем заключается дело философа.

Разделение сущего

«Разъединять каждое со всем остальным означает полное уничтожение всех речей, так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей»,[14] — так Платон отвечает на аргумент Горгия о невозможности знания из-за различия логоса и сущего. Для того, чтобы иметь логос о сущем и не впадать в противоречия, к которым приводят нас аргументы Горгия, необходимо разделить сущее и показать, как его части, или роды, соотносятся друг с другом, — то есть, помимо единства необходимо представить порядок и найти основание этого порядка. Вслед за вопросом об определении софиста Платон вопрошает об определении сущего, что впоследствии оборачивается вопросом о его сущности.

Из диалога нам известно, что разрешение затруднения с определением того, что есть сущее (следовательно, и с определением несущего, а затем с возможностью лжи «в речах и мнениях»), Платон находит, выделяя «главные роды»[15] и указывая на смешение этих родов друг с другом. Родов для начала выделяется пять: само сущее (to hauto on), движение (kinesis), покой (stasis), тождественное (tauton), иное (thateron). Каждый из этих родов, смешиваясь с тождественным, тождественен и един сам с собой, а смешиваясь с иным — является иным для других, а главное, каждый последующий род *есть* именно из-за смешения с первым родом сущего (также самотождественного). Далее, в результате смешения рода иного с другими родами Платон выделяет часть рода иного, метафорой которого в его рассуждении оказывается отражение или образ, не сущий действительно (или существенно), но все же имеющий бытие как образ сущего: несущее (to me on). Наконец, как шестой род указывается сам logos: «логос для

[14] Ibid. 259e.
[15] Ibid. 245d.

нас — это один из родов сущего: лишившись его мы, что особенно важно, лишились бы философии»[16]. Именно из-за смешения логоса с родом несущего возможна ложная связь: сказывание сущего о несущем и несущего о сущем — то есть ложь в мнении и в речи.

Мы полагаем, что наиболее важно для этого диалектического разыскания Платона само основание разделения на роды — начало, из которого каждый род, с одной стороны, тождественен с собой, с другой — может смешиваться с сущим как первым. Это начало есть сущность (ousia), чтойность или природа каждого рода (следует заметить, что имена «сущность», «природа» и «идея» Платон в диалоге употребляет синонимично). Разыскание определения сущего приводит действующих лиц диалога к разбору «борьбы гигантов из-за сущности»[17]. Одни называют сущностью только то, что они могут обнять руками — то есть все тела, другие же «защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинные сущности — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи»[18]. Платон, споря и с теми, и с другими, определяет любое, имеющее сущность, как обладающее способностью (dynamis) действовать и претерпевать[19], без которой невозможно в том числе и мышление (поскольку познание, или мышление, он определяет как действие). Эта способность может быть как у тел, так и у бестелесного (души и ума). То есть, если способности к действию и претерпеванию, или к движению, не существует, «никто нигде ничего не мог бы осмыслить»[20], но мышление также невозможно в случае исклю-

[16] Ibid. 260a.

[17] Ibid. 246a.

[18] Ibid. 246b.

[19] Говорю же, что все, обладающее некой какой угодно dynamis либо к естественному воздействию на что бы то ни было другое, либо к претерпеванию, хотя бы и наименьшему от самого незначительного, даже если всего только однажды — это есть существенно [сущее]. Ибо я полагаю, что предел, определяющий сущие, есть не что иное, как dynamis. Ibid. 247e.

[20] Ibid. 249b.

чения из сущего тождественного (началом которого оказывается сущность — всякий род тождественен сам себе, то есть своей сущности). Благодаря такой способности роды могут смешиваться. В ходе разбора борьбы гигантов Платон выделяет четыре рода (движение, покой, тождественное, иное) как отдельные от пятого — самого сущего (to hauto on). Каждый род тождественен своей сущности, и именно поэтому он, с одной стороны, причастен сущему, с другой, отделен от всех родов, в том числе и от рода сущего. При этом роды смешиваются согласно собственной природе, как буквы в слове. Здесь искусство грамматики становится метафорой смешения родов, и философ, занимаясь грамматикой сущего, из знания каждого рода в отдельности определяет, какие роды должны смешиваться, какие нет. Таким образом — дело философа знать «необходимое и изначальное», а именно — сущность каждого рода.

Итак, по своей природе каждый род способен к смешению в определенном порядке. Здесь наиболее важным в этом рассуждении Платона оказывается, что для существующего, с одной стороны, существенно быть способностью (dynamis), с другой — каждое из сущего обладает способностью к смешению именно по своей природе, или сущности. Сущность каждого рода становится принципом раздела сущего, принципом тождества родов и, следовательно, инаковости их по отношению друг к другу.

В результате этого разбора сущее отделяется от несущего по путеводной нити сущности, существенным и непроясненным для нас затруднением оказывается вопрос о несущем, выделенным, наряду с остальными, в отдельный род. Род несущего также имеет собственную сущность (или природу), о нем также возможна мысль и речь: «Может быть, как ты сказал, оно с точки зрения сущности не уступает ничему другому и должно смело теперь говорить, что несущее, бесспорно, имеет свою собственную природу...»[21].

[21] Ibid. 258b

Несущее

Итак, сущее разделяется природой иного, и из смеси иного с сущим выделяется род несущего. Род несущего инаков по отношению к сущему благодаря природе иного, и причастен сущему благодаря собственной сущности. В то же время Платон никоим образом не отрицает немыслимость парменидовского несущего, но только указывает на два «вида» несущих, одно из которых, являясь лишь иным сущему, имеет свою сущность и природу, а другое, противоположное сущему, находится как раз на пути, ступать на который запретил Парменид: «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя несущее как противоположное сущему, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о некотором, противоположном сущему, мы давно уже отказались решать, существует ли оно или нет, обладает ли логосом или совсем не обладает. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто несущее есть, — пусть нас кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело…»[22]. При этом несущее противостоит сущему, как некрасивое противостоит красивому — и то и другое есть, но одно противоположно другому. Такой род несущего можно интерпретировать скорее как лишенность или недостаток: как безобразие — просто лишенность образа. Все же рассуждение о сущности несущего кажется абсурдным, ведь даже если рассматривать такое несущее как лишенность, явно, что не может быть собственной природы и сущности у недостатка.

Несущее в качестве лишенности появляется при перечислении начал в первой книге «Физики» Аристотеля: «Мы же со своей стороны говорим, что материя и лишенность — разные вещи, из коих одна, именно материя, есть несущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае»[23]. Так, Аристотель называет три начала физического су-

[22] Ibid. 258e–259a.

[23] Аристотель. Физика I. 192a1–10.

щего: материю, форму и лишенность, однако оговаривается, что «с одной стороны, начал не больше, чем противоположностей, а если выразить числом, то два, с другой же стороны, их не вполне два, а три, так как им присуще разное: ведь это разные вещи — быть человеком и быть необразованным, быть бесформенным и быть медью»[24]. Лишенность, хотя и называется среди начал, скорее представляет собой несамостоятельное начало, сопутствующее форме. Аристотель приводит пример с образованием: человек в данном случае — материя (или подлежащее), образованность — форма, а необразованность — лишенность, сопутствующая форме. Необразованность сама по себе (без образованности как таковой, к которой стремится материя) не имеет значения и скорее может быть понята только логически, то есть — как начало научного рассмотрения. В диалектике Платона несущее столь же важно для логоса — именно логос (помимо сущего) становится родом, способным смешиваться с несущим[25]. Смешение логоса с несущим дает основание для существования лжи.

Выводя на философское обозрение род несущего (точнее, сущность несущего), а вместе с ним образы, отображения, призраки и тени, «сотворенные божественной хитростью», Платон переворачивает тезис Парменида. Несущее здесь становится мысли-

[24] Ibid. 190b35–191a5.

[25] В интерпретации «Софиста» представляет большую трудность разрешение вопроса о том, *как* несущее смешивается с другими родами, и может ли оно смешиваться с каким-либо родом, помимо логоса. Для Платона имел гораздо большее значение вопрос о том, *что* есть сущее, чем вопрос о том, *как* оно есть. Если отправляться от рассуждения о божественном искусстве (tehne), сотворившем вещи, и божественной хитрости (mechane), сотворившей отображения, можно предположить, что в философской мифологии Платона род несущего сотворен богом, и, соответственно, порядок смешения этого рода с другими также предназначен свыше, *до* логоса. С другой стороны, сам логос (то есть, логос сущности, который сам в себе не различается на божественный или человеческий) нельзя понимать как нашу способность — логос есть как отдельный род сущего (то есть, не только как способность души), а значит, сам порядок смешения родов, также как и рода несущего с остальными, может быть определен именно в логосе.

мым как иное сущему, при этом немыслимо и противоположно сущему скорее то, что не имеет *сущности*.

Сущность как основание знания

Рассуждение о родах и их смешении наводит нас на другой вопрос — что именно делят эти роды. В более распространенной в традиции первой философии Аристотеля «сущее же сказывается во многих значениях, но все к одному началу, ибо те сказываются сущим, потому что сущности…»[26], то есть сущее как таковое сказывается о всех родах, само является общим для всех (katholou). В диалектике Платона «само сущее» не обще всем родам, а скорее само по себе отдельно от них — при этом началом каждого рода (так же, как и рода сущего) является сущность. Таким образом, диалектику Платона (по крайней мере, в «Софисте») можно назвать диалектикой сущности скорее, чем диалектикой бытия (как это передано в русском переводе). Итак, сущность, как первое начало, определяет сущее и смешение сущего с различными родами. В той же мере это начало определяет несущее и смешение рода логоса с несущим (или смешение несущего с другими родами в логосе). Очевидно, что способность родов ко всякому смешению не может быть физической (Аристотель упрекал Платона в том, что тот не отделял физику от первой философии), а значит, эта способность должна быть диалектической. «Логос, когда он есть, необходимо есть логос о чем-то»[27], или о сущности каждого. В логосе сказывается сущность, и именно в логосе роды отделяются по своей сущности от самого сущего и друг от друга, здесь устанавливается та связь, или смешение, хотя основанием для этого смешения является сама природа (или сущность) рода, в которой заключена возможность смешиваться с одним и не смешиваться с другим. Такая возможность никак не может быть названа логической в нашем понимании логики, поскольку речь здесь идет о существенности, которая явна не в логосе, но сама

[26] Аристотель. Метафизика IV. 1003b5–10.

[27] Платон. Софист 262e.

по себе, в своей истине. Таким образом, для Платона диалектика отнюдь не была просто логическим разделением понятий, но скорее, способом определения самого сущего, или некоторой существенности.

В этом диалоге сущность самого сущего, и сущность всякого сущего (всякого рода) становится опорным пунктом диалектики (или философии), определяющим, с одной стороны, тождество рода и инаковость его по отношению к другим родам, с другой — природную, то есть сущностную способность смешения с тем или иным родом (например, движение и покой по природе не могут друг с другом смешиваться — этому препятствует «высшая необходимость»[28]). Дело философа, по Платону, «уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет»[29], — то есть познавать сущность каждого рода и знать, какой из родов с каким должен смешиваться. Знание — это знание философа, который может различать роды и правильно их смешивать. Знание здесь (как способность различения) имеет основание — а именно сущность или природу каждого рода. Это основание Платон противопоставляет софистам как некоторое «реальное объективное» основание для различения истины от неистины (и, значит, сущего от несущего)[30].

Таким образом, сущность, или природа, понимается Платоном как высшая необходимость, или высший предмет философского познания. Следуя по пути апорий диалога «Софист», вслед за затруднением с сущностью несущего мы находим вопрос о сущности самого сущего как наиболее сложный вопрос диалектики. Именно этот вопрос становится значимым в первой философии Аристотеля: «и издревле, и ныне, и всегда искомым и всегда затруднительным [будет вопрос о том,] что есть сущее, то есть, что есть сущность»[31].

---

[28] Ibid. 252d.

[29] Ibid. 243e.

[30] Ср. со словами Сократа: «А можно ли постигнуть истину того, сущности чего ты не постиг» (Платон. Теэтет 186c).

[31] Аристотель. Метафизика VII. 1028b1–5.

Ольга Алиева

Эленхос и небытие в диалоге «Софист»

Проблема эленхоса у Платона обсуждается преимущественно в связи с так называемыми апоретическими диалогами, где Сократ обнаруживает перед своими собеседниками противоречивость их мнений и заставляет их недоумевать (ἀπορεῖν). Эта манера вопрошания рассматривается, во-первых, как типично сократическая, а, во-вторых, как не несущая какого-то конструктивного знания, помимо знания о собственном незнании[1]. Эленхос в «Софисте» упоминается традиционно в контексте определения «благородной софистики»[2], при этом описание эленхоса в одном

[1] См.: *Kahn Ch.H.* Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 99; *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic Oxford (UK): Clarendon Press, 1953. P. 12–13.

[2] По мнению большинства исследователей, под «благородным софистом» следует понимать самого Сократа. См., напр.: *Chappell T.D.J.* Making Sense of the *Sophist*: Ten answers to Ten Questions / Ed. *Havlíček A., Karfík F.* Plato's *Sophist*: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense. Praha: OIKOYMENH, 2011. P. 344–375; *Cornford F.M.* Plato's Theory of Knowledge: The *Theaetetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. London: K. Paul, Trench, Trubner and Co; New York: Harcourt, Brace and Co, 1935. P. 177; *Renaud F.* Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* / Ed. *G.A. Scott.* Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and

из определений софиста рассматривается преимущественно как ретроспективное.

Цель данной работы — обратить внимание на эленктическое измерение всего диалога, что, как мы увидим, позволяет по-новому взглянуть и на метод диэрезы и его возможности. С этим методом, надо сказать, далеко не все ясно[3], и некоторые исследователи справедливо недоумевают, зачем Платон слепил такой странный сэндвич, в котором философская начинка обрамлена методологически беспомощным подобием линнеевской таксономии? Не очень понятно и то, почему Платон вводит знаменитое определение философии как умения «различать все по родам» (253d: κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) именно в контексте разговора о бытии и небытии?[4]

Далее мы рассмотрим, как вводится проблема эленхоса в диалоге, и укажем на некоторые параллели между определением этого метода в «Софисте» (230a–e) и «Софистическими опровержениями» Аристотеля; об этом речь пойдет в первой части работы. И Платон, и Аристотель особо упоминают о возможности мнимых противоречий, которые создают видимость опровержения и заставляют недоумевать отвечающего. Пример подобной апории в диалоге — парадокс о невозможности лжи. Этому па-

---

beyond. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2002. P. 183–98, здесь: 191; *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca (New York): Cambridge University Press, 1991. P. 23. Эту точку зрения не разделяет Дюрлингер (*Duerlinger J.* A translation of Plato's *Sophist* with an introductory commentary. New York: P. Lang, 2005 (repr. 2009). P. 17) и ряд других исследователей, подробнее см.: *Nōtomi N.* The Unity of Plato's *Sophist*: Between the *Sophist* and the *Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 64–65.

[3] О сложностях, связанных с пониманием диэрезы как метода, см.: *Moravcsik J.M.E.* Plato's Method of Division / Ed. *J.M.E. Moravcsik.* Patterns in Plato's Thought: Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference. Dordrecht: D. Reidel, 1973. P. 158–180; *Cohen S.M.* Plato's Method of Division / Ed. J.M.E. Moravcsik. *Op. cit.* P. 181–191.

[4] *Ryle G.* Plato's Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. P. 136, 139. По мнению Райла, диэреза имеет исключительно пропедевтическое значение, а данные в «Софисте» определения предназначены для новичков, знакомящихся с азами философии.

радоксу посвящен второй раздел статьи. Поскольку видимость опровержения связана с двусмысленностью или одноименностью, разрешение апории требует различения разных смыслов высказываний, диэрезы. Такая интерпретация метода подсказана рядом пассажей в «Софистических опровержениях» Аристотеля, которые мы рассматриваем в третьей части. Наконец, мы отметим те различения, которые помогают собеседникам в «Софисте» опровергнуть своих противников и разрешить парадокс о невозможности лжи.

1. *«Бог-обличитель»*

В начале диалога Феодор представляет Сократу Чужеземца из Элеи, называя его «истинным философом» (216a4)[5]. Эта характеристика заставляет Сократа предположить, что Чужеземец — некий «бог обличитель» (216b5–6: θεὸς ἐλεγκτικός), на что Феодор возражает: «не таков нравом этот чужеземец, [...] он скромнее тех, кто занимается спорами» (216b8: περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων). Эту путаницу между философом и эристиком не следует относить исключительно на счет наивности Феодора; мы видим здесь первую формулировку проблемы, которую собеседникам предстоит решить в диалоге, а именно проблемы о различии между софистом и философом. Цель диалога определяется вопросом Сократа (217a7–8): считают ли люди в Элее, что софисты, философы и политики — это что-то одно, «или же, различая, согласно трем именам (τὰ ὀνόματα), три рода, они к каждому из этих имен относят и отдельный род (τρία... τὰ γένη διαιρούμενοι)?»

Уже в этом вопросе формулируется проблема об отношении между именами (ὀνόματα) и родами (γένη)[6], которая должна быть

[5] Здесь и далее перевод С.А. Ананьина (с некоторыми исправлениями) приводится по изданию: *Платон.* Федон, Пир, Федр, Парменид / Ред. А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999.

[6] Собеседники переходят к определению софиста, для чего предпринимают поиск рода (γένος), соответствующего его искусству (218d4: τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος). Слово γένος встречается несколько раз в ходе дальнейшего рассмотрения

решена путем различения (διαιρούμενοι). Это отношение находится в центре последующей дискуссии, как очевидно из замечания Чужеземца (218c4–5): «всегда и во всем до́лжно скорее с помощью определения (διὰ λόγων) соглашаться относительно самой вещи (τὸ πρᾶγμα), чем соглашаться об одном только имени без определения (ἢ τοῦνομα μόνον… χωρὶς λόγου)»[7]. «Вещь», о которой идет речь, представляет собой ответ на вопрос: что такое софист[8]?

Такая постановка вопроса приводит на ум более ранние диалоги Платона, в которых определение того или иного понятия подразумевает поиск его «чтойности». Мы сейчас оставляем в стороне вопрос об успешности этого рассмотрения в «Софисте» и о том, насколько найденное определение передает сущность искусства, о котором еще в «Горгии» было сказано, что его нет[9]. Гораздо важнее для нас сейчас, что ὄνομα «софист» обнаруживает несколько разных πράγματα, и уже на этом уровне задача определения софиста пересекается, если не сказать совпадает, с задачей различения разных смыслов слова «софист». Здесь уместно вспомнить о «Федре», где определение любви методом диэрезы тоже неразрывно связано с устранением двусмысленности[10]. По

(223c4: ἕτερον εἶναί τι γένος; 224c7: τὸ σοφιστικὸν γένος; 226a1: τὸ χρηματιστικὸν γένος).

[7] Ср. 221b: «Теперь, значит, мы с тобой не только согласились о названии (οὐ μόνον τοῦνομα) рыболовного искусства, но и получили достаточное объяснение самой сути дела (τὸν λόγον περὶ αὐτὸ τοὖργον)».

[8] 217b3: «дать […] ясное определение, что именно он такое (διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ᾽ ἔστιν), дело немалое»; 218c7: «постигнуть […], что такое софист (τί ποτ᾽ ἔστιν), не очень-то легкое дело».

[9] Как уже отмечалось в литературе, определение софиста не соответствует этому требованию, не говоря уже о том, что ряд определений, достигнутых методом диэрезы, противоречат друг другу. См.: *Brown L.* Definition and Division in the Sophist / Ed. *D.O.M. Charles.* Definition in Greek Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 151–171. По мнению Браун, причина тому — в изначально неправильном, если не сказать провокативном, выборе предмета исследования (ibid., 164).

[10] «Федр» (237c): «Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается

замечанию Экрилла, и Платон, и Аристотель не видят особой разницы между двумя такими процедурами, как различение видов X и значений слова «X». Очевидно, что эти задачи не могут рассматриваться совершенно изолированно друг от друга[11].

Одно из определений софистики включает в себя описание метода элeнхоса, на котором мы должны остановиться подробнее. Так называемые благородные софисты исходят из того, что «всякое неведение бывает невольным», а потому прибегают к следующей процедуре:

> *Soph.* 230b: Они расспрашивают кого-либо о том, относительно чего тот мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое (λέγων μηδέν)[12]. Затем… они легко выясняют их мнения и, сводя их в своих рассуждениях воедино, сопоставляют между собой, сопоставляя же, показывают, что эти мнения противоречат (ἐναντίας) друг другу по поводу одних и тех же вещей, в одном и том же отношении, одним и тем же образом (περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας)…

Таким образом они устраняют «мешающие знаниям мнения» (230d). Обратим внимание на две характеристики этого метода в «Софисте». Во-первых, элeнхос выявляет «противоположные» (ἐναντίας), т.е. противоречивые, мнения. Во-вторых, противоречие должно быть истинным, а не кажущимся (περὶ τῶν αὐτῶν

обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки. Большинство людей и не замечает, что не знает сущности (τὴν οὐσίαν) того или иного предмета: словно она им уже известна, они не уславливаются о ней в начале рассмотрения; в дальнейшем же его ходе это, естественно, сказывается: они противоречат и сами себе и друг другу». Ср. различение видов неистовства в 265a–b. Перевод А.Н. Егунова приводится по изданию: *Платон.* Федр / Ред. Ю.А. Шичалин. М.: Прогресс, 1989.

[11] *Ackrill J.L.* In Defence of Platonic Division // Ryle: A Collection of Critical Essays / Eds. Wood O.P., Pitcher G. London: MacMillan, 1970. P. 373–392. Ссылки здесь и далее даются на репринт этой статьи в: *Ackrill J.L.* Essays on Plato and Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1997 (здесь: P. 105). Ср.: Brown, op. cit., 154.

[12] Буквально: «говорит ничто».

πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ). Откуда берется эта оговорка? Очевидную и важную параллель к определению эленхоса в «Софисте» представляют «Софистические опровержения» Аристотеля, где истинный (т.е. не софистический) эленхос определяется так:

> *Soph. El.* 167a23–27: [Правильное] опровержение есть нечто противоречащее одному и тому же (ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός) — не имени, а предмету (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος), а если имени, то не соименному, а тождественному; такое опровержение исходит из согласованных [посылок] и следует [из них] с необходимостью (не включая положенного вначале) в том же отношении в отношении того же, одинаковым образом и для того же времени, [что и положение опровергаемого] (κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ)[13].

Как и Платон, Аристотель уточняет, что противоречие должно быть κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ. Кроме того, важно указание Аристотеля на то, что опровержение — это опровержение не имени только, но и вещи (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος). Это указание, как замечает Л.-А. Дорион, касается омонимов и связанных с ними паралогизмов[14]. Таким образом, в самом определении эленхоса заложена необходимость избегать двусмысленностей и омонимии[15]. То опровержение, которое не отвечает этому требованию, является мнимым. Пример такого опровержения мы находим в «Софисте».

2. *«Мнимый эленхос»*

Исследование путем диэрезы приводит собеседников к выводу, что софист владеет искусством «творить образы и создавать

[13] Перевод М.И. Иткина приводится по изданию: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

[14] *Aristote.* Les réfutations sophistiques / Introduction, traduction et commentaire par *Dorion L.-A.* Paris: Vrin; Laval: Presses de l'Université Laval, 1995. P. 239.

[15] *Schreiber S.G.* Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the Sophistical Refutations Albany (N.Y.): State University of New York Press, 2003. P. 88 and *passim.*

призрачные подобия» (236c). На это Чужеземец выдвигает возражение от лица воображаемого софиста. Это первое опровержение в диалоге, которое оказывается опровержением мнимым. Оно связано с проблемой, которая получила в литературе название *falsehood paradox*[16]:

> *Soph.* 236d9–237b2: Являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной (τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή), — все это и в прежнее время вызвало много недоумений (μεστὰ ἀπορίας), и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν), высказав это, не впадает в противоречие (ἐναντιολογίᾳ), постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно […] Это смелое утверждение: оно предполагало бы существование небытия (τὸ μὴ ὂν εἶναι); ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна (ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν). Великий Парменид, мой мальчик, впервые, когда мы еще были детьми, высказал это и до самого конца не переставал свидетельствовать о том же…

Мысль о взаимосвязи лжи и небытия повторяется ниже: «ложное мнение — это мнение о несуществующем» (240d: τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν). Это определение лжи распадается на два: «положение, что существующее не существует или что несуществующее существует» (241a: τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι). Между тем, такое определение ложного мнения заключает в себе противоречие (ἐναντιολογίᾳ)[17], так как, согласно Пармениду, есть только бытие.

Вариацию на тему Парменида находим в 237c–e. Тезис о невозможности лжи разворачивается в несколько этапов.

---

[16] Ср.: «Евтидем», 283e—284c. Об этом парадоксе см.: *Sprague R.K.* Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 14–16. Различные интрепретации парадокса обсуждаются у *Crivelli P.* Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 30.

[17] Мнимое, как покажут собеседники далее.

Аргумент первый.

a. Имя «небытие» (237c2: τοὔνομ’… τοῦτο, τὸ μὴ ὄν) невозможно отнести (ἐπιφέρειν) ни к чему из сущего (237c7: τῶν ὄντων ἐπί <τι>).
b. Выражение «что-либо» относится к существующему (237d1–2: τὸ “τὶ” τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν).
c. Следовательно, имя «небытие» нельзя отнести к чему-либо (237c10[18]: οὐδ’ ἐπὶ τὸ τὶ).

Аргумент второй.

d. Имя «небытие» нельзя отнести к чему-либо[19].
e. Тот, кто говорит о чем-либо, говорит об этом как об одном (237d6–7: ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γέ τι λέγειν).
f. Следовательно, говорящий не о чем-либо, говорит не-одно, т.е. ничто (237e2: μηδὲν).

Общий вывод отсюда следует такой, что ложное мнение невозможно:

> *Soph.* 237e: Следовательно, говорящий не о чем-либо (μὴ τὶ λέγοντα), как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит (μηδὲν[20] λέγειν) […] Не должно ли поэтому допустить и то, что такой человек пусть и ведет речь, однако ничего не высказывает? Более того, кто пытался бы говорить о небытии (μὴ ὂν φθέγγεσθαι), того и говорящим назвать нельзя (οὐδὲ λέγειν)?’

Итак, выходит, что наши собеседники сами себе противоречат, допуская в одно время существование лжи и несуществование небытия. Это противоречие является источником апории[21].

Надо сказать, что сложность, с которой столкнулись собеседники в определении софиста, внушающего ложные мнения и создающего подобия истины, касается и софиста благородного.

---

[18] Чужеземец излагает сначала это следствие, чем провоцирует непонимание Теэтета в 237c12 (Πῶς δή;), а затем вторую посылку.

[19] Следствие первого аргумента используется в качестве первой посылки второго.

[20] *Duerlinger* (Op. cit., P. 99) переводит μηδὲν как «non-one». См. его прим. 40 на С. 139 о необходимости «болезненно буквального» перевода этой фразы.

[21] Ср. выше ἐναντιολογίᾳ и μεστὰ ἀπορίας в 236d9–237b2.

Согласно определению эленхоса[22], этот метод направлен против тех, кто думает, что говорит что-то, в то время как он, буквально, «говорит ничто» (230b5: λέγων μηδέν). Между тем, как только что стало понятно, «говорить ничто», т.е. утверждать ложное, невозможно. Выпутываясь из апории и доказывая существование небытия, собеседники спасают и благородного софиста.

3. *Апория и диэреза*

Сама ситуация апории свидетельствует об опровержении: оказавшись лицом к лицу с противоречием, мы недоумеваем, какое суждение (посылку или заключение) следует отбросить, и почему[23]. Наиболее же сложным является случай, когда вообще не ясно, истинное ли опровержение или мнимое. Разрешение апории в таких случаях позволяет определить статус самого эленхоса. Такой подход к апории мы находим в «Софистических опровержениях» и, как представляется, он довольно продуктивен при анализе рассуждения в «Софисте»[24].

Здесь мы не будем подробно говорить о том, как Аристотель предлагает разрешать апории и разоблачать мнимые опровержения. Тем не менее, одно из предложенных им средств особенно интересно при анализе «Софиста» — различение, диэреза[25]. Так,

[22] См. выше, 230b.

[23] См.: «Софистические опровержения», 33 (182b32–a7).

[24] В «Софисте» ложь рассматривается в терминах пропозициональной логики, что приводит на ум «Органон» Аристотеля. Хотя датировать тексты Платона и Аристотеля довольно затруднительно, мы можем более или менее уверенно утверждать, что на момент написания «Софиста» споры о диалектическом методе в Академии были в самом разгаре. О датировке «Софиста» см.: *Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. P. 193–198.

[25] Глагол διαιρέω и его производные используется в «Софистических опровержениях» для указания на особый вид паралогизма, связанного с неправильным произнесением фразы (166a33), а также для указания на таксономию софизмов в целом (168a17) и на «различения», направленные против двусмысленности (175a37). Мы здесь говорим о диэрезе в последнем значении.

в главе 17 говорится о том, что диэреза необходима там, где речь идет о мнимом опровержении:

> *Soph. El.* 175a36–175b3: В самом деле, если [истинное] опровержение есть не основанное на одноименности противоречие, исходящее из определенных [посылок], то нет никакой надобности разбирать его в отношении двусмысленности и одноименности (διαιρεῖσθαι πρὸς ἀμφίβολα καὶ τὴν ὁμωνυμίαν). Ибо [тот, кто их использует], не строит умозаключения. Ведь единственное, ради чего еще необходим такой разбор (προσδιαιρετέον), — это [показать], что умозаключение кажется имеющим подобие опровержения (ἐλεγχοειδές). Стало быть, следует быть настороже не в отношении [действительного] опровержения (τὸ ἐλεγχθῆναι), а в отношении мнимого опровержения, так как двусмысленные вопросы и основанные на одноименности (ἀμφίβολα καὶ τὰ παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν) и все другие такого рода сбивающие с толку [приемы] сводят на нет истинное опровержение (τὸν ἀληθινὸν ἔλεγχον ἀφανίζει) и делают неясным, кто опровергнут, а кто не опровергнут (τὸν ἐλεγχόμενον καὶ μὴ ἐλεγχόμενον ἄδηλον ποιεῖ).

В главе 18 (176b35–36) Аристотель уточняет, что «доводы, приводимые при помощи умозаключений (τῶν λόγων τοὺς μὲν συλλελογισμένους), раскрываются (λύειν) их опровержением (ἀνελόντα), а мнимые доводы (τοὺς δὲ φαινομένους) — различением (διελόντα)».

На наш взгляд, упоминание о диэрезе в связи с проблемой мнимого опровержения интересно в контексте разговора о «Софисте» по двум причинам. Во-первых, оно позволяет понять, каким образом методы диэрезы и эленхоса дополняют друг друга в диалоге[26]. Во-вторых, Аристотель иллюстрирует свою мысль материалом, который приводит на ум «Софиста»[27]. В главе 33 «Софистических опровержений» читаем:

[26] Об этом речь пойдет в следующем разделе.

[27] *Owen G.E.L.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle / Eds. I. During and G.E.L. Owen. Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957. Goteborg, 1960. P. 165.

> *Soph. El.* 33, 182b13–32: [В паралогизмах] от одноименности (ἐν τοῖς παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν), которая кажется самым бесхитростным способом строить паралогизмы, одни ясны даже первому встречному […]; а другие остаются, по-видимому, не замеченными даже самым опытным. Доказательством этого служит то, что часто спорят о словах (περὶ τῶν ὀνομάτων), например, во всех ли случаях сущее и единое означают одно и то же или разное (πότερον ταὐτὸ σημαίνει κατὰ πάντων τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν). Одни считают правильным, что сущее и единое означают одно и то же, другие раскрывают довод Зенона и Парменида, утверждая, что о едином и сущем говорится во многих значениях (τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν). И не одинаково легко относительно всех постичь, к какому роду они принадлежат и есть ли они [действительные] опровержения или нет (πότερον ἔλεγχος ἢ οὐκ ἔλεγχος).

Указание Аристотеля на то, что в основе аргумента Парменида лежит одноименность[28], проливает свет и на роль диэрезы в «Софисте», а именно в средней части диалога.

4. *Эленхос и диэреза*

Проблема одноименности, соотношения между ὄνομα и πρᾶγμα — один из сквозных мотивов «Софиста», и ее значение отнюдь не ограничивается внешней частью диалога[29]. Некоторые разделения, намеченные в «Софисте», разработаны Аристотелем в полемике с Парменидом в первой книге «Физики». Рассмотреть параллели с этим сочинением нам кажется тем более уместным, что сам Стагирит называет аргументы Парменида

[28] Дорион (Op. cit., P. 403) указывает здесь на важную параллель с «Физикой» I.3. Дюринг (*Düring I.* Aristoteles / Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Suppl. XI. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1968. Sp. 213) также обращает внимание на многочисленные «точки соприкосновения» между «Софистическими опровержениями» и первой книгой «Физики», которая, по общему мнению, является одним из наиболее ранних сочинений Аристотеля (Ibid., 232).

[29] *Brown.* Op. cit. P. 157–158, n. 17.

эристическими[30]. Это позволяет установить непосредственную связь между проблематикой «Софистических опровержений» и «Физикой», с одной стороны, и «Софистом», с другой[31].

Аристотель различает между бытием как привходящим свойством (атрибутом) и бытием как сущностью[32]. Допустим, говорит Аристотель, что о сущем говорится в одном значении и что сущее — то же, что белое[33]. Из этого не следует, что белое едино, так как, во-первых, может быть множество белых вещей[34], а, во-вторых, даже если существует один белый предмет, он не тождествен белому как таковому[35]. Поскольку атрибут всегда относится к чему-то, то, по логике Парменида, это что-то будет несущим, что невозможно[36]. Далее Аристотель переходит к обсуждению другой возможности, а именно, что ὄν — это не атрибут, а сущность. Аргумент Парменида требует принять сущее как обо-

[30] «Физика» 185a8, 186a6.

[31] В рамках этой статьи мы воздержимся от утверждений относительно влияния Платона и Аристотеля друг на друга; для нас важны здесь не факты заимствования как таковые, а общность проблематики, связанная со школьным контекстом создания текстов.

[32] «Физика» (185a20–23) «Для начала самым подходящим будет — так как "сущее" употребляется в различных значениях — убедиться, в каком смысле говорят о нем утверждающие, что все есть единое: есть ли "все" сущность, или количество, или качество etc.». Перевод В.П. Карпова приводится по изданию: *Аристотель.* Соч. в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. Об этом см.: *Bäck A.* Aristotle's Theory of Predication. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2000. P. 52–53.

[33] Аристотель рассматривает и отвергает возможность единства сущего, если сущее — это атрибут.

[34] «Физика» 186a26–27: «если взять только светлые [предметы], несмотря на то, что «светлое» имеет лишь одно значение, все такие светлые [предметы] будут все же многими, а не единым…» (русский перевод исправлен). См. комментарий Росса к «Физике» 186a22—b12: *Ross W.D.* Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1936. P. 473.

[35] «Физика» 186a28–29: «одно дело быть светлым, другое — носителем светлого (ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ καὶ τῷ δεδεγμένῳ), [и сущее будет многим], даже если, кроме светлого, ничего отделимого не будет».

[36] Мы не можем здесь подробнее рассматривать аргументацию Аристотеля; сошлемся лишь на упомянутый только что (см. прим. 34) комментарий Росса.

значение единого ὅπερ ἕν и сущего как такового (ὅπερ ὄν)[37], говорит он. На эту гипотезу Аристотель выдвигает два возражения. Во-первых, нам придется предположить, что атрибуты сущего будут не-сущим, и таким образом, ὄν окажется не-сущим (186b3–11). Во-вторых, если мы допустим, что и атрибуты, и само бытие будут ὅπερ ὄν, то ὄν будет означать несколько разных вещей, то есть окажется, что ὄν означает (σημαίνει) более чем одну вещь (186b12).

Таким образом, вопрос о единстве бытия оказывается тесно связанным с вопросом о семантике слова ὄν, с поиском соответствующей ему πρᾶγμα. Рассматривая ex hypothesi различные возможности, Аристотель отвергает их одну за другой как ведущие к противоречию. Подобный ход рассуждения мы обнаруживаем в «Софисте»[38], в частности, в полемике с плюралистами, т.е. с теми, кто говорит о двойственности бытия:

> *Soph.*, 243d8–244a6: Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть всё, — что́ произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие (τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν;)? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное. […] Или вы хотите оба [начала] назвать бытием? […] Но, друзья, […] так вы весьма ясно назвали бы двойственное единым. […] Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко,

[37] «Физика» 186a32—34.

[38] Мы отдаем себе отчет в том, что к Платону не вполне применимы термины «атрибут» и «сущность», которые употребляет Аристотель, говоря о бытии. Тем не менее, мы хотим привлечь внимание к тому, что в полемике с Парменидом оба автора уделяют особое внимание семантике «бытия» и различению разных его смыслов.

> что вы желаете обозначить (σημαίνειν), когда произносите «бытие».

Этот аргумент можно понимать следующим образом. Если теплое и холодное *причастны* идее бытия (ср.: бытие как привходящее свойство у Аристотеля), то бытие тройственно, а не двойственно, и плюралисты противоречат сами себе. Если же мы отождествляем бытие как форму (ср.: сущность) с теплым или холодным, то второе начало оказывается небытием («единое начало, а не двойственное»), что тоже ведет к противоречию с исходным тезисом. Наконец, отвергается и возможность многозначности «бытия», так как многозначность подразумевает соотнесение одного имени с несколькими πράγματα.

В аргументе против монистов, напротив, рассматривается случай именования одной πρᾶγμα двумя ὀνόματα. Обращаясь к тем, кто полагает бытие единым[39], Чужеземец говорит:

> *Soph.* 244b9–c2: Пусть они ответят на следующее: «Вы утверждаете, что существует только единое?» (Ἓν πού φατε μόνον εἶναι;) «Конечно, утверждаем», — скажут они. […] «Называете ли вы что-нибудь бытием? (Τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι;)» […] То же ли самое, что вы называете единым, пользуясь для одного и того же двумя именами? Или как? (Πότερον ὅπερ ἕν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;)»

Такая постановка вопроса ставит монистов в затруднительное положение, так как «допускать два наименования, когда считают, что не существует ничего, кроме единого, конечно, смешно» (244c8–9). Более того, продолжает Чужеземец, «вообще согласиться с говорящим, что имя есть что-то (ὡς ἔστιν ὄνομά τι)[40], не имело бы смысла», поскольку «кто допускает имя, отличное от ве-

[39] «Софист» 244b6—7: «Не до́лжно ли у тех, кто считает всё единым (παρὰ τῶν ἓν τὸ πᾶν λεγόντων), выведать по возможности, что называют они бытием (τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν)?»

[40] Тэйлор (*Taylor A.E.* Plato: The Sophist and the Statesman. New York: Barnes & Noble, 1961. P. 139) в примечании к этому месту поясняет: «Имя — это несомненно что-то. Следовательно, если тезис монистов о том, что существует лишь од-

щи (τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον), тот говорит, конечно, о двойственном» (244c11–d4).

Второй аргумент против монистов связан с многозначностью слова «единое». Если бытие целое, то оно должно иметь и части. Таким образом, оно оказывается уже не единым, так как единое должно считаться неделимым. Если же допустить, что единое делимо, то, тем самым, мы допускаем идею множественности[41]. Таким образом, устранение двусмысленности слова «единое» — важный ход в опровержении монистов[42].

Еще один род диэрезы, который мы встречаем в аргументах Аристотеля против Парменида и который также встречается в «Софисте», — это различение, направленное против софизма secundum quid[43]. Этот паралогизм описан в главе 5 «Софистических опровержений» на примере все того же бытия:

> *Soph. El.* 166b37–a7: Паралогизмы от сказанного [о чем-то как о присущем] вообще (ἁπλῶς) или в каком-то отношении (πῇ) и не в собственном смысле (μὴ κυρίως) получаются, когда сказанное ограничительно (τὸ ἐν μέρει λεγόμενον) берется как сказанное вообще, например, «если не-сущее есть воображаемое, то не-сущее *есть*». В самом же деле не одно и то же быть чем-то и быть вообще. Или наоборот, что «сущее не есть сущее, если оно не есть что-то из существующего, например если оно не есть человек». Но дело в том, что не одно и то же не быть чем-то и не быть вообще.

но что-то, понимать буквально, то двух имен быть не может. Далее, поскольку имя — это имя чего-то еще, то даже если существует всего одно имя, то должно быть по меньшей мере две вещи, ни одна из которых не является не-сущей (mere nonentity): имя и его референт».

[41] Ср. «Физика» 185b5—25. Аристотель говорит, что «единое» может означать не только целое, но и непрерывное или единое по определению. Непрерывность у него отвергается на основании того, что непрерывное делимо до бесконечности, а единое по определению как ведущее к парадоксу Гераклита.

[42] Аргумент против плюралистов и монистов заканчивается тем, что они оказываются перед лицом «бесконечных затруднений» (245d: μυρία ἀπεράντους ἀπορίας).

[43] См.: *Bäck.* Op. cit. P. 56; *Schreiber.* Op. cit. P. 141 sqq.

> Но [людям] кажется, что это одно и то же из-за большого сходства выражения и из-за того, что различие между «быть чем-то» (τὸ εἶναί τι) и «быть» (τοῦ εἶναι) и между «не быть чем-то» (τὸ μὴ εἶναί τι) и «не быть» (τοῦ μὴ εἶναι) кажется незначительным.

Итак, о бытии говорится в двух значениях: вообще (ἁπλῶς) и в каком-то отношении (πῇ). Платон тоже говорит о (не)бытии «в каком-то отношении». Именно на этом построен аргумент средней части диалога. По словам Чужеземца, «защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует (τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι) и, напротив, бытие каким-то образом не существует (τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ)» (241d6–7). Собственно говоря, этому крохотному πῃ и посвящен развернутый и разнонаправленный аргумент «Софиста»: в каком отношении существует небытие? Результат исследования превосходит все ожидания: небытие существует не просто πῃ, в каком то отношении, оно существует πολλαχῇ, т.е. во многих отношениях:

> *Soph.* 259b: в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует (πολλαχῇ μὲν ἔστι), многими же — нет (πολλαχῇ δ’ οὐκ ἔστιν).

Таким образом, значение диэрезы не ограничивается определением софиста во внешней части диалога; метод разделения играет важную роль и в опровержениях средней части. Показательно, что именно в контексте разговора о бытии и небытии Платон вводит знаменитое определение диалектики, которое также включает в себя диэрезу (253d): «Различать (διαιρεῖσθαι) все по родам (κατὰ γένη), не принимать один и тот же вид (εἶδος) за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?» Как справедливо заме-

тила вслед за Экриллом[44] Л. Браун, упоминание диалектики в 253c–e «представляет метод диэрезы как одно целое с исследованием “главных родов” в центральной части диалога»[45]. Это заставляет нас по-новому взглянуть на метод и его вариации: хотя сам Аристотель критикует деления, подобные тому, что мы находим во внешней части «Софиста», в «Первой аналитике»[46], очевидно, что он не отвергает тех его проявлений, где различение направлено на устранение двусмысленности, ведущей к противоречию. Пример именно такого различения мы находим в средней части «Софиста».

Заключение

Мы показали, что ссылку на метод эленхоса в «Софисте» не следует рассматривать как исключительно ретроспективную, как это делают многие исследователи. В самом диалоге опровержения играют важную роль, причем особое значение в них приобретают различения, направленные против двусмысленности аргументов противника. Именно различение позволяет установить, какие из опровержений являются мнимыми и, таким образом, выпутаться из апории. Одно из наиболее важных различений, предпринятых в диалоге — это различение между разными смыслами небытия: наряду с абсолютным небытием собеседники находят πῃ-небытие, то есть небытие в отношении чего-то. Именно это небытие позволяет им утверждать возможность ложных высказываний и, в то же время, оно сохраняет возможность для самой эленктической процедуры: ведь если нет небытия и лжи, то, стало быть, невозможно и опровергнуть того, кто «говорит ничто», как сказано в определении эленхоса.

---

[44] *Ackrill.* Op. cit., P. 106.

[45] *Brown.* Op. cit. 158.

[46] «Первая аналитика» I 31 (46a31–34): «деление (διαίρεσις) есть как бы бессильный силлогизм, ибо при делении то, что должно быть доказано, постулируется, но при этом всегда что-нибудь выводится из более общих (понятий)». Перевод Б.А. Фохта приводится по изданию: *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

Анна Елашкина

Актуализация рефлексивного мышления в диалоге «Софист»

В диалоге «Софист» Платон ставит проблему самоопределения философа: «…их воображают то политиками, то софистами… то сумасшедшими…» («Софист», 216d). Сложнее всего философу отличиться от рода софистов. Внешне софисты и философы очень похожи – они рассуждают, убеждают. И не было бы никакой проблемы, «если бы софисты не возражали правильно, или не казалось бы, что они правильно возражают» («Софист», 233b). В чем тогда может состоять разница? [Елашкина 2008]

Дать определение софисту — это не только логическая, но и жизненно актуальная для Платона задача, поскольку сферы общественной деятельности обоих родов (философов и софистов) пересекаются по «идеологии», по педагогике и по политике. Платоновская философия и Академия создавались как принципиально *иное* по отношению к деятельности софистов. Но тогда надо либо строго различиться с ними, либо признать свою деятельность рядоположенной с деятельностью софистов. Ответ на вопрос об отличии от софиста — это в первую очередь отчет философа перед самим собой.

Решение задачи начинается с построения определений («Софист», 216–218e) подобно тому, как мы это видели в более ранних диалогах Платона. Действительно, следует проверить, решается ли поставленный вопрос уже имеющимся методом, или вопрос с необходимостью требует разработки перехода к качественно новому типу размышлений. Если мы посмотрим на этот такт диалога, то обнаружим, что сделана попытка методом диэрезы рассмотреть деятельность софиста по разным основаниям, и за счет подходящего набора аспектов классификации построить *рабочее определение*. При этом берется во внимание одно или несколько оснований, подсказанных особенностями разных профессий, либо здравым смыслом, либо аналогией и метафорой. Основания для классификации берутся произвольно, они не обсуждаются специальным образом. Более того, сама *операция классификации* не обсуждается. Такое диэретическое рассуждение встречается во многих ранних и средних диалогах Платона [Елашкина 2007]. Сам Платон в диалоге «Государство» назовет мышление, не знающее своих оснований, рассудком (διάνοια), а иной, специфически философский, диалектический тип мышления — умом (νοῦς) («Государство», 511).

В первом такте поиска определения софиста получился спектр определений, и Чужеземец вынужден зафиксировать: «Давай-ка сначала, остановившись, как бы переведем дух и, отдыхая, поразмыслим сами с собою: вот ведь сколь многовидным оказался у нас софист» («Софист», 231e–d). Сам способ этого рассуждения, который привел к первым определениям софиста, не отличается от софистического, так как они тоже мастера строить классификации. Появится ли в диалоге качественно иной тип мысли, отличный от софистики не по определению, а по методу мышления, по самому предъявленному разворачиванию мысли? Заметим, что первые определения, хоть и частичные, и не обоснованные, но все-таки получены. Если это и рассудочная работа, то никто не отнимал у рассудка права быть ступенью мышления. Рассудку необходимо отказать только в претензиях на полноту мыш-

ления. Важно, что рассудок, будучи все-таки мышлением, не мог пройти совсем «мимо задачи». Например, задето было понятийное различение *мнения* и *знания*. Выявлена внешняя форма действия софиста, существенный признак его деятельности — он прекословит. Получен и первый рабочий результат, вполне приемлемый на уровне здравого смысла. Чужеземец делает замечание о том, что все это разнообразие определений для одного объекта случилось по одной причине: знания софиста направлены на разные области, он может прекословить по любому вопросу. Видимо, это пока главное у софиста — разнообразие тем для рассуждений. Это его, как сказал бы Аристотель, *существенный признак*. Чужеземец указывает на противоречие: «говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить…» («Софист», 234b). Возникает аргумент здравого смысла — эти мнимые знания не выдерживают проверку практикой. Проявлено противоречие: софист лжет, так как знать все нельзя, он подсовывает призрачные знания, «словесные призраки» («Софист», 234c), которые со временем не выдерживают проверки практикой, «опровергаются действительными делами» («Софист», 234).

С точки зрения здравого смысла работа завершена. Но Чужеземец несколько раз обговаривает полученное определение, внося разные акценты — «подражание», «словесные призраки всего существующего», «ложные представления», «создавать призрачные подобия», «подражатель действительности»… («Софист», 237c), как бы «дочищая» хорошее рабочее определение. Чужеземец вносит в разговор концепт «подобия», который хорошо подходит в рабочее решение, и поставленная задача кажется решенной. Понятно ведь, что человек, который объявляет, что может для *любого* предмета построить *истинный* образ, лжет и строит *призрачный* образ, который рассыпается впоследствии при столкновении с действительностью. С точки зрения здравого смысла софиста «загнали в угол». Даже отличие от философа есть, поскольку философы заняты возвышенными предметами,

а не всем подряд, что им закажут. Можно строить «алгоритм проверки» – кто подпадет под него, тот софист и, следовательно, не философ. Задача решена наличными средствами.

Однако, при обсуждении вроде бы построенного решения обнаруживается, что «говорить и мыслить ложь» — действие, понятное и привычное для базарной площади или же для заседания суда — оказывается неразрешимым для философа. Если только философ обратит внимание на основания собственной философской мысли: «Это… предполагало бы существование небытия; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна» («Софист», 237).

Что такое ложь? Пусть это речь о несуществующем как о существующем. Но как возможно несуществующее — небытие? Как возможны мысль и речь о нем?[1]. Платон показывает, что собеседники находятся в определенном русле философской мысли: 1) есть только бытие, а небытия нет; 2) мышление и бытие едины[2]. Но тогда философ оказывается уязвимым для атаки софиста. Действительно, философ заявляет: «Софист это тот, кто порождает призраки, то есть, ложь». Софист мог бы ответить: «Вы говорите — «ложь»? То есть утверждение о несуществующем? Однако, вы же сами считаете, что небытия нет. Значит, невозможно быть несуществующему, и вместе с ним — лжи. Обратно, если ложь есть, значит, есть небытие, а значит ваша мысль соединена

[1] Проблема ложного знания или ложного вида обсуждается Платоном и в диалоге «Теэтет». Платон показывает, что эта проблема не может быть решена тем, что человек неверно соотносит знание и объект, вообще попытка построить понятие знания приводит к противоречию и логическому кругу («Теэтет», 210). По Платону, само ощущение, конечно, дает человеку материал для различений и определений, для конструирования мнений, но при попытке понять суть этого механизма мышление сталкивается с серьезными трудностями.

[2] Другие философские системы оказываются для Платона еще менее состоятельными для решения проблемы, о чем он будет дальше говорить в диалоге. Но результаты последующего фрагмента необходимо учесть здесь, в более раннем фрагменте диалога: различения не дадут и другие философские взгляды, например, не-парменидовские, поскольку они не выдерживают критики, направленной на конкретизацию их положений.

с небытием, и, следовательно, ваша мысль и бытие не едины! В обоих случаях вы противоречите себе, то есть порождаете "призраки". И чем тогда философ отличается от софиста?»

Эту действительно *проблемную* для философа ситуацию Чужеземец предъявляет после того, как были восстановлены основания уже состоявшихся рассудочных определений — готовое, рассудочное представление *о лжи* как о порождении призраков. Рассмотрим, как теперь выглядят переформулированные задачи. Вскрыты те основания, которые некритически присутствовали во всей предыдущей работе в диалоге. При этом проявлен парадокс — нельзя говорить ложь, ибо это ведет к существованию небытия, ведь ложь — это речь о не-сущем. Мы не знаем, каким образом небытие может существовать. Следовательно, нельзя различить ложь и истину; какой бы мысленный и словесный образ объекта ни создал софист — он пока что принадлежит к сущему на равных правах с образами, которые создает философ. В разговоре возник вопрос о том, как строятся подражания. Ведь чтобы понять природу лжи, надо понять, как вообще строятся образы, копии предмета в мысли и обозначения в слове. При построении частичных определений собеседники пользовались *различением* (дихотомия, диэреза, классификация), вовсе не задумываясь, что сама эта *операция не очевидна.* А если доводить до логического конца — как вообще «в мире Парменида», где есть только само бытие, можно хоть что-либо различить? Какова «природа» *различения*?

Это вопрос об онтологическом корне диалектики, о внутренней связи отличия мышления от бытия и возможности различия в самом бытии, о различии бытия от бытия, одной *идеи* бытия от другой, о возможности самого мышления. Софист пользуется тем, что нет ответов на предельные философские вопросы. Философ должен объяснить, каким образом можно строго мыслить *различение*, где бы оно ни предполагалось (в вещах, в мысли, в ощущении). Платон в «Софисте» заостряет проблему: *любой мыслитель оказывается перед угрозой оказаться софистом не только*

по видимости, но и по сути. Обратим внимание, что задача определения софиста теперь выглядит иначе, чем в начале диалога. Новые формулировки таковы:

- как возможна ложь?
- какова природа призрачных подобий?
- как можно мыслить небытие?
- как вообще возможно отображение предмета мысли в речи, любое раздвоение объекта, например, на имя и объект, на знание и объект? как возможно одно, отличное от другого?

Они разбросаны на небольшом фрагменте, посвященном постановке проблемы.

«Поэтому если мы будем говорить, что он занимается искусством, творящим лишь призрачное, то, придравшись к этому словоупотреблению, он легко обернет наши слова в противоположную сторону, спросив нас, что же мы вообще подразумеваем под отображением (ειδολον), называя его самого творцом отображений?» («Софист», 239d). «То, что мы называем образом, не существуя действительно, все же действительно есть образ» («Софист», 240b). Отметим еще раз, что этим ставятся под вопрос, конечно, не только ложь софистов, но все вообще имена, речь и мышление.

«Он скажет, что дерзнув заявить, что есть ложь во мнениях и в словах, мы противоречим тому, что недавно высказали… вынуждены связывать существующее с несуществующим, хотя недавно установили, что это менее всего возможно» («Софист», 241b). И чуть позже: «…возникло рассуждение…будто нет ни образов, ни отображений, ни призраков [ни самих вещей-подобий], и потому никак, никогда и нигде не возникает ничего ложного» («Софист», 264c). «Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном» («Софист», 244d).

Итак, любые имена и определения в речи — это тоже своего рода двойник предмета в речи, а до этого собеседники только то и делали, что строили определения. При этом сама *форма* речи и определений, сама базовая субъект-предикатная форма высказываний (А–В) всегда выступает в форме *одного*, соединенного с *другим* (с другой сущностью, со свойством и т.д.), и, таким образом, напрямую связана с проблемой различения и соединения идей, слов, смыслов. Нельзя, например, понять, как вообще возможно «сочетание имени с глаголом» («Софист», 262c).

Бытие Парменида *вообще не дает возможности мыслить*, поскольку, чтобы мыслить, следует мыслить нечто одно, отличное от всего другого. То есть, по признаку немыслимости, неизрекаемости, непоказуемости бытие ничем не отличается от небытия. Дело, следовательно, не в том, что мы можем либо истинно говорить, либо просто звучать, а в том, что и говорить-то истинно невозможно. Различить что-либо в парменидовском бытии можно только с помощью отличного от бытия, и тогда «небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует» («Софист», 241d). Можно заметить, что Платон несколько снижает остроту проблемы, говоря «в каком-либо отношении» и «каким-то образом». Но без такого компромисса и снижения уровня сложности невозможно сдвинуться дальше. Поэтому мы вместе с Платоном сознательно остаемся на уровне не абсолютной невозможности говорить, а лишь на уровне вопроса о «не устроенности» различения в бытии и на уровне относительного присутствия небытия в бытии[3].

Итак, по Парменид, бытие и мышление тождественны. А теперь выясняется, что мысль, тождественная бытию, никакая не мысль, поскольку ничего не может различить. Мысль же вне

[3] Если бы Платон остался с тотальной невозможностью мыслить как бытие, так и небытие, то дальнейшего продвижения бы не последовало, а, как мы видим по диалогу, это еще не предел мысли. Именно поэтому, как бы снижая требование абсолютности небытия, Платон смог пройти дальше к границе мышления. Это было бы невозможно, если бы Платон сразу зафикисровал полную невозможность мыслить абсолютное небытие.

бытия тоже не мысль, ибо ничего не мыслит. При этом софист не предлагает поверить в абсурд, а лишь в то, что может быть подкреплено некоторым количеством рассуждений и выглядит правдоподобно, убеждает слушателя. Значит, сама ложь как-то причастна к существованию, чем, видимо, и пользуется софист. Но, по софисту, любое рассуждение — это уже мышление, которое есть бытие. И теперь это касается не только мышления софиста, но в первую очередь мышления самого философа.

Далее идет фрагмент, который Лосевым назван *диалектика небытия и бытия* («Софист», 237–242). Мы полагаем, что данный фрагмент — это попытка прорваться в самый корень проблемы. Чужеземец буквально по-операционально разворачивает попытку мыслить небытие. Обсуждается и мыслится небытие, а это значит, что слово «небытие» к чему-то *относится*. К чему? К существующей вещи отнести *ничто* нельзя. Но дело не только в отсутствии вещи. *Ничто* не может быть вообще предметом, который есть *нечто*, «*какой-либо*». Но даже в отсутствии *чего-либо* начавшая двигаться мысль имеет некое направление, которое отличает ее от не-мысли. Само указание (интенция) невозможно — поскольку выделяет в мышлении некое направление, различение на общем фоне чего-то особенного, выделенного, а не *ничто*. Проделываемое размышление — это попытка увидеть *взаимодействие* бытия и небытия как приложимость в мышлении одного к другому. Но, как только мы пытаемся это сделать, то впадаем в противоречие. О небытии ничего нельзя помыслить или сказать, поскольку все категории мышления и все грамматические формы речи, любая мысль и любое слово, любая направленность мысли — это всегда, как минимум, нечто одно и, тем самым, уже бытие. Мы не можем ни мыслить, ни говорить о небытии, так как наша мысль и речь находятся внутри бытия, его законов, его категорий. Результат рассуждения таков: небытие оказывается *неска-занным* и *немыслимым*.

Но мысль философа, проделав эти шаги, оказывается в еще более сложном противоречии: «приняв, что небытие не должно

быть причастно ни единому, ни многому, я, несмотря на это, все же назвал его «единым», так как говорю «небытие» («Софист», 238e). Чужеземец тут же показывает: результат был получен в ходе *размышления* и *разговора*, а значит, результат противоречит факту своего получения. При этом осуществлено рефлексивное действие: *обращено внимание с предмета мысли на то, чем и как была мысль конституирована и на своего рода «форму мысли»*. Видно, что продвигаясь к небытию, мысль все время «разворачивается» от небытия и вновь оказывается в бытии, словно наткнувшись на препятствие, уперевшись в *границу*. Граница при этом дана мышлению не как черта между двумя объектами, а как *само действие разворота* мысли, как форма движения мысли при попытке мыслить небытие. Когда собеседники на первых шагах рассуждения искали небытие как иное к бытию, то невольно сначала искали просто второй объект с какими-то противоположными свойствами, а нашли *иное* к вообще объекту — *действие*. Действительно, *небытие* не может быть противопоставлено мышлению как *объект* мысли. Однако, если хоть какое-то размышление о нем осуществимо, значит, *небытие* каким-то образом мышлению *дано*. Дано не как объект, а как *движение* мысли. Небытие находится в бытии мышления. Мысль всегда несет в себе небытие как различение *предмета мысли* и *формы движения* самой мысли. При попытке мыслить предельный предмет, ничто, предмет исчезает и мысль, «оставленная» без предмета, получает толчок к оборачиванию на саму себя, на свое собственное движение. У мысли остается только она сама, ее попытка мыслить предельный предмет и ее разворачивание от границы мышления. Граница дана дважды: как *разворот* мысли от выбранного ею направления и как различие между вниманием, обращенным на предмет (которое теперь невозможно), и вниманием, обращенным *на саму себя*.

Если реконструировать мысль Платона именно таким образом, то можно полагать, что весь последующий диалог и вся дальнейшая мыслительная работа философа основана на осозна-

нии, вычерпывании и оформлении того содержания, которое открылось в этом акте мышления на границе самого мышления. Итак, не имея, конечно, в мышлении «полного небытия», все-таки некоторый результат получен: проведена граница между мыслью и не-мыслью, между предметом мысли и ее действием, мысль получила свое иное и различение внутри себя, но не как противостоящий объект, а как акт обнаружения своей границы, как испытанное затруднение и акт рефлексии[4].

Появление нового качества мысли сопровождается новыми формулировками проблемы. Начиналось с того, что у всех построенных ранее рассудочных определений выявлено общее основание — представление о лжи. Само это выявление оснований и оборачивание мысли на самое себя, делание мысли своим собственным предметом — это новое качество рассуждений в диалогах Платона. Мы полагаем, что это и есть *выход* над плоскостью рассудка в платоновской его трактовке.

Исходное смысловое представление о «лжи» начинает доводиться до формы мыслительного понятия. И это понятие отличается от того, что получается в результате абстрагирования, обобщения от единичных объектов. А различие философа и софиста не сводится к различию по признакам. В рефлексивном мышлении начинает прорисовываться, что взаимоопределение с софистом происходит в плане фундаментальных оснований философского *подхода* — соотношения *мышления* и *бытия*. Задача еще раз переформулировалась. Уточнение задачи состоит в том, что следует лишить *статуса полноты бытия* рассуждения софиста, отличив его от рассуждения философов, то есть лишить рассуждения софиста *статуса мышления*, показать, что мышлением в его полноте софистические рассуждения не являются, и насколько этим рассуждениям не хватает полноты, настолько им не хватает и бытия. Мышление философа каким-то принципиально

[4] Платон, словно Одиссей, спустился в царство Аида, но вынес обратно в Ойкумену вовсе не все это царство, но только то, что ему было нужно узнать для дальнейшего путешествия-мышления.

иным образом связано с бытием, чем мышление софиста. Философу надо не просто найти ответ на вопрос, но *достроить свое собственное мышление до такой полноты*, в которой рассудок и софистические уловки остаются уже на преодоленных уровнях. Важно не только формальное получение определения софиста, но и изменение мышления самого философа. Важно, что Платон не просто говорит о необходимости мыслить по-особому, но и демонстрирует в тексте этот переход, и организует возможность такого перехода у читателя[5].

Решающая роль данного фрагмента в том, что мышление участников диалога «отвернулось» от софиста как предмета размышления и обернулось на себя самого здесь и сейчас. На этом этапе становится очень странным взаимное отношение *актуальной жизненной* задачи (разобраться с софистом) и *фундаментальной* задачи (мышление бытия и небытия). Оказывается, что позиция софиста — это тот посыл, который позволяет дотянуться до фундаментальных вопросов. Возможно, реального софиста не так-то просто было бы заставить столь жестко держать позицию, он постарался бы просто выйти из разговора. Но софист нужен в мышлении. Про софиста можно сказать, что самой своей софистической практикой мышления он держит на себе тот *момент небытия*, без которого все завалилось бы опять в абстрактное неразличительное бытие. Его присутствие позволяет не останавливать движение мысли, ибо он расшатывает любой абстрактный результат. Он долго «идет вровень» с философом по уровням рефлексии. До тех пор, пока философ не найдет способ включить его, софиста, в свое мышление, не доберется до истинного понимания этой позиции, как своего собственного момента мысли. Здесь мы видим *особое бесстрашие мышления философа*, без которого дальнейшее движение невозможно. Признать существование небытия — это означает впустить в свое мышление софиста. Но Чужеземец идет на риск: «Защищаясь, нам придется

[5] О тесной связи предмета диалогов Платона и их формы говорит И.А. Протопопова [Протопопова 2008].

подвергнуть испытанию учение отца нашего Парменида» («Софист», 241d). «Возьмемся за опровержение учения Парменида, если только мы его опровергнем» («Софист», 242).

Теперь философу следует разворачивать эту мысль со всей достигнутой уже в диалоге строгостью, где под строгостью понимается рефлексия своих оснований, внимание к методу мышления, то есть наблюдение самих переходов мысли, формы этих переходов, которые не совпадут с грамматическим оформлением словами и субъект-предикатными связками в тексте диалога. И результат такого разворачивания не гарантирован читателю, как не был гарантирован Платону. В реальной жизни риск был настоящим, поскольку делалось это впервые. Возможно, это еще не «выход из пещеры», но это поворот от «теней на стене».

Отметим несколько особенностей нового типа мышления:

1) такое движение мысли — это не выведение всех следствий из заранее положенных аксиом, это движение к первоначалу как к основаниям любой мысли;

2) это первоначало присутствует в любой мысли не как образец, под который любую мысль можно подвести, и не как родовой признак каждой мысли, но как постоянно совершающаяся операция различения;

3) знать свои основания в данном случае — это видеть не только сам предмет мысли и устройство знания о предмете, но и форму движения мысли, то есть делать ее предметом мысли;

4) строгостью, не случайностью рассуждения можно назвать теперь то, что мысль знает свои основания и в состоянии сделать себя своим предметом и контролировать тем самым метод мышления;

5) форма движения мысли не совпадала с формой высказываний, поскольку возвращалась к уже проделанным тактам рассуждения, переопределяя их значение;

6) мысль, мыслящая саму себя, парадоксальна с точки зрения категории часть/целое, поскольку тогда есть две части мысли и обе они должны быть целыми, чтобы мысль мыслила именно себя, а не другую мысль.

Мы уделяем здесь много места самой *первой постановке проблемы в диалоге* как собственно актуализации качественного перехода от одного типа мышления к другому. В дальнейшем разворачивании диалога они тоже присутствуют, но из экономии места мы не будем рассматривать их подробно. Мы не имеем возможности в данной работе пройти за Платоном весь путь построения взаимодействия идей. Полный анализ рассуждения о пяти великих родах требует отдельного исследования. Мы только кратко коснемся основных вопросов, необходимых для нашего будущего исследования.

Зададимся вопросом о том, в какой форме может быть передана мысль, отличная от рассудочной? Ведь форма изложения грамматически всегда будет субъект-предикатной. Связка А–В — это уже полагание двух отдельных по отдельности и потом связывание их. Именно эта структура действия приводит к плохому результату при попытке мыслить великие роды по отдельности и заставляет Платона мыслить пару идей одновременно, во взаимодействии. Во фрагменте «диалектики бытия и небытия» нарушение формы А–В произошло как бы во временной развертке. Сначала было проделано рассуждение, а потом оно было переопределено своим результатом. При этом внимание было распределено и на предмет мысли и на само *действие* мысли и его *форму* (разворот, «отталкивание»). Должны ли мы теперь постоянно повторять именно эту процедуру переопределения и наблюдения за движением мысли на каждом такте при обсуждении диалектики пяти великих родов? При том, что чисто формально-логическое понимание дальнейшего текста, полностью сводимое к субъект-предикатной форме, тоже возможно и неоднократно продемонстрировано в критической литературе.

При получении первого различия в мысли получен и *прин-*

цип контроля за строгостью своей мысли. Он отличается от того случая, когда контроль за рассуждением осуществляется с помощью неких категорий, аксиом, шаблонов, которые сами при этом не являются предметом рефлексии. Платон показывает: неосознаваемый разрыв между предметом мысли и ее формой — это лазейка для софистики. Строгость – это не просто точное отражение противостоящего мысли объекта, и не просто аккуратное выведение из посылок, но и постоянно отслеживаемое соответствие метода мысли и предмета мысли. *Небытие* обнаруживается по его *действию различения* внутри великих родов, небытие — это момент иного, отличенности. Философский же вопрос не в том, что или как оно есть, а в том, *как это* (различение, взаимодействие) *возможно* не только при нахождении границы мышления, но и при различении отдельных идей. Если мы прислушаемся к самому Платону, то он ясно говорит: то, что существует, то действует, а раз каждое существующее действует, то имеет место взаимодействие: «страдание или действие, возникающее вследствие некой силы, рождающейся от взаимной встречи вещей» («Софист», 248b). Для мышления это означает, что идеи — не просто предмет мысли, но они управляют мыслью. В этом случае сам предмет мысли (идеи) становятся мыслью, и формой ее движения. Если мыслится покой, то сама мысль должна покоиться и быть покоем. На краю мышления мысль столкнулась со своим иным, с границей. И мышление было не чем-то одним — одной какой-то мыслью, но постоянным переходом — к границе и от нее. Вот этот способ теперь надо реализовать в мышлении идей — мыслить не одну идею, но переходы между идеями. Тогда и сами идеи становятся отличными от тех, которые обсуждались как отдельные термины, и наше мышление должно менять свою форму движения с покадрового просматривания смысла фрагментов диалога на некую иную.

Известное определение диалектики как различения всего по родам мы до опыта размышления на границе бытия легко могли принять за классификацию идей по разным аспектам, за диэре-

зу, подобно тому, как это делалось при построении первых определений софиста. Если же исходить из того, что идея не просто объект мысли, но и само движение мысли, то различение по родам получается совершенно иначе. Идея, становясь мыслью, полностью занимая мысль, обнаруживает особенности именно своего существования в мысли. Например, идея тождества — это полное отсутствие каких-либо границ, разворотов мысли, толчков. Тождество — это мысль без каких-либо препятствий. При этом совершенно не важно — движется мысль или стоит на месте, главное, чтобы она не испытывала разворотов, которые задают какое-то различие в сплошном тождестве. Видно, что идея тождества по форме своей безразлична по отношению к покою и движению, но не принимает в себя различия. Покой — это такая мысль, которая одновременно, одноактно, как готовый кадр, фиксирует готовыми и ставшими все наличные структуры в мысли, границы между ними, но не совершает переходов от одного фрагмента структуры к другому, удерживая сразу и одномоментно их все. Покой вполне сочетается с идеей иного, но совершенно не сочетается с движением. Понятно, что при попытке так мыслить очень скоро обнаруживается, что на самом деле мышление в таком виде идеи не удерживает, они в мышлении исчезают. Тождество обнаруживает границу, а покой обнаруживает внутри себя переходы.

Тут и наступает необходимость провести рассуждение об обеих идеях во взаимодействии, переопределив сами идеи и движение мысли в них. Каждая идея — целая и самостоятельная, в ней как моменты представлены моменты других идей, но и она сама момент этих идей. То определение диалектики, которое столь напоминает лишь описание классификации, на самом деле фиксирует особый метод движения в идеях: постоянно додумывать одну идею до ее полноты и обнаруживать включение в идею иного по отношению к ней. Такое понимание фрагментов о диалектике пяти идей отличается от структуры субъект-предикатов, но не противоречит им. Например, когда в тексте предполагается,

что тождество это покой, то субъект-предикатная форма выглядит так Т = П, то есть предполагается такое движение мысли: есть один объект, есть второй, и мысль связывает их между собой. Это правомерное понимание, но оно не рассматривает само основание той мысли, которая позволяет записывать подобные формы.

После построения модели взаимодействия идей и спуска вниз к практическому определению лжи и софиста, Платон дает окончательное *определение*: «Этим именем обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо» («Софист», 268d). Мы видим, что этот результат можно было бы произнести сразу, почти в начале диалога, он как бы очевиден. Никаких идей из «пентады» и никакой диалектики бытия и небытия в нем уже нет. Выход в идеальное остался в переопределении онтологических оснований этого определения и в опыте мышления. Если читатель не видит качественного отличия последнего определения, а видит формальное сходство с первыми определениями, значит, он мышление, разворачиваемое Платоном, пропустил.

Обратимся теперь к устройству диалога. Платон *организует диалог* так, что в нем можно выделить две неравнозначные части. Первая часть — это рассудочные построения и уточнения определения. Основания для классификации берутся не абсурдные, и полученные шесть определений нельзя назвать ложными. Но они односторонни и не выявляют самой сути мышления софиста. Первая часть диалога крайне важна. Мы не согласны с некоторыми исследователями, например, с глубоко уважаемым нами А.Ф. Лосевым, в том, что первая часть затянута и ее можно было бы свернуть к нескольким абзацам [Платон 1993: 487]. Наоборот, удивительно, как Платон смог в столь краткой форме решить та-

кое количество задач — вполне показать рассудочный тип мышления, отобразить основные его методы (догматически принятые посылки и выводы из них, метафора, аналогия, разделение, комбинирование, обобщение). В числе прочего, показан рассудочный метод *конкретизации* — все более мелкое разделение в рамках родовидовых отношений, все большее количество аспектов описания искомого предмета. На столь коротком фрагменте Платону удалось показать момент, когда описание предмета кажется уже построенным, тривиальные решения поставленных задач найдены, и рассудок фактически *исчерпал себя*. Нерефлексивное мышление считает работу законченной, поскольку ничего в проведенных рассуждениях не говорит о том, что следует двигаться дальше принципиально иным путем.

На протяжении всего диалога Платон много раз призывает к рефлексивности, предлагает «рассмотреть то, что представляется нам теперь очевидным, чтобы не сбиться с пути и не прийти легко к взаимному соглашению так, как будто нам все ясно» («Софист», 242b). Чужеземец предлагает остановиться: «поразмыслим *сами с собою*...» («Софист», 231c). До этого предметом мысли были вещи, определения, разные понятия, но не сама мысль, которая их мыслит. При этом рефлексия не выводима из предыдущих шагов как следствия из аксиом. И это тоже видно в форме диалога: переход к рефлексии подготовлен, но не задан строго с точки зрения рассудка. Философия обладает свободой разума в том смысле, что рефлексия совершается не детерминированно, но и не случайно, а специальным актом обращения внимания с предмета мысли на действие мысли и одномоментно к предмету действия мысли.

Обратим внимание на сложную связь *рассудка* и *разума* в диалоге. С одной стороны, рассудок, не делающий мысль предметом мысли, показан в первой части. С другой — на каждом отдельном этапе диалога рассуждение всегда идет в форме последовательности высказывания, а высказывания сами по себе есть форма рассудка: определения, посылки и следствия, покадровое A–B.

Однако мысль при этом не совпадает по форме с формой высказывания. На каждом шаге Платон последовательно разворачивает свою мысль в форме рассуждения, хотя мысль его в целом вовсе не линейна. Мы видим в диалоге две функции рассудка. Во второй части — это рассуждение внутри полного мышления. В первой части — рассудок присутствует без предъявленного полного мышления, которое остается за текстом, как организующий рефлексивный уровень. В первой части рассудок движется сам по себе. Во второй части — он выступает лишь средством продвинуть мысль, которая к рассудку не сводится. Философская рефлексия, необходимая для решения философской задачи Платона, для перехода от рассудка к разуму и для различения философа и софиста, присутствует и в содержании, и в форме диалога «Софист».

Литература

Елашкина 2007 — *Елашкина А.В.* «Понятия *рассудка* и *разума* как методологические основания реконструкции замысла Платона, реализованного в «Государстве I» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. Т. 5. Вып. 1. 2007. С. 99–104.

Елашкина 2008 — *Елашкина А.В.* Особенности философских задач и методов их решения в диалоге «Софист» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. Т. 5. Вып. 1. 2008. С. 138–144.

Муравьев 1994 — *Муравьев А.Н.* Платон о различии рассудка и разума // Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 3 (№ 20). 1994. URL: http://www.sovmu.spbu.ru/main/conf/universum/1993/author09.htm

Платон 1993a — *Платон.* Софист. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М, 1993.

Платон 1993b — *Платон.* Теэтет. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М, 1993.

Протопопова 2008 — *Протопопова И.А.* Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван. № 10–11. 2008. С. 96–114.

Ирина Протопопова

Сократ и тень
(к драматической интерпретации «Софиста»)

Я хочу рассмотреть некоторые «загадки» диалога «Софист» с позиций т.н. драматического подхода.

Это, во-первых, вопрос о смысле *диэрез*, в которых существует большое количество неточностей и прямых ошибок.

Во-вторых, вопрос о статусе, с одной стороны, молчащего Сократа, который появляется как говорящий персонаж лишь в самом начале диалога, и, с другой стороны, безымянного Чужеземца, который ведёт диалоги «Софист» и «Политик».

В-третьих, это вопрос о ненаписанном диалоге «Философ». После того, как Чужеземец объясняет Теэтету, что такое диалектика, он говорит, что философа можно найти в этой области, если поискать (Sph. 253e8–9), и «вскоре мы рассмотрим его яснее, если только захотим» (Sph. 254b3–4) — многие исследователи трактуют эти слова как анонс диалога под названием «Философ», который завершил бы дилогию «Софист» и «Политик», но который так и не был написан.

На мой взгляд, ответы на эти вопросы имеют отношение и к философскому смыслу «Софиста» в целом, и к общему замыс-

лу трилогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик». Я попробую дать свои ответы на эти вопросы, как было сказано, с позиций драматического подхода[1]; отмечу, что моя интерпретация названной трилогии во многом близка таким его представителям, как Джейкоб Клейн, Стенли Розен, Сет Бенардет, Кеннет Дортер[2]. Краткая и ёмкая характеристика драматического подхода, данная С. Розеном, вполне достаточна для задач данной статьи: «Драматическая перспектива рассматривает диалог как единство, и, более того, как произведение искусства, в котором характеры участников, как и обстоятельства беседы, играют свою определенную роль для философского смысла текста» [Rosen 1983: 1].

Из этой основной предпосылки я и буду исходить. Для ответа на поставленные вопросы будут затронуты следующие темы: место диалога в составе трилогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик»; система персонажей, композиция, детали; соответствие содержания и способа изложения.

I. *«Теэтет» ~ «Софист»: граница миров*

Мы можем говорить о драматической *трилогии* «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» в ряду т.н. элейских диалогов, к которым, помимо названных трёх, принадлежит ещё «Парменид», поскольку эта триада составляет «драматическое единство». «Парменид» отделяется от этих трёх диалогов своей драматической хронологией, т.к. в нём действие происходит во времена Сократовой юности; остальные три беседы происходят за два дня подряд. В первый день — «Теэтет», который заканчивается тем, что Сократ идёт в царский портик по обвинению Мелета и договаривается с Феодором встретиться завтра (Theaet. 210d1–4); на следующий день происходят разговоры «Софиста» и «Политика».

[1] О драматическом подходе, а также работы в этом русле см., напр., Griswold 1988, Press 1993: 197–214, Gonzalez 1995, Press 1996: 507–532, Hart, Tejera 1997, Press 2007.

[2] Klein 1977, Rosen 1983, Benardete 1984, Dorter 1994.

«Софист» начинается с упоминания Феодором вчерашнего уговора (Sph. 216a1), а между «Софистом» и «Политиком» почти нет паузы, и связь с предыдущими диалогами подчёркнута словами Сократа о том, что он и вчера беседовал с Теэтетом и сегодня слушал его ответы (Polit. 258a3–4). Сразу отмечу, что это, казалось бы, сугубо внешнее обстоятельство, что три беседы происходят за два дня, причем две отделены от третьей, имеет более глубокий смысл, прояснить который я попытаюсь дальше.

Относительно связи «Теэтета» и «Софиста» ещё Ф. Корнфорд в своей ставшей классической работе «Платоновская теория знания» отмечает принципиальную разницу между ними, говоря, что в самом начале «Софиста» «мы пересекаем границу между чувственным миром, которым ограничен “Теэтет”, и миром идей» [Cornford 1935: 170]. Стоит напомнить, однако, что в «Теэтете» речь идет не только о чувственном мире — пытаясь ответить на вопрос, что такое знание, собеседники проходят три круга предположений: знание как *ощущение*, которое также приравнивается к «представлению», «фантасии» (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις, Theaet. 152b11–c1); знание как *мнение* (ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, Theaet. 187b5–6); знание как мнение с *логосом* (μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, Theaet. 201c9–10). Это последнее определённо выходит за пределы чувственно воспринимаемого, по крайней мере как это обсуждается в Theaet. 201d8–202c5.

На мой взгляд, граница здесь обоснована четырёхчленным делением бытия, описанным в «Государстве» с помощью образа вертикальной *Линии* (Rp. 509d–511e), и пролегает между тремя первыми сферами бытия и четвёртой, высшей. Три круга обсуждения знания в «Теэтете» соответствуют трём нижним ступеням: знание как ощущение — нижнему уровню теней-фантазмов (τὰς σκιάς, τὰ φαντάσματα, Rp. 510a2); знание как мнение — уровню вещей и, соответственно, мнений (δόξα) и веры (πίστις) (Rp. 510a6–7, 511d4, e1); знание как мнение с объяснением (*логосом*) — уровню «науки» и рассудка (διάνοια) (Rp. 511d2–3). В «Теэтете», таким образом, текст заканчивается на третьей ступени. Обратим внима-

ние, что главные собеседники Сократа в этом диалоге, Теэтет и его учитель Феодор — математики, геометры, что подчеркивает их принадлежность к третьей сфере, рассудка, ведь именно геометры в «Государстве» приводятся как пример этой ступени (Rp. 510b4–6, 510c–511d2)[3].

«Софист» же, продолжающий «Теэтета», на мой взгляд, представляет четвёртую область, *ноэтическую*, т.е. сферу ума (νοῦς) и беспредпосылочного мышления (Rp. 510b6–9, 511b3–c2): здесь душа пользуется *диалектической способностью* (Rp. 511b4), и именно диалектика рассматривается в «Софисте».

Однако, несмотря на такую границу, между «Теэтетом» и «Софистом» есть важнейшее связующее звено — тема *подобия и различения*, которая в первом диалоге сопровождает попытку определить знание, а во втором является лейтмотивом в связи с проблемой существования образа. Игра подобий начинается, когда Феодор сравнивает Теэтета с Сократом, говоря, что у юноши тоже «курносый нос и глаза навыкате» (Theaet. 143e8–9). Сократ замечает, что в вопросе внешнего подобия нужно полагаться на живописцев, как и в других вопросах — на знатоков своего дела. Затем он спрашивает Теэтета, одно ли и то же знание и мудрость (ἐπιστήμη καὶ σοφία, Theaet. 145e6), и когда юноша отвечает утвердительно, Сократ признаётся, что его самого вопрос о знании приводит в затруднение. Таким образом, первым толчком к разворачиванию рассуждений о знании оказывается трудность различения того, что на первый взгляд кажется похожим, — и на протяжении всего диалога мы сталкиваемся со словами «мудрость», «мудрый», «мудрец» практически только по отношению к софистам. Это оказывается предвосхищением проблемы, поставленной в диалоге «Софист», т.е. на следующий день после

[3] Отметим, что в «Теэтете» каждый последующий из трёх кругов обсуждения меньше, чем предыдущий: эта композиционная особенность, возможно, подкрепляет указание в «Государстве» на то, что отрезки *Линии* неравномерны (Rp. 509d). Действительно — образов больше, чем мнений, а тех больше, чем знаний; эйдосы еще малочисленнее, а главных — всего пять, и они рассматриваются уже в «Софисте».

беседы Сократа с Теэтетом: как различить софиста, политика и философа?

Только один раз в «Теэтете» возникает прямое противопоставление подлинной мудрости философа, желающего уподобиться богу, и мнимой мудрости софистов (Theaet. 176b1–d1), причём первая находится в единственном числе (ἡ σοφία), а вторая во множественном (αἱ σοφίαι), что подчёркивает её «многоликость» и связанную с этим мнимость: именно это окажется главным препятствием в «охоте на софиста» в следующем диалоге. В «Теэтете» тема мнимой мудрости и мнимого знания обыгрывается и метафорикой Сократовой майевтики: рождается ли в результате размышления жизнеспособный истинный плод (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές) или трудно отличимый от него призрак, ложь (εἴδωλον καὶ ψεῦδος) (Theaet. 150c2–3, e6; 151c3–4). Кроме того, в описании майевтики тема подобия подчёркнута сравнением Сократа с повитухами, а их — с Артемидой, которая почитает своё подобие (τὴν αὑτῆς ὁμοιότητα) в тех, кто сам не рожает, но лишь принимает роды (Theaet. 149b9–c3). Таким образом, здесь мы видим некоторую иерархию подобий: если богиня — это «образец», то повитуха — её «чувственное» подобие, а Сократ, помогающий родить мысль, и его подобие математик Теэтет — подобия других уровней, мнения и знания. Это тоже можно расценить как отсылки к четырёхступенчатой *Линии;* при этом три представления о знании, предлагаемые в «Теэтете» и последовательно три раза отвергаемые — только подобия, *образы* знания, а не оно само, ведь лишь на четвёртой, ноэтической, ступени душа пролагает себе путь к беспредпосылочному началу *без образов*, но *самими эйдосами* (Rp. 510b7–9).

Таким образом, внутренне связанные платоновской философской «топологией», а внешне — драматическими обстоятельствами «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» (о последнем нужен отдельный разговор) представляют собой, говоря словами Чарльза Кана, большой литературный проект [Kahn 2007: 34][4], и ссыл-

[4] Ч. Кан придерживается мнения, что большинство т.н. «сократических диа-

ки внутри диалогов специально подчёркивают их связь[5]. Однако моя интерпретация этого «единого проекта» несколько отличается от той, которую предлагает Ч. Кан. По его мнению, «Теэтет» и «Софист» — первые шаги в долгосрочном пересмотре платоновской метафизики в свете проблем, поднятых «Парменидом»; этот проект, считает Кан, продолжен «Филебом» и завершен «Тимеем» [Kahn 2007: 36]. Кан полагает, что «Теэтет» представляет собой новый взгляд на чувственные феномены, «Софист» — пересмотренную концепцию идей, а в «Тимее» делается попытка свести идеи и чувственные феномены вместе на основе новой концепции «восприемницы» [Kahn 2007: 54]. Исходя из этого, написанное в «Теэтете» уже подразумевало то, что будет написано в «Софисте», и поэтому «Теэтет» заканчивается вопросом о знании, не разрешимом на основе ощущения и мнения — его решение возможно только на основе идеи неизменного бытия, каким-то образом сочетающейся с идеей движения. Именно такому объединению главных тем Гераклита и Парменида и посвящён прежде всего «Софист», делает вывод исследователь.

Соглашаясь с Каном в том, что «Теэтет» и «Софист» были задуманы как части единого целого, ещё раз подчеркну, что интерпретирую их связь исходя прежде всего из четырёхчастного деления сущего в «Государстве», предполагающего постановку проблемы образа и «вне-образного» начала. На мой взгляд, именно отсылка «Теэтета» к первым трём ступеням *Линии* объясняет *апоретичность* этого диалога, удивляющую многих исследо-

логов» являются вместе с «Государством» единым литературным проектом, задуманным как целое, но реализующимся постепенно [Kahn 1996]. Поздние диалоги Кан тоже пытается представить в виде целостного проекта.

[5] Отметим, что кроме упомянутых ссылок в «Софисте» и «Политике», в «Теэтете» (183e) и «Софисте» (217c) говорится о встрече юного Сократа с Парменидом. Поскольку ко времени этой предполагаемой встречи Парменида уже не было в живых, ясно, что это отсылка к вымышленному разговору Сократа с элейским философом в диалоге «Парменид». Такая интертекстуальная игра подчёркивает не только включённость названных четырёх диалогов в некую целостность, но и сознательную ориентацию автора на условность изображения.

вателей — ведь «Теэтет» уже довольно давно не причисляется к «ранним» диалогам, для которых характерна эта форма[6]. Ч. Кан тоже задаёт вопросы относительно апоретичности «Теэтета», но не развивает эту тему[7].

Я полагаю, что «Теэтет» выполнен в технике «апоретического» диалога, чтобы показать переход от первых трёх ступеней *Линии* к четвёртой, поскольку лишь *ноэтическая* область может быть обоснованием знания, а всё, что является подступами к ней, будет так или иначе заканчиваться апорией и только различными «образами» знания. Именно в «Теэтете» Сократ, как уже было сказано, называет безрезультатное рассуждение «призраком», — его он отнимает у собеседников и выбрасывает (Theaet. 151c4–7). Но подобным образом Сократ в этом диалоге квалифи-

[6] Если придерживаться «эволюционистского» деления платоновских диалогов на три периода — «ранние, средние, поздние», — то появление такого диалога, как «Теэтет», в ряду поздних сочинений кажется на первый взгляд несколько странным. Взгляд на «Теэтета» как на ранний апоретический диалог, связанный с «мегарским периодом» Платона, распространился после сочинений Э. Целлера и был подхвачен В. Виндельбандом, П. Наторпом и другими исследователями; затем, с начала 20-го столетия П. Шори, Г. Риттер, Р. Робинсон, У. Гатри и др. отмечают в диалоге смешение раннего и позднего «платона» — как по стилю, так и по содержанию. Позднее практически повсеместным становится мнение, что диалог написан около 360 г. до н.э, его относят к т.н. «ранним поздним диалогам» или «поздним средним». Х. Теслефф считает, что последняя часть «Теэтета», стилистически близкая к поздней группе диалогов, была создана несколько лет спустя после написания начальной части, т.е. незадолго до «Софиста» и «Политика», а в перерыве был создан «Парменид» [Thesleff 1982: 160, 188].

[7] Ссылаясь на Д. Сэдли, Кан говорит, что тот не так давно напомнил учёному собществу о совершенно апоретической форме «Теэтета» в духе «сократических диалогов»: безуспешная попытка определить знание путём серии предлагаемых и отвергаемых определений [Sedley 2004]. Сам Кан тоже задает соответствующие вопросы: почему «Теэтет» такой «негативный»? Почему Сократ здесь игнорирует «платоновскую метафизику»? Подобная редукция, говорит Кан, кажется странной, поскольку «Теэтет» имплицитно поддерживает основные положения платоновской метафизики (включая представления об идеях «средних» диалогов), что является практически общепринятой точкой зрения [Kahn 2007: 39–40]. Об этой точке зрения на «Теэтета» см., напр.: Cornford 1935, D. Sedley 1996.

цирует и свою собственную речь: «Именно сейчас, Теэтет, когда я уже совсем близко оказался как бы перед тенеписью (ὥσπερ σκιαγραφήματος) сказанного, я не понимаю ни капли. А когда стоял вдалеке, мне казалось, будто в моих словах есть смысл» (Theaet. 208e7–e10). Рассуждение оказалось *скиаграфемой*[8], мнимым знанием — издали оно кажется верным, а вблизи рассыпается; именно так затем в «Софисте» описываются творения живописцев и сходные с ними софистические речи, которые выглядят подлинными только издалека (Sph. 234b–c, 236b). Здесь, в «Теэтете», это намёк на странное сходство Сократа с софистами, которое в следующем диалоге будет обыграно в полной мере. Бесплодность беседы в «Теэтете» подчёркнута в финале диалога, когда оказывается, что все проделанные собеседниками рассуждения — плод «пустой и недостойный взращивания», и потому Сократ напутствует Теэтета: «Итак, если ты попытаешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего испытания плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь» (Theaet. 210b11–c4).

Показать человеку, что он не знает того, в чём кажется себе знающим — это главный результат сократического *элейхоса*, испытания-обличения, которое Чужеземец в «Софисте» описывает под именем благородной софистики (Sph. 230b4–231b8). Чужеземец подчёркивает, что душа обличаемого «не приобретёт блага от предлагаемых знаний, пока некто обличающий не ввергнет обличаемого в позор, уничтожив мешающие знаниям мнения, и не явит его на свет чистым (καθαρὸν ἀποφήνῃ) и признающим, что он знает только то, что знает, более же ничего»

[8] Слово скиаграфия, «тенепись», впервые засвидетельствовано у Платона, хотя не он его создал. У Платона это слово используется для обозначения миража, обмана, иллюзии, пустой видимости, скиаграфия ставится в один ряд с колдовством, фокусничеством (Rp. 602d2), скиаграфия — видимость добродетели (Phaed. 69b6 и Rp. 365c4), некое мнимое удовольствие (Rp. 583b5). См. об этом Брагинская 2013: 98–100.

(Sph. 230d3–4). Такой эленхос Чужеземец называет величайшим и могущественнейшим из очищений (μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι, Sph. 230d7–8)[9].

Таким образом, апоретичность «Теэтета» вызвана необходимостью «очистительной процедуры» эленхоса, после которой юный математик Теэтет готов перейти черту и воспринять какое-то другое знание. По словам Р. Блонделл, рассматривающей свойства и функции персонажей в диалогах Платона, Теэтет, «очищенный от ложных представлений о знании, больше не "беременен" какими-либо собственными идеями, но становится пустым сосудом, ожидающим наполнения» [Blondell 2002: 332]. И действительно, «Теэтет» — единственный платоновский диалог, в котором эленктическая процедура заканчивается успешно: испытуемый признаёт всё сказанное «вздором» и готов идти дальше. «Софист» и становится тем «наполнением», которое должно следовать за эленхосом — но поскольку Сократ, по собственному определению, занимается только «родовспоможением», сам же ничего не рождает (Theaet. 150c7–8), он закономерно уступает главную роль в этом диалоге Чужеземцу.

Итак, я считаю, что апоретический «Теэтет» — трёхступенчатый подступ к ноэтическому «Софисту». Я полагаю, что именно задача *демонстрации ноэтического* определяет в последнем и фунцию «неправильных» диэрез, и роль Сократа, и роль Чужеземца, а также намёки на ненаписанный диалог «Философ» — и смысл этих намёков.

II. *Персонажи, композиция, детали*

С точки зрения персонажей «Софист» и «Политик» отличаются почти от всех остальных диалогов платоновского корпуса отходом Сократа на задний план — главным действующим ли-

[9] А. Бернабе рассматривает фрагмент об очищении в «Теэтете» в связи с орфическими воззрениями, в частности, анализируя соответствующую лексику [Bernabe 2013].

цом здесь является Чужеземец[10]. Разница между Сократом и Чужеземцем как ведущими персонажами бросается в глаза; чтобы показать её, я воспользуюсь некоторыми пунктами «сводной» характеристики Чужеземца, составленной Руби Блонделл в её обстоятельном труде о платоновских персонажах [Blondell 2002: 318–323].

Прежде всего, у него нет имени: в самом начале диалога Феодор говорит о нём «некий чужеземец» (τινὰ ξένον, Sph. 216a2), и тот так и остается безымянным[11]. Он элеец по роду-племени — но сама Элея как реальный историко-географический факт не важна: благодаря элейской философской школе она предстаёт здесь скорее как символ философии в целом. Не упомянута никакая личная и социальная принадлежность Чужеземца, он определяется только через отношение к философии, как товарищ тех, кто близок кругу Парменида и Зенона, и сам весьма искушенный философ — тем не менее и философская идентификация Чужеземца не является чёткой, ведь дальше он отваживается пойти на «отцеубийство» и опровергнуть самого Парменида. Символическая «Элея» может прочитываться даже как отсылка к «сакральным» местам, не случайно ведь Сократ с самого начала подозревает в Чужеземце некоего бога (Sph. 217a5). Когда Сократ спрашивает, кем считали и называли софиста, политика и философа обитатели тех мест, откуда прибыл Чужеземец (Sph. 217a) — это, как отмечают некоторые исследователи, намёк на некое «внечувственное» место: Бенардет [Benardete 1984: II. 73] упоминает место, куда надо убежать, чтобы уподобиться богу, как об этом ска-

[10] Такое же «отодвигание» Сократа присутствует в диалогах «Тимей» и «Критий», которые вместе с «Государством» составляют трилогию, как и «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик». При этом соотношение роли Сократа и других персонажей подобное: в первом диалоге, «Государстве», беседу ведёт Сократ, в двух других он уступает место гостям.

[11] Блонделл [Blondell 2002: 318] обращает внимание на то, что Сократ и Феодор говорят здесь о Чужеземце как о третьем лице, Сократ его не приветствует, его не представляют по имени, в разговор он вступает только после того, как Феодор и Сократ обменялись своим мнением о нём и Сократ задал ему вопрос. Всё это подчеривает странность Чужеземца, его «нездешность».

зано в «Теэтете» (Theaet. 176b1–2); Скодел [Scodel 1987: 22, n. 4] указывает на «занебесное место» из «Федра» (Phaedr. 247d–e, 250a).

Коротко говоря, Чужеземец — персонаж, абсолютно лишённый каких бы то ни было черт «реального» мира. Его имя и идентичность так же под вопросом, как род софиста, политика, философа, с проблемы определения которых начинается диалог [Notomi 1999: 74–76]. По словам С. Роу, Чужеземец — это репрезентация философии par excellence [Rowe 1995: 11]. Чужеземец полностью лишён индивидуальности — он характеризуется только как «вид», то есть «эйдос».

Думается, все эти особенности призваны усилить демонстрацию перехода на новый способ философствования — *ноэтический*. Это, на мой взгляд, поддерживается и некоторыми чертами юных собеседников Чужеземца — Теэтета и Сократа-младшего.

Теэтет, беседующий с Сократом в одноименном диалоге — юный математик, ученик геометра Феодора Киренского, очень способный и подающий большие надежды. Выше уже упоминались слова Феодора о том, что Теэтет похож на Сократа внешне, телесно («курносый нос и глаза навыкате») — на это Сократ говорит юноше, что хочет разглядеть в нём самого себя: «что за лицо у меня» (ποῖόν τι ἔχω τὸ πρόσωπον, Theaet. 144d8); впрочем, телесное сходство не так уж важно, а стоит проявить свои душевные качества (Theaet. 145b1–4). По мере разворачивания диалога становится ясно, что Теэтет похож на Сократа не только телесно, но и душой — стремлением к знанию и мужеством признать, что ничего не знает[12].

Итак, в «Софисте» главным собеседником Чужеземца стано-

[12] Феодор расхваливает Теэтета за прекрасные качества: юноша легко усваивает трудное, он кроткий, но вместе с тем мужественный, при этом обладает острым умом, сообразительностью и хорошей памятью. В нём присутствует счастливое соединение остроты ума и уравновешенности, что встречается очень редко (Theaet. 144a1–b7). Отметим, что в «Государстве» о качествах, присущих Теэтету, говорится как о свойствах настоящего философа (Rp. 490c10–11), а сочетание разума и мужества в диалоге «Политик» — это то, что должен воспитывать в гражданах настоящий правитель (Polit. 309–311).

вится не Сократ, а его *подобие*, Теэтет. Думается, не случайно в предыдущем диалоге подчёркнуто, что Сократ хочет рассмотреть в Теэтете самого себя, при том, что слово «лицо» (τὸ πρόσωπον) употребляется в греческом языке и для обозначения «маски», «личины»: в контексте «Софиста», где лейтмотивом является тема *образа*, это выглядит вполне прозрачным намёком на то, что с Чужеземцем беседует некий «образ Сократа». В третьем диалоге, «Политик», место Теэтета занимает Сократ-младший. Это тоже подобие Сократа, но не по внешности, а по имени; одновременно он является другом Теэтета и его товарищем по занятиям математикой и гимнастикой (Sph. 218b2–4). Таким образом, в трилогии мы наблюдаем некую «редупликацию» Сократа: в «Теэтете» он выступает сам, в «Софисте» — его внешнее подобие, в «Политике» — подобие по имени.

В связи с этим отметим, что в «Теэтете» присутствует такая, казалось бы, незначительная деталь: в начале диалога Сократ говорит, что узнаёт Теэтета по внешнему виду, но не знает его имени. В финале эти по видимости бытовые реплики о внешности и имени вдруг всплывают в философских рассуждениях о том, что знание не есть «мнение с объяснением», и в качестве примеров таких «объяснений» (*логосов*) приводятся написание *имени* Теэтета (Theaet. 207e7–208a5) и его *курносость* (Theaet 209b2–c10). Однако собеседники приходят к выводу, что даже рассудочное объяснение, прилагаемое к мнению, не гарантирует знания, а чтобы узнать Теэтета, которого мы уже знаем, нет необходимости «примысливать» к нему курносость. Такое «примысливание» отличительных признаков, по словам Сократа, крайне смешно, поскольку предписание присоединить к чему-то то, что у нас уже есть, чтобы узнать то, о чём мы уже имеем мнение, очень похоже на ослепление (Theaet. 209e2–4).

Таким образом, диалог завершается тем, что рассудочные объяснения разного рода не ведут к знанию — а указание на тот факт, что мы можем узнать кого-то сразу, если видели его раньше, означает, что условием рассудка является некое целостное схва-

тывание. Это выглядит отсылкой и к идее анамнесиса, и к созерцанию истины в «занебесном месте» из «Федра» — и это именно тот переход, который необходим для вступления в сферу ноэтического и появления загадочного Чужеземца.

Возвращаясь к имени и курносости, подчеркнём, что читатель только задним числом может осознать смысл этих мнимо бытовых деталей, играющих, как выясняется впоследствии, роль своеобразного реквизита в философской драме. Ведь ещё одно их значение можно распознать только в общем контексте трилогии, когда мы видим в Теэтете и Сократе-младшем, беседующих с Чужеземцем вместо самого Сократа, два его обличья, подобия, две маски, в то время как сам он остается за кадром: это коррелирует с одной из главных тем «Софиста» — невозможностью прямо выразить *ноэтическое*.

Не менее, чем выбор персонажей, для философского смысла важна композиция диалога «Софист». Напомню, что он вполне отчетливо делится на три части: в первой собеседники занимаются *диэрезами*, в результате которых даются первичные определения софиста; вторая часть — «метафизическая», где рассматривается вопрос бытия и небытия, вводится пятерица главных родов и рассматривается диалектика в её отличии от прежних философских методов; в третьей части собеседники вновь возвращаются к теме софиста, но уже на примере речи и на основе того, что было уяснено в средней части. Это, если воспользоваться определением Х. Теслеффа, так называемая *фронтонная композиция* с кульминацией в средней части, как, например, в «Пире» и «Государстве» [Thesleff 1967, 1993]. Именно такая композиция позволяет выделять важнейшее в философском смысле содержание — однако для драматического подхода свойственно пристальное внимание и ко всем другим частям диалога, казалось бы, не имеющим прямого отношения к философским вопросам. В «Софисте» важнейшим местом, где задаются все дальнейшие философские лейтмотивы, является зачин.

Ⅲ. *Зачин*

«По вчерашнему уговору, Сократ, мы и сами, как порядочные люди, идём, и вот этого чужеземца с собой ведём, родом из Элеи, — он друг тех, кто близок Пармениду и Зенону, и настоящий философ» (Sph. 216a1–4), — такими словами Феодора начинается диалог. Сократ на это отвечает, что Феодор, возможно, сам того не зная, ведёт с собой не чужеземца, но некоего бога: он ссылается здесь на Гомера, который говорит, что бог чужеземцев (τὸν ξένιον θεόν) может становиться спутником почтенных людей, чтобы «наблюдать как бесчинство, так и законность людские» (Sph. 216a5-b3).

Это контаминация двух мест из «Одиссеи». С одной стороны — обращение Одиссея к циклопу Полифему с просьбой о защите и апелляцией к тому, что Зевс-гостеприимец покровительствует чужестранцам:

> Ζεὺς δ’ ἐπιτιμήτωρ ἱκετάων τε ξείνων τε,
> ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἅμ’ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ.
>
> Гостеприимец же Зевс — покровитель гостей и молящих.
> Зевс сопутствует гостю. И гости достойны почтенья.
>
> (Od. IX 270–71, пер. В. Вересаева).

С другой — намек на тот фрагмент из «Одиссеи», где Антиной бьёт странника, под видом которого скрывается Одиссей, а другой жених ему говорит, что в обличье странника может скрываться бог:

> Нехорошо, Антиной, что несчастного странника бьёшь ты!
> Гибель тебе, если это какой-нибудь бог небожитель!
> В образе странников всяких нередко и вечные боги
> По городам нашим бродят, различнейший вид принимая,
> И наблюдают и гордость людей и их справедливость.
>
> (Od. XVII 483–487, пер. В. Вересаева)

Может быть, и тебя, говорит Сократ, «сопровождает кто-то из всемогущих, чтобы нас, неискусных в речах, надзирать и обличать, — некий бог-обличитель» (θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικός, Sph. 216b3–6). На это Феодор возражает — по его мнению, это вовсе не бог, но скорее человек божественный (θεὸς ἀνήρ); «именно так я называю всех философов», — говорит Феодор. Сократ отвечает:

> «И прекрасно, друг мой. Возможно, однако, что этот род не намного легче, так сказать, различить (διακρίνειν), чем род богов: ведь эти люди — философы не понарошку, а на самом деле — из-за невежества других являясь в разнообразных обличьях, "обходят города", взирая с высоты на жизнь тех, кто внизу, и одним они кажутся не достойными ничего, другим — достойными всего; иногда их принимают за политиков, иногда за софистов, иногда же они могут создать о себе мнение как о совершенно сумасшедших» (Sph. 216c2–d2).

И тут же Сократ спрашивает Чужеземца: кем считают софиста, политика и философа в тех краях, откуда он прибыл?

Итак, здесь с самых первых фраз задаются главные темы диалога — «различение» (διακρίνειν) и «мнимость» (в процитированном выше небольшом отрывке — скопление лексики, связанной с мнимостью, мнением, обличьями: παντοῖοι φανταζόμενοι, πλαστῶς, δοκοῦσιν, φαντάζονται, δόξαν). Различать нужно не только софиста, политика и философа — последнего нужно отличить ещё и от бога, который, как и философ, может являться в разных личинах.

Здесь тоже можно увидеть отсылку к четырёхчленной *Линии*: софист — многообразие изменчивых образов, соответствующее нижнему отделу «отражений» *Линии*; политик — мир мнения, соответствующий «доксе» и «вере» второго раздела. Философ же, с одной стороны, касается сферы науки и рассудка, с другой — и это для настоящего философа важнее всего — находится в четвёртой области, ноэсиса, диалектики и восхождения к беспредпосылочному началу. В «Софисте» подчёркнута близость этой

сферы к «божественному»: «Философа же, всегда преданного разумом идее бытия, совсем нелегко увидеть из-за сияния этого места: ведь очи души у большинства не в состоянии выдержать созерцание божественного (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα, Sph. 254a8–b1).

Таким образом, философ «сливается» с божественным, и в свете этого вполне допустимо предположение Сократа, что бог является в обличье философа[13]. О связи философа с богом говорит и выражение «бог-обличитель» (θεὸς ἐλεγκτικός), недвусмысленно намекающее на сократовский эленхос, — но если Сократ производит эленктическую процедуру со своими собеседниками, то бог-обличитель, как считают некоторые интерпретаторы, является судить самого Сократа, тем более что всё это происходит на второй день после предъявления ему обвинения [Rosen 1983: 62–63; Benardete 1984: II. 70]. Однако в «Государстве» представление о том, что боги могут являться в обличьях, резко критикуется: «боги не колдуны, чтобы изменяться и нас вводить в обман словом или делом» (Rp. 383a3–5). Это говорится в контексте обсуждения поэзии, в частности, Гомера, — причём цитируется то же место из «Одиссеи», что и в «Софисте» (Od. XVII 485 — Rp. 381d3–4), то есть одни и те же строчки Гомера в двух обсуждаемых диалогах получают противоположную трактовку.

В этом можно увидеть разницу «Государства» и «Софиста» как диалогов, представляющих разные «периоды» в творчестве Платона, — точка зрения на «Софиста» как на пересмотр философом своих прежних взглядов относительно идей весьма распространена среди исследователей [Kahn 2007, Cordero 2013, Dorter 2013]. На мой же взгляд, всё, что есть в «Государстве», присутствует и в «Софисте», а резкое расхождение в оценке «обличий богов» может объясняться контекстом, в котором появляются соответствующие рассуждения. В «Государстве» этот контекст определяется разговором о влиянии мифов и поэзии на неподготовленных и наивных слушателей: всё, что они не в со-

[13] О возможности трактовать Чужеземца как бога см. Blondell 2002: 323–324.

стоянии понять, необходимо запретить или изменить, поскольку намеренная словесная ложь, полезная государству, позволена правителям, т.е. в данном случае философам (Rp. 389b7–9)[14]. Но и в «Софисте» сказано, что философы появляются в обличьях «из-за невежества других», что полностью соответствует представлению о «большинстве», которому привычно воспринимать всё исключительно в чувственных образных проявлениях и которое в состоянии видеть лишь тени, а не сами вещи (Rp. 514–518). Толпа не в силах понять настоящего философа, зачастую путая его с политиком и софистом, и обобщённой персонификацией всех этих обличий оказывается в зачине «Софиста» Одиссей: изменчивый, непостоянный, многообразный (πολύτροπος) [Od. I 1][15]. Но это ведь излюбленные характеристики софиста, разбросанные далее по всему диалогу, т.е. сам Чужеземец приобретает здесь коннотации софиста — впрочем, как и Сократ.

Обратим внимание на ещё одну деталь зачина и вернёмся для этого к самой первой фразе диалога: τὸ μὲν γένος ἐξ Ἐλέας, *ἑταῖρον* δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον (Sph. 216a2–4). Дело в том, что в некоторых рукописях вместо ἑταῖρον (друг) стоит ἕτερον (иной, другой), причём присутствует то, что элиминировал в своём издании Бернет — [ἑταίρων], друзей[16]. Тогда перевод может быть таким: «ведём чужеземца из Элеи — он отличается от друзей Парменида и Зенона, но всё же настоящий философ». При таком прочтении загадочный

[14] Намеренная двусмысленность всего большого отрывка о роли поэзии в воспитании стражей подчеркивается, как мне кажется, перформативным противоречием: критика мимесиса в повествовании и требование изложения от лица автора вступает в полное противоречие с собственным текстом Платона, абсолютно миметическим по форме [Протопопова 2011]. Автор не должен скрываться, но скрывается — это по аналогии можно отнести и к богу.

[15] О роли образа Одиссея в «Софисте» см. [Casadesús 2013].

[16] Греческий текст воспроизводится по изданию: Sophista / Ed. J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967). О разночтениях в рукописях и различных изданиях относительно этого места см. Cordero 1993: 282–283. Кордеро в своём переводе «Софиста» на французский язык выбирает чтение ἕτερον.

Чужеземец — вовсе не друг Парменида и Зенона, а некто отличный от них, тоже философ, но *иной*. Если мы вспомним, что *иное* (ἕτερον) — один из главных пяти родов, пронизывающий собой все остальные, — вводится именно в «Софисте», и что Чужеземец занимается «отцеубийством», т.е. критикует Парменида, то ἕτερον вместо ἑταῖρον покажется не ошибкой, а, наоборот, наиболее адекватным выбором слова.

Как видим, важнейшие темы диалога присутствуют уже в зачине; добавлю к сказанному ещё один штрих. Сократ спрашивает Чужеземца о софисте, политике и философе, кем считают их в тех краях, откуда он прибыл: либо всё это полагают одним или двумя, либо, точно так же как три имени, различают и три рода, связывая каждый род с соответствующим именем (Sph. 217a6–8). Звучит странно — что значит считали одним или двумя, если речь идет о трёх? Однако это прояснится в средней части диалога, где Чужеземец говорит о философах, исследовавших бытие: некоторые считали его одним, двумя или тремя, причем это содержало определённые проблемы — можно ли называть двойственное единым или, наоборот, пользоваться для обозначения единого двумя именами (Sph. 242c8–244d9).

Таким образом, это и намёк на прежних философов, и на то, что дальше будет вводиться диалектика родов, и на то, что поиск софиста, политика и философа — это и есть поиск бытия [Benardete 1984: II. 124]. Кроме того, три и два составляют пятерицу — именно столько существует главных родов, которые вводятся и разбираются в «Софисте». Дж. Клейн рассматривает «три плюс два» как «эйдетический ансамбль», где двоица есть троица: Движение и Покой неразрывны, но в то же время раздельны, а Бытие всегда рядом, но отделено от них: «Теперь мы можем понять, почему разговоры “трилогии” происходят за два дня, а не за три, и почему Софист, Политик и Философ рассматриваются в двух, а не в трёх, диалогах» [Klein 1977: 61].

Итак, уже в зачине «Софиста» даются разнообразные намёки на важнейшие темы диалога, а персонажи, как потом выяснит-

ся при внимательном чтении, в определённом смысле являются персонификацией тех смыслов и значений, о которых они сами рассуждают.

IV. *Диэрезы*

Ф. Корнфорд, говоря о разнице между «Теэтетом» и «Софистом», даёт своё представление о том, как выглядит знание в «Софисте»: «Нам нужно посредством *логоса* определить объект, о котором оба собеседника уже имеют какое-то мнение. Объект, или "вещь", больше не является индивидуальной конкретной вещью. Последний вывод *Теэтета* — о том, что добавление *логоса* такой вещи к правильному мнению о нём не может произвести знание. Софист — не индивидуум, но вид; и добавление *логоса* в новом смысле — определение через род и видовые отличия — может привести к знанию природы вида» [Cornford 1935: 170].

Я не согласна с Корнфордом в том, как он трактует главную задачу «Софиста»: определение вида через род и видовые отличия. Аналитический взгляд Корнфорда, подразумевающий под «идеями» четкие «видовые» определения, соответствует, как мне кажется, всё ещё сфере рассудка. С точки зрения аналитического подхода *диэрезы*, с помощью которых якобы должна решаться задача видовых определений, выглядят очень странно, полны ошибок и неточностей: некоторые члены деления пропадают — другие появляются; число делений в диэрезах не совпадает с суммирующими их определениями; слова, которые вроде бы должны обозначать некие устойчивые понятия при делении, заменяются синонимами и т.д. (ср. Cornford 1935: 171–172; Ambuel 2006: 3–64[17]; Dorter 2013, Narcy 2013). Чему же служат диэрезы?

Напомню, что в начале Чужеземец предлагает выбрать в качестве парадигмы что-нибудь незначительное — например, рыбо-

[17] Д. Эмбуэл считает, что диэрезы в «Софисте» — своего рода пародия на Спевсиппа, а демонстрация такого заведомо неудачного метода определения нужна для того, чтобы показать недостатки нового метода с целью вернуться к старому, т.е. «методу гипотез» [Ambuel 2006].

лова, и по этому образцу попытаться найти софиста (Sph. 218d–219a). Потом он делит все искусства на два вида: творческие (когда появляется то, чего раньше не было) и приобретающие, которые подчиняют то, что уже есть (Sph. 219a8–c7); к последним уже с самого начала он относит дельцов, борцов и охотников. Затем он занимается дихотомией по отношению к рыболову, разделяя всё, относящееся к его искусству, на две части и идя всегда по одной ветке деления, другую оставляя в стороне. Он приходит к достаточно комичному точечному описанию — мы так и видим живое изображение рыбака, который бьёт крючком в рот и голову рыбы и извлекает её снизу вверх (Sph. 220e8–221b2). И эта картинка оказывается «определением» рыбака! Бенардет задаёт вопрос: что нам дает такое «разделение» рыболова? Мы и так знаем, чем он занимается, поскольку часто видели это на практике [Benardete 1984: II. 79]. Розен спрашивает: зачем нужны подобные «дефиниции»? Это «образы», а мы искали сущность [Rosen 1983: 88].

Далее тем же методом диэрезы Чужеземец рассматривает сначала *охотника*, приходя к тому, что софист — это охотник за богатыми и знатными юношами (Sph. 221d13–223b7); затем *торговца*, приходя к тому, что софист — это торговец чужими и своими знаниями о душе и добродетели (Sph. 223c6–224e4); и, наконец, *борца*, приходя к тому, что софист — это борец в словопрении, благодаря победам в котором он наживается (Sph. 225a2–e5). Это вроде бы три диэрезы, но в суммирующем определении «софист-торговец» почему-то специально разделяется на «крупного торговца» (ἔμπορός), «мелочного торговца» (κάπηλος) и «торговца собственными знаниями» (αὐτοπώλης περὶ τὰ μαθήματα) (Sph. 231d5–10), так что всего можно насчитать пять диэрез, проведённых по «парадигме рыбака» (обратим внимание, что здесь тоже «одно» превращается в «три», соотносясь и с первым вопросом Сократа, и с последующими рассуждениями Чужеземца).

После этого парадигмой выступают занятия рабов, связанные с разными видами «разделения» («процеживать», «просеивать»,

«провеивать»); то, что в них является общим, Чужеземец называет «искусством различения» (διακριτική, Sph. 226b1–c8) и далее проводит разделения «очищений», результатом чего является описание такого вида очищения души, который назван «благородной софистикой» (Sph. 226d1–231b8). Это — шестая диэреза. Наконец, седьмая посвящена различению искусства творить образы — «подобия» (εἰκόνα) и «призраки» (φάντασμα); здесь парадигмой, по сути, выступает живопись (Sph. 233b1–236c8). В целом получается семь диэрез.

Я вполне согласна с теми авторами, которые считают ошибки в диэрезах намеренными — однако, в отличие от упомянутого выше Д. Эмбуэла, полагающего, что Платон тем самым обозначает своё намерение вернуться к «методу гипотез», думаю, что это продолжение игры с образами, начатой в «Теэтете». Как в «Теэтете» три определения знания оказались лишь его «образами», так и здесь диэрезы «рыболовной парадигмы» оказываются «призраками» знания. Мы помним, что «Теэтет» завершается развенчанием гипотезы о том, что знание есть правильное мнение с объяснением отличительного признака, но беседа в «Софисте», происходящая на следующий день, начинается как раз с этого же: ведь первые пять определений софиста являются именно мнениями с объяснением отличительного признака, и при этом мы уже заранее знаем, кто такие рыболов, охотник, торговец, борец.

Бенардет говорит, что дихотомия в «Софисте» — лишь *иллюзия* порядка [Benardete 1984: II. 82]. Определений софиста может быть так же много, как и эмпирических его проявлений; конечные определения здесь так же произвольны, как и основания деления; диэрезы приводят к совершенно тривиальным — причём тривиально-метафорическим — результатам. Можно сказать, что они оказываются видом «скиаграфии», который «издалека» способен увлечь несведущих, и в целом диэрезы можно понять как демонстрацию софистических методов: это некое *подражание* философскому поиску и *видимость* результата, поскольку он нам известен заранее. Кроме того, по мнению Розена, все эти вариа-

ции в диэрезах (например, абсолютное отсутствие логики в ряду «охотник–торговец–борец») и суммирующих их определениях отражают изменчивую природу софиста: «поскольку софист постоянно изменяет свой облик, и парадигма должна постоянно варьироваться для того, чтобы быть точной моделью софиста» [Rosen 1983: 107]. Как подчеркивает этот исследователь, диэреза, если подходить к ней не как к формальной, а как к метафорической репрезентации, оказывается «адекватным образом софиста», но «как пример универсального метода установления эйдетической структуры составного единства — это фантазм» [Rosen 1983: 112]. Соглашаясь с такой трактовкой, добавлю, что, таким образом, способ изложения здесь вполне соотносится со своим предметом и реализует максиму «логос должен соответствовать вещи», известную, в частности, по «Тимею» (Tim. 29b2–d3).

Однако мне хотелось бы специально обратить внимание на еще одно свойство диэрезы: каждая ее часть, так сказать, «отбрасывает тень», и все тени в совокупности образуют невидимого двойника софиста — философа, который во многом похож на Сократа[18].

1. *Охотник, торговец, борец*

Начинается всё с *охоты*. Это своего рода мета-метафора, которая не только присутствует в качестве лейтмотива в первой части «Софиста», но часто встречается в других платоновских диалогах для обозначения исследования: Сократ постоянно сравнивает философский поиск с преследованием дичи, а себя и собеседников с охотниками (Eut. 295, 297; Lach. 194; Lis. 206a, 218c; Charm. 166b, 174b, etc.). В «Софисте» же она приобретает особый интерес, поскольку здесь мы обнаруживаем два вида охоты: одна — «предмет», то есть софист как охотник за юношами; другая — «метод», путь, которым идут преследователи софиста, а значит, сами оказавшиеся охотниками Теэтет и Чужеземец. Вся

[18] Это отмечал Бенардет, имея в виду прежде всего метафору охоты [Benardete 1984: II. 81].

первая треть диалога пронизана этой метафорой — собеседники пытаются схватить, поймать софиста именно как охотники (Sph. 218c7–d2; 226a8, 231c5–6 и др.).

Таким образом, тенью охотника-софиста оказывается охотник-философ: охотники охотятся за охотниками. Как говорит Бенардет, Чужеземец делает то же, что и софист, и «схватить софиста как такового значит пытаться смотреть прямо в зеркало, не видя себя самого» [Benardete 1984: II. 84]. Это означает, что мы не можем схватить софиста-охотника, не поняв недостаточности нашего собственного способа охоты, т.е. в данном случае диэрез, что и пытается донести Чужеземец до Теэтета. Это путь видимости, ведущий к готовым результатам, а настоящую суть вещей может вскрыть только диалектика: вероятно, именно поэтому «охотничья» лексика сконцентрирована в первых диэрезах диалога, а в средней, диалектической, части не встречается вообще.

В связи с этим уместно вспомнить сопоставление охотников с поварами из «Евтидема»:

> «Никакое охотничье искусство не идёт далее того, чтобы схватить, изловить. А после того, как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои фигуры (τὰ διαγράμματα), но исследуют существующие, — поскольку они не знают, как ими пользоваться, но только охотятся, то передают диалектикам заботу о своих открытиях, если только не совершенно безрассудны» (Eut. 290b7–c6).

Как видим, в «Евтидеме» тоже разводятся по разные стороны знание геометров, пользующихся *дианойей*, и философов, занимающихся диалектикой; понятно, что один и тот же персонаж может заниматься и первым, и вторым — речь идёт прежде всего о специфике и задачах разных методов исследования. В первой части «Софиста» наши персонажи выступают именно как охотники.

Но Сократ оказывается здесь тенью софиста не только как охотник за знанием. В одном из витков диэрезы Чужеземец говорит о двух видах частной охоты: один из них требует оплаты, другой же — приносит дары (Sph. 222c9–223a10). Чужеземец поясняет не понимающему Теэтету, что имеется в виду охота влюблённых, эротическая охота, когда тому, за кем охотятся, приносят подарки. Однако эта часть отбрасывается, и далее разделение происходит так, что в одном крыле оказывается искусство услаждать (эвфемизм для обозначения проституции) и общение «ради добродетели» за деньги: тем, кто его практикует, и оказывается софист, охотящийся за богатыми и знатными юношами. Но кто же этот безымянный влюблённый в другом, отброшенном крыле дихотомии — не Сократ ли, который говорит, что он ничего не знает, кроме эроса, а последний связан у него с порождением в юношах прекрасных мыслей, причём без услаждения, но с обличением, и без денег, но абсолютно задаром?

Следующая диэреза касается *торговли*, и софист оказывается и мелочны́м, и крупным торговцем знаниями, касающимися добродетели. Здесь выясняется, что софист, прежде всего «бродячий торговец», продающий чужое знание, может оказаться продавцом собственных знаний и жить оседло в одном городе. Последнее очень близко Сократу, т.е. софист здесь выступает, как всегда, оборотнем, ведь его можно принять и за философа — за исключением одного: Сократ не берёт деньги, а безвозмездно делится своим знанием-незнанием. Итак, в соответствии с первой и второй (разделённой на три) диэрезами отличительной особенностью софиста является то, что он своё мастерство продаёт.

То же самое мы видим и в третьей (пятой) диэрезе, где софист предстаёт в виде *борца* в словесных битвах, наживающего деньги от частных споров. Противоположная часть дихотомии, «истребляющая деньги», описана так: «Мне кажется, что та часть, которая ради удовольствия предаваться такому досугу беспечно относится к домашним делам и речами своими не вызывает удовольствия у большинства слушателей, должна называться —

по моему мнению — не иначе как пустословием (ἀδολεσχικοῦ)» (Sph. 225d7–10). Комментаторы давно [Campbell 1867: 40] обращали внимание на то, что это очень близко к описаниям излюбленных занятий Сократа в других диалогах: например, в «Горгии» Калликл описывает философа как того, кто «прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками» (Gorg. 485d6–e1), а несколько позднее, обращаясь к Сократу, восклицает, что тот никак не может прекратить пустую болтовню (Gorg. 489b7); в «Парменид» к Сократу обращается сам Парменид с рекомендацией упражняться в том, что большинство считает пустословием (ἀδολεσχίας) (Parm. 135d3–5).

Итак, здесь «теневой» персонаж, философ, не наживается, а разоряется, занимаясь тем, что большинство считает пустой болтовней. Софист же, как и в предыдущих случаях, оказывается прежде всего стяжателем. Но если главная особенность софиста — нажива, то к чему множить все эти дихотомии? Как отмечает К. Дортер, для демонстрации метода диэрез хватило бы и примера рыбака, а в самом выборе охотника, торговца и борца для определений софиста не видно никакой логики.

Это, по мнению Дортера, можно объяснить связью «Софиста» с концепцией трёхчастной души из «Государства»: она не упомянута в диалоге прямо, но к ней есть множество косвенных отсылок — в частности, в каждой из трёх названных диэрез присутствует намёк либо на вожделеющую, либо на яростную часть души, разум же остается подчинённым (ср. Rp. 580–581 о трёх видах удовольствий) [Dorter 1994: 124, 131]. На мой взгляд, софист как «охотник, торговец и борец», имея, безусловно, отношение к честолюбию, за которое отвечает средняя, «яростная» часть души, прежде всего *сребролюбец* (φιλοκερδές), поскольку все его занятия (как они представлены в «Софисте») обусловлены жаждой наживы. В «Государстве» говорится, что сребролюбие относится к вожделеющей части души, поскольку для удовлетворения разнообразных желаний (еда, питьё, любовные утехи и т.д.) очень нужны деньги (Rp. 580d10–581a1). Кроме того, я считаю, что по-

следующие две диэрезы — «различение» и «подражание» — тоже соотносимы с трёхчастным строением души.

2. *Различение и подражание*

После трёх диэрез (охотник–торговец–борец), когда выясняется, что софист слишком многообразен («пёстрый зверь»), Чужеземец и Теэтет приходят к выводу, что если его нельзя поймать одной рукой, то надо обеими (Sph. 226a6–8). Это пословица [Campbell 1867: 41], которая не просто обозначает, что теперь в поисках софиста надо постараться в полную силу, но намекает на «теневую» сторону деления: обеими руками — значит, не отбрасывая «левую» его часть, как было до сих пор, но учитывая обе. В полной мере это прояснится в средней, диалектической, части диалога, где окажется, что бытие нельзя рассматривать без небытия, и наоборот.

Диэреза «различения» начинается с обращения к определенным занятиям рабов (просеивать, провеивать, процеживать и т.д.) — выделяется как бы «эйдос» их занятий, который называется «искусством различения» (διακριτικήν). При этом оказывается, что различение охотника, торговца, борца было отличением *подобного от подобного*, но есть и другой тип различения — отделение *лучшего от худшего*. После этого идёт диэреза, касающаяся пороков и заблуждений души и двух типов её *очищения* от заблуждений — увещевание и эленктика. Последняя описывается как очищение души от ложного мнения о собственных знаниях, и выглядит это как обобщенная картина сократовского эленхоса.

> «Они (обличители — *И.П.*) спрашивают о том, о чём кто-либо думает, что говорит нечто, на самом деле не говоря ничего. Затем, поскольку собеседники теряются, они с лёгкостью обозревают их мнения и, сводя в рассуждениях воедино, сопоставляют друг с другом, сопоставляя же, показывают, что те противоречат себе в одно и то же время по поводу одного и того же, в одном и том же отношении,

> одним и тем же образом. А те, видя это, сами на себя негодуют, к другим же становятся мягче и таким образом избавляются от высокомерного и закосневшего самомнения» (Sph. 230b4–c2).

Такое очищение, как уже упоминалось, называется «величайшим и могущественнейшим» (Sph. 230d7–8).

Вслед за этим Чужеземец выражает опасение, можно ли назвать таких очистителей софистами, и на слова Теэтета о том, что сказанное *похоже* на кого-то из них, Чужеземец произносит знаменательные слова: «Да ведь и волк похож на собаку, самое дикое на самое ручное. Но осмотрительному человеку следует больше всего всегда быть на страже в отношении подобия: это ведь самый скользкий род» (Sph. 231a6–8). В итоге Чужеземец называет эту часть очищения «благородной софистикой» (ἡ γενναία σοφιστική, Sph. 231b8), но при суммировании определений подчеркивает, что отнесение этого рода к софисту спорно (Sph. 231e4).

Корнфорд, комментируя «диэрезу различения», недоумевает: по его мнению, пять первых диэрез соотносятся, безусловно, с типами софистов[19], а потом появляется эленктическая «катартика», которой занимался только Сократ, и в силу своей уникальности она не может быть «видом»! Более того, очищение от фальшивой мудрости, описанное в данном фрагменте, полностью противоположно тому описанию софиста, где он выступает как создатель ложной мудрости благодаря подражанию [Cornford 1935: 173]. Разумеется, если исходить из аналитической точки зрения и приписывать Платону намерение установить родо-видовые определения, это будет очередной вопиющей ошибкой. Остаётся допустить, что диэреза нужна ему для других целей.

Розен говорит, что сравнение волка с собакой — важнейший намёк читателю, как надо читать текст, особенно тому, кто хочет элиминировать из него метафоры, оставив только «логику»: ведь

[19] Эти типы можно связать с конкретными историческими персонажами и представителями разных философских школ: Протагором, Горгием, Гиппием, элеатами, мегарцами [Cornford 1935: 173].

здесь нам дают не определение софиста, а «гибрид софиста и философа» [Rosen 1983: 131]. Действительно, собака внешне похожа на волка, несмотря на их различную природу[20] — и для неискушённого «обывателя» Сократ вполне может выглядеть как софист. Можно вспомнить, как изображён Сократ в Аристофановых «Облаках», как описано его поведение в споре с софистами в «Евтидеме» («зритель-зевака» вряд ли отличит здесь философа от софиста), как сам Сократ характеризует отношение к себе афинян в «Апологии»; можно упомянуть и сатирический панегирик законопослушной жизни, который произносит Чужеземец в «Политике»: здесь пустым болтуном и софистом назван тот, кто умничает и развращает молодежь (Polit. 299c), и в этом прочитывается намёк на Сократа, как его видели рядовые афинские граждане[21].

Итак, софист всегда идёт рядом с Сократом. Как же отличить философа от софиста?[22] Как полагает Розен, это невозможно с помощью логической процедуры — здесь необходима этическая дифференциация [Rosen 1983: 135–137][23]. И ведь сам Чужеземец говорит, предваряя диэрезу очищений, что это уже не отличение подобного от подобного, а лучшего от худшего. Это, на мой взгляд, имеет отношение к «средней» части души как осуществляющей постоянный этический выбор («вниз или вверх»),

[20] В «Государстве» тиран сравнивается с волком (Rp. 565d), а стражники с собаками (Rp. 375–376). Кроме того, Фрасимах — лютый зверь (Rp. 336b); по Робену, это намек на волка [Robin 1950: I 1384]. Сократ, напротив, часто клянется собакой, тем самым соотнося себя с ней (Apolog. 22a1, Charm. 172e4, Rp. 399e5).

[21] По мнению М. Нарси, речи Чужеземца в «Софисте» можно интерпретировать таким образом, что и элейские философы не отличали Сократа от софиста [Narcy 2013: 70].

[22] Робинсон [Robinson 1953: 215–216] и Нотоми [Notomi 1999] считают, что проблема разграничения философа и софиста является организующей темой для диалога в целом.

[23] Х. Солана, подробно разбирая фрагмент с «благородной софистикой», и, в частности, упрёки Корнфорда, тоже приходит к выводу, что Платон по отношению к софистам оперирует скорее аксиологическими аргументами, чем теоретически-логическими [Solana 2013: 85].

что подтверждается отчётливыми отсылками пассажа о болезнях души в контексте этого рассуждения (Sph. 227d–228e5) к соответствующим местам «Государства» (Rp. 387–388, 402c, 439–440, 588b–589d4).

Таким образом, если в предыдущих пяти диэрезах Сократ был своего рода «тенью» софиста, то теперь, в описании «благородной софистики», они практически сливаются. И всё же волка необходимо отличить от собаки, а для этого нужно понять, почему «подобия — самый скользкий род». Именно эта фиксация возможной ошибки из-за подобия (Чужеземец находится в сомнении) подводит нас к вопросу о «подобии» и «образе» вообще. Именно поэтому, я считаю, шестая диэреза вовсе не является странной и нелогичной вставкой, как полагал Корнфорд, но вполне логично ведёт нас к седьмой диэрезе, где рассматриваются разные виды подражания.

Введение этой темы тоже можно счесть нелогичным и случайным: речь внезапно заходит о том, что софиста считают мастером в прекословии, поскольку он создаёт о себе впечатление, что знает всё. Тут-то и выясняется, что знание софиста — лишь *подражание* подлинному знанию, а он сам — создатель призрачных образов (при этом софист внезапно превращается из мастера «приобретающих искусств» в творца). Но как могут существовать образы, являющиеся ложными? В этом контексте можно вернуться к первым пяти диэрезам и спросить: каким образом автору удаётся дурачить читателя, выдавая ему пародию под видом «философского метода»? На мой взгляд, здесь Платон, как и в других диалогах («Пир», «Федр», «Государство»), демонстрирует своеобразную перформативность: главные содержательные темы диалогов реализуются в их «формальном» воплощении.

Седьмая диэреза, вырастающая из невозможности отличить философа от софиста, — это уже обобщенный вопрос о том, как возможно различение подлинного и мнимого, а отсюда — как возможно существование лжи и небытия; с последнего вопроса начинается диалектическая часть диалога. Таким обра-

зом, седьмая диэреза относится уже не к этическому различению, актуальному для «средней» части души, а к философски-теоретическому, за которое отвечает третья, разумная её часть, стремящаяся к истине. Поэтому, как мне кажется, можно увидеть аллюзию на концепцию трёхчастной души не только в первых пяти диэрезах, как это делает К. Дортер, но во всей первой части «Софиста»: «охотник–торговец–борец» — вожделеющая часть, где сребролюбие играет важнейшую роль; очищение от пороков души с помощью «благородной софистики» — «волевая» часть, выбирающая между лучшим и худшим; создание мнимого знания — разумная часть, для которой важнейшим является различение подлинного и неподлинного. Философское содержание здесь внутренне определяет словесную композицию.

Вернёмся к вопросу о «тени». Седьмая диэреза, предъявляющая нам софиста-всезнайку, якобы наполняющего собеседника мудростью, отбрасывает «тень» в виде Сократа, знающего, по собственному признанию, лишь то, что ничего не знает, и только «очищающего» собеседников, но не дающего им готовое знание. Теперь можно свести воедино общую «теневую формулу» Сократа в «Софисте»: охотник за знаниями; влюблённый даритель; оседлый бесхозяйственный пустослов; очиститель от ложных мнений, ничего не знающий сам.

И вот это общее «теневое» определение Сократа вдруг ясно даёт понять, что Сократ здесь тоже оказывается «многоголовой гидрой», как назван софист в диалоге «Евтидем» (Eut. 297c3): он просто обратное отражение последнего, и в нем мы так же не можем обнаружить сущности, как и в софисте. Можно ли, исходя из таких определений, сказать, что Сократ — правильное подобие философа, «эйкон», а софист — пародия на него, «фантазм», призрак? Ведь если мы и Сократа видим всего лишь в качестве тени, составленной из противоположных софисту определений, как нам поймать философа?

Итак, Сократ в «Софисте» молчит, но все время остается за кадром в качестве тени софиста, отброшенной части диэрезы. Но

когда собеседники приходят к выводу, что софиста можно поймать только обеими руками, это значит, что «тень» нельзя отбросить; это значит, что софиста и философа как отражения друг друга можно рассматривать только вместе. И после разделения образов на «подобия» и «призраки» начинает разворачиваться диалектическая часть — в ней философ и софист выступают как бытие и небытие, каждое из которых по отдельности невыразимо.

V. *Диалектика и диалог «Философ»*

Моей задачей было рассмотреть подробнее только первую часть «Софиста» с диэрезами; средняя часть — это отдельная большая тема. Но в нашем контексте нужно отметить главное: в средней части на другом языке и другими средствами разыгрывается образная карта первой части; наши персонажи и способы рассуждения выступают здесь под другими именами.

В средней части диалога сначала оказывается, что нельзя мыслить небытие само по себе, а затем — что и бытие как таковое неподвластно мышлению и речи. Оказалось, что при рассмотрении одного нужно всегда иметь в виду другое — более того, это «другое» уже всегда отбрасывает свою тень, о чём бы мы ни думали и ни говорили. В ходе беседы Чужеземца с Теэтетом выясняется, что вроде бы постепенно складывающаяся пятерица главных родов (движение-покой, бытие, тождественное-иное) была в игре с самого начала, но в другом «формате»: во-первых, Чужеземец исподволь наталкивает Теэтета на то, что сам ход рассуждений изначально определялся этими «эйдосами»; во-вторых, читатель задним числом понимает всю предыдущую числовую символику диалога, связанную с двумя, тремя, пятью.

Идея неразрывности противоположностей, таких, как бытие / небытие, распространяется на все главные роды: их пятерица неразделима — можно сказать, она представляет собой некий *ноэтический атом*, — но при этом все роды различимы. Эйдос различения — это *иное*: оно распространяется на всё, оказываясь не

абсолютным небытием, о котором говорил Парменид как о совершенно немыслимом, но тем, которое мы исследовали из-за софиста, делает вывод Теэтет (Sph. 258b6–7). Говоря иначе, софист как «небытие само по себе» не существует, он выразим только как *иное* по отношению к «бытию», т.е. «философу»; но последний может обнаружить свою сущность только в отталкивании от своего «призрачного подобия», тем самым в свою очередь оказываясь *иным*. Иными словами, Сократ и софист необходимы друг другу.

Раскрывая смысл диалектики как различения взаимодействия родов, Чужеземец спрашивает Теэтета: «ради Зевса! Не наткнулись ли мы незаметно для самих себя на знание свободных людей и в поисках софиста, возможно, нашли сначала философа?» (Sph. 253c6–9) Но если софиста распознать сложно, поскольку он ускользает во тьму небытия, по привычке соприкасаясь с ней (Sph. 254a4–6), то философа, как уже говорилось, трудно распознать из-за сияния той области, к которой он обращен разумом (Sph. 254a8–b1). Именно в этом контексте разные исследователи обнаруживают намёки Платона на то, что он собирался писать диалог «Философ»: «философа мы в подобном месте обнаружим и сейчас, и потом, если поищем» (Sph. 253e8–9); «что касается философа, мы рассмотрим его вскоре яснее, если захотим» (Sph. 253e8–9). На это же вроде бы намекают и слова Сократа о Сократе-младшем в «Политике»: «мне он ответит потом» (Polit. 258a5–6).

Существуют разные точки зрения на этот «ненаписанный» диалог[24]. Кэмпбелл полагает, что выражения «если поищем» (ἐὰν ζητῶμεν) и «если захотим» (ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ᾖ) вызывают сомнения в том, что Платон собирался писать диалог «Философ» [Campbell 1867: 146]. Дж. Клейн тоже считает, что эти «если» под-

[24] См., напр.: Raeder 1905: 352–354 (о ранних дискуссиях); Cornford 1935: 168–172; Skemp 1952: 20–22. О том, что «Философ» — это диалог «Парменид» см., напр., Wyller 1968: 27–39; о других гипотезах («Философ» — это «Пир», «Федон», «Государство» V–VII, «Тимей», «Филеб») см. ссылки в: Thesleff 1982: 193–194, 195.

черкивают необязательность написания диалога; по его мнению, можно даже предположить, что «суд над Сократом, Философом, заменяет собой диалог о “философе”» [Klein 1977: 4–5].

Корнфорд выдвигает свою версию. Он рисует схему соотношения главных собеседников предполагаемой тетралогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» ~ «Философ», получая симметричную «закольцованную» картинку:

> Сократ — Теэтет («Теэтет») ~
>
> Теэтет — Чужеземец («Софист») ~
>
> Чужеземец — Сократ-младший («Политик») ~
>
> Сократ-младший — Сократ («Философ»).

По его мысли, то, что Чужеземец затмил Сократа, — временное явление; в диалоге «Философ» он должен был вернуться в качестве главного действующего лица. Иначе, говорит Корнфорд, непонятно, зачем понадобилась такая замена собеседников. В диалоге «Философ», по мнению Корнфорда, Платон должен был свести воедино все темы, затронутые им в «Парменида», «Софисте» и «Политике»; в нём, считает исследователь, мы могли бы увидеть описание сферы созерцания, то есть собственно философской области, и природы реальности, которая тут созерцается [Cornford 1935: 168–169]. Таким образом, в «Философе» Сократ должен был суммировать проблемы диалектики — разумеется, как их понимает сам Корнфорд. Критикуя платоновские диэрезы, он говорит, что «разделения» («Софист») и «сведения» («Политик») не были бы такими очевидно несуразными, если бы предполагался некий общий контекст в виде диалога «Философ» [Cornford 1935: 183].

Блонделл, как и Скемп, полагает, что «Философ» никогда не был написан, поскольку черты философа и без специального сочинения можно обнаружить в «Софисте», «Политике», «Теэтете», «Федоне» и других диалогах [Blondell 2002: 324, n. 39; Skemp 1952: 20–22]. Мне ближе всего точка зрения К. Дортера, который

считает, что Платон никогда даже не предполагал писать диалог «Философ», поскольку философа нельзя адекватно описать в принципе.

По мнению Дортера, Платон намеренно оставляет выдвигаемые в диалогах тезисы как бы в подвешенном состоянии, так что их можно трактовать по-разному: и собственное молчание Платона, и Сократова ирония, и различные литературные приёмы — всё идёт в ход, чтобы воспрепятствовать окончательной определённости любых положений. Дортер считает, что «исследование» философа, возможно, никогда не планировалось в качестве записанного диалога, но лишь как имплицитная цель «исследований» софиста и политика. «Эта цель заключается в необходимости оставить читателя одного, чтобы дальше он двигался самостоятельно» [Dorter 1994: 235–236].

Эта точка зрения представляется мне наиболее приближённой к тому, что можно выяснить из самих платоновских сочинений относительно философской деятельности. Вернёмся к тому, что «Софиста» можно понимать как диалог, имеющий отношение к «ноэтической», то есть вне-образной, сфере. Мы помним, что софиста нельзя схватить, так как он многолик подобно Протею, — не значит ли это, что философа поймать трудно, поскольку он, напротив, чужд любых образов? На мой взгляд, диалог «Софист», в котором исследуется, что такое образ и как он в принципе существует, обнаруживает отношение Платона к возможности «прямого» выражения эйдетического движения к «беспредпосылочному началу»: такое выражение невозможно. Ноэтическую деятельность нельзя предъявить как предмет речи — любая её объективация будет *образом*, пусть логическим или математическим. Однако косвенно реализовать само соотношение образного и вне-образного можно — именно этому, на мой взгляд, служат платоновские литературные приёмы.

Возьмём схему Корнфорда и уберём оттуда диалог «Философ»: у нас получится, что композицию закольцовывают Сократ и его «подобие по имени» Сократ-младший, а Чужеземец и Те-

этет находятся посередине; кроме того, мы помним, что Теэтет — подобие Сократа по внешнему облику. Главное действующее лицо здесь — Чужеземец, про которого в самом начале «Софиста», если принимать чтение некоторых рукописей, сказано, что он ἕτερον, *иной*. Чужеземец действительно оказывается иным по отношению к Гераклиту, Эмпедоклу, Пармениду, атомистам, элеатам, мегарцам, «людям земли», «друзьям идей», софистам и самому Сократу. Его нельзя отождествить ни с одной философской школой, хотя он может воспроизвести аргументы любой из них. Чужеземца с самого начала диалога представляют и как бога, и как философа — причём и тот, и другой вынуждены всё время находиться в обличьях «из-за невежества» остальных (они ослеплены сиянием мест, где пребывают боги и философы). Но пребывание в обличьях приближает его к софисту, который только в постоянной их смене и существует. Таким образом, Чужеземец — и софист, и философ, и политик, и одновременно никто из них как постоянная «сущность»: а это и есть способ существования «ноэтического атома» в «Софисте». Больше всего Чужеземец, как уже было замечено, похож на персонификацию Иного, и беседы он ведёт с «образами» Сократа, а образы есть «подобия истинного, того же рода иное» (Sph. 240a8): получается, что иное беседует с иным. Таким образом, на уровне персонажей и выстраивания драматической трилогии нам дают понять, что философа, т.е. ноэсис, мы не можем предъявить *в слове* прямо и непосредственно.

Напоследок обратимся ещё раз к драматической триаде «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик». В ней, на мой взгляд, тоже можно увидеть фронтонную композицию, как и в отдельных диалогах. «Теэтет» — апоретический диалог, первые три ступени *Линии*, подступы к ноэтической области; «Софист» — кульминация, «ноэтическая площадка»; «Политик» — разворачивание полученного при возвращении в «мир мнения» (как в «Государстве» возвращение в пещеру после подъема к Солнцу, чтобы устроить жизнь тех, кто прозябает среди теней). При этом «Софиста» и «Политика» можно рассматривать как две сторо-

ны диалектики, где «Софист» показывает значение разделений, а «Политик» — «сплетений». Однако «суммирующий» их диалог не нужен, поскольку они объединены самим своим имплицитным порядком, который можно обнаружить, применив описываемые в них же методы. Именно в силу своего устройства, как бы «внешне» воспроизводящего соотношение образного и вне-образного как оно описано «внутри» текста, платоновский диалог можно назвать, пользуясь метафорой «мифа о пещере», «вещью», а не «тенью». Это *перформативное единство*, где соответствие содержания и способа выражения является тем объектом поиска, о котором эксплицитно заявлено в тексте. Именно поэтому диалог под названием «Философ» писать было не нужно — философ уже находится здесь как распорядитель всего этого диалогического космоса.

Особенно интригует это, поскольку сам Платон в качестве автора скрыт, являясь, подобно Чужеземцу, всегда иным и неуловимым — как софист и философ.

Литература

Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967–1968).

Брагинская 2013 — *Брагинская Н.* Заметки о метафизической кровати // Платоновский сборник / Ред. И.А. Протопопова и др. Т. II. Москва–Санкт-Петербург: РГГУ–РХГА, 2013. С. 84–110.

Протопопова 2011 — *Протопопова И.* «Государство» Платона — идеальный мимесис? // Логос. № 4 (83). 2011. С. 89–100.

Ambuel 2006 — *Ambuel D.* Image and Paradigm in Plato's *Sophist*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006.

Benardete 1984 — *Benardete S.* The Being of Beautiful. Plato's *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman* / Translated and with Commentary by Seth Benardete. Chicago–London: Chicago UP, 1984.

Bernabe 2013 — *Bernabe A.* The Sixth Definition (*Sophist* 226a–231c): Transposition of Religious Language // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013.

Blondell 2002 — *Blondell R.* The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
Campbell 1867 — *Campbell L.* The *Sophistes* and *Politicus* of Plato, with a revised text and english notes. Oxford: Clarendon Press, 1867.
Casadesús 2013 — *Casadesús F.* Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. Sph. 218d3 and 261a5 // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 15–27.
Cordero 2013 — *Cordero N.-L.* The relativization of "separation" (*khorismos*) in the *Sophist* // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 187–201.
Cornford 1935 — *Cornford F.M.* Plato's Theory of Knowledge. London, 1935.
Dorter 1994 — *Dorter K.* Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: California UP, 1994.
Dorter 2013 — *Dorter K.* The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second Deuteros Plous // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 87–99.
Gonzalez 1995 — *Gonzalez F.J.* (ed.). The Third Way. New Directions in Platonic Studies. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
Griswold 1988 — *Griswold Ch.L.* (ed.). Platonic Writings, Platonic Readings. New York: Routledge, 1988.
Hart, Tejera 1997 — *Hart R., Tejera V.* (ed.). Plato's Dialogues: The Dialogical Approach. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1997.
Kahn 1996 — *Kahn Ch.H.* Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
Kahn 2007 — *Kahn Ch.H.* Why Is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*? // Phronesis 52 (2007).
Klein 1977 — *Klein J.* Plato's Trilogy. *Thaetetus*, the *Sophist*, and the *Statesman*. Chicago–London: Chicago UP, 1977.
Narcy 2013 — *Narcy M.* Remarks on the First Five Definitions of the *Sophist* (Soph. 221c–235a) // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 57–70.
Notomi 1999 — *Notomi N.* The Unity of Plato's *Sophist*: Between the Sophist and the Philosopher. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
Press 1993 — *Press G.A.* (ed.). Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 197–214.
Press 1996 — *Press G.A.* The state of the question in the study of Plato // The Southern Journal of Philosophy 34 (1996). P. 507–532.

Press 2007 — *Press G.A.* Plato: A Guide for the Perplexed. London–New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
Raeder 1905 — *Raeder H.* Platons philosophische Entwicklung. Leipzig, 1905.
Robin 1950 — *Robin L.* (trad. et notes). Platon. Œuvres complètes. Vol. I. Paris: Gallimard, 1950.
Robinson 1953 — *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1953.
Rosen 1983 — *Rosen S.* Plato's *Sophist*: the Drama of Original and Image. New Haven–London: Yale UP, 1983.
Rowe 1995 — *Rowe C.J.* Plato: *Statesman* (trans. and comm.) Warminster: Aris and Phillips, 1995.
Skemp 1952 — *Skemp J.B.* (transl. and footnotes). Plato: The Statesman. NY: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952.
Scodel 1987 — *Scodel H.* Diaeresis and Myth in Plato's *Statesman*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.
Sedley 1996 — *Sedley D.* Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus* // C. Gill, M.M. McCabe (eds.) Form and Argument in Later Plato. Oxford, 1996.
Sedley 2004 — *Sedley D.* The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's *Theaetetus*. Oxford, 2004.
Solana — *Solana J.* Socrates and 'Noble' Sophistry (*Sophist* 226b–231c) Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 71–85.
Thesleff 1967 — *Thesleff H.* Studies in the Styles of Plato. (Acta PhiloSphica Fennica. Fasc. xx.) Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa, 1967.
Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
Thesleff 1993 — *Thesleff H.* Looking for clues. An interpretation of some literary aspects of Plato's 'two-level' model // Press G.A (ed.) Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 17–45.
Wyller — *Wyller E.A.* The *Parmenides* is the *Philosopher* // Classica et Mediaevalia 29 (1968). P. 27–39.

4.

Философия и риторика

Алексей Глухов

Свободная речь в «Горгии» Платона

Мы читаем Платона, чтобы понять решение той проблемы, которую обошла стороной политическая философия XX в. — это проблема отношения аномальной свободы и коммунитарной справедливости. Философия прошедшего века, распавшаяся на два ведущих направления, трактовала эту проблему односторонне, избегая разговора о политическом бытии в целом. Платон в определенном смысле опережает наше время, поскольку предлагает свое решение этой проблемы в «Государстве». Диалог «Горгий» дает лишь предварительное представление об этом решении, тем не менее он важен, поскольку позволяет нам понять, что же такое «Государство». «Горгий» весьма близок к «Государству»[1], но это разные тексты, причем главное различие проясняется, если помнить о проблеме свободы и справедливости. «Го-

[1] Исследователи отмечают сходство «Горгия» с I книгой «Государства» (которую иногда считают даже отдельным диалогом «Фрасимах»). В этом сопоставлении «Горгий» значительно выигрывает: «Фрасимах» кажется бледной тенью, черновиком или подражанием в сравнении с оживленной дискуссией в «Горгии».

сударство» — это прежде всего сочинение о поисках справедливости, а «Горгий» — диалог о свободе. Представленное в нем финальное описание справедливости кажется схематичным, оно способно разочаровать или даже вызвать неприязнь (как в случае Х. Арендт). Однако именно «Горгий» объясняет лучше всего, что такое «Государство»: это не просто сочинение философа Платона, диалог в 10 книгах, древний трактат по политической философии, но *суверенный логос*, то есть *свободная речь*, располагающая полной властью для утверждения справедливой картины мира, бытия, общества. Как возникает суверенный логос, что такое свободная речь, почему она справедлива? — Об этом диалог «Горгий».

«Горгий» был, вероятно, написан в 380-х гг. до н.э. Время действия в самом диалоге, «драматическая дата», — конец V в., последние годы Пелопоннесской войны, предшествующие окончательному разгрому Афин. Важнейшие события этого периода — провальная Сицилийская экспедиция 415 г. до н.э., олигархический переворот 411 г. до н.э. Афины все еще столица морской империи, но внутренняя борьба между афинским демосом и образованной элитой станет для города роковой в самом ближайшем времени. Афины потерпят полное военное поражение, а в 404 г. до н.э. власть в городе захватят тираны из комиссии Тридцати.

Сюжет диалога прост. Три основных собеседника Сократа — Горгий, Пол и Калликл, отдельные реплики подает Херефонт, безмолвно присутствуют еще несколько слушателей. Разговор происходит в доме Калликла, который подает первую реплику в диалоге: «На войну и на битву долгие сборы, Сократ!» Сократ опоздал к формальному началу, но принес с собой настоящую битву.

Как обычно, диалог Платона композиционно делится на части по числу основных собеседников. Но последний собеседник, Калликл, вступает в разговор с Сократом уже на середине текста; Пол и Горгий заняты только в первой половине беседы. Калликл, конечно, — интереснейший собеседник, но отнюдь не ему отда-

но все время Сократа до конца текста. Но с кем беседует Сократ в финале, если у него нет других собеседников? С самим собой. «Горгий» — это действительно «битва», достаточно жесткая игра на выбывание. «Война» (πόλεμος) — первое слово в диалоге. Победитель получает все, в данном случае — неограниченную свободу слова.

К «сценографии» платоновского диалога (setting, термин Л. Штрауса) относят авторский выбор времени, места, участников и действия[2]. Однако в «Горгии» уместно говорить о нескольких сценах, связанных не только с внешними условиями, но и с персонажами.

Одни из этих сцен сперва невидимы, другие намеренно скрыты. Явно названа исходная сцена — «дом Калликла». Это дом афинского гражданина, частное, не публичное пространство[3]. Частное пространство допускает большую откровенность, но и само публичное пространство здесь благоприятствует смелым высказываниям, ведь действие диалога происходит в Афинах, в городе, славящемся самой широкой в Греции свободой речи (ἐξουσία τοῦ λέγειν, возможность слова, право на слово). Казалось бы, созданы все условия для свободы слова. Неудивительно, что собеседники Сократа по очереди претендуют на то, что их собственная речь совершенно свободна. В беседе с Сократом свободная речь его собеседников подвергается испытанию. Они терпят неудачу, но не потому, что Сократ им не дает говорить. Они сами отказываются от дальнейшей борьбы, предпочитая молчание откровенности. Их свободная речь имеет пространственные пре-

[2] «Логично думать, что сценография выбирается Платоном в согласии с обсуждаемым темой (subject matter), однако взгляд Платона на обсуждаемую тему нам открывается прежде всего через сценографию беседы». *Strauss L.* The Problem of Socrates // Interpretation. Winter 1996. Vol. 23. No. 2. P. 182.

[3] Пропуск у Арендт: она полагает, что частное и публичное у греков жестко разведены. Политика — исключительно публичное дело. Поэтому Арендт совершенно не замечает «нелегальное политическое» в платоновских диалогах. В «Горгии» внешнее иногда игнорируется, а скрытое внутри становится видимым.

делы, определяется неназванной сценой, *режимом истины*, являющимся для всякого человека последней опорой его бытия, его *реальностью*, сверх которой — молчание[4].

Первый собеседник Сократа — *Горгий* из Леонтин, прославленный оратор и софист, автор нескольких сохранившихся произведений, в том числе «Похвалы Елене». В последнем из этих текстов есть фраза, которую можно считать манифестом софистического движения: «слово — величайший властелин». Свобода слова для Горгия предполагает власть слова. Это суверенная свобода, но в диалоге он выступает как ритор, автор речей, а не софист. В чем разница? Сократ в беседе с Полом говорит, что софистика также относится к законодательному искусству, как красноречие — к судопроизводству. Законодательство предполагает обладание всей полнотой власти, тогда как в суде речи произносят конкурирующие стороны. Значит, софистика также претендует на обладание властью, а не просто соперничество. Но на каком основании софист, обычно чужестранец, приезжий грек, мог бы законодательствовать в Афинах? Таких оснований нет. Софистов в Афинах откровенно не любят, другое дело — респектабельное искусство красноречия, находящее применение в судах и советах демократического полиса, где слово противостоит слову. Даже если оратор выступает с показательной речью, он противостоит публике, стремится преодолеть ее недоверие. Риторика, прекословие, предполагает некоторое испытание, она субверсивна. Софистика свободна от испытания, она уже располагает всей властью, она суверенна. Свободная речь Горгия колеблется между двумя этими возможностями. В начале диалога он называет свое искусство — скромно — красноречием, однако выдвигает претензию, обнаруживающую его исключительные амбиции.

[4] «Горгий» позволяет нам увидеть, какое отношение имеет решение вопроса о свободе и справедливости к проблеме реальности философии, почему вдруг кульминацией поисков справедливости в «Государстве» становится высказывание о том, что находится «по ту сторону существования».

Это противоречие целиком и полностью носит в себе Горгий, Сократ лишь обнаруживает его.

Сократ спрашивает Горгия, сначала заочно, а потом прямо: в чем суть риторического искусства? что такое искусство, которым владеет Горгий? По форме — это определительный вопрос: «Что есть *x* (прекрасное, благо, справедливость)?» Казалось бы, Сократ занимается своим обычным делом, требует определений всего на свете. Нам известно об этой особенности Сократа со времен Аристотеля[5]. В XX в. эта деятельность внушает подозрение. Ж. Делез видит в ней чистый логический экстремизм: «Платон сталкивает Сократа то с юношей, то с упрямым старцем, то с известными софистами», — со всеми без разбора. И каждому Сократ хочет навязать определительную форму вопроса, исключить иные возможности речи[6]. Еще раньше Ницше обвиняет Сократа в установлении власти логической формы над природой человека, в изобретении тирании разума, Арендт обвиняет Платона в установлении тирании истины. Сократ для Ницше — первый «теоретический тип» человека. Платон для Арендт — создатель теоретического образа жизни. Сократ в V в. до н.э. через свое влияние на Еврипида губит греческую трагедию, а в XX в. н.э. платонизм губит истину политического бытия людей. Ницше с негодованием пишет:

> До Сократа в хорошем обществе чурались диалектических манер: они считались дурными манерами, они компро-

[5] Лишь во вторую очередь Сократ логик, который инициировал поиск общих определений (см. Аристотель. Метафизика. 1078b20). Стагирит ненадежный источник сведений о Сократе, которого он знает по чужим текстам. Кроме того, Аристотель говорит буквально следующее: Сократ интересовался этической добродетелью и первым стал искать общие определения. Греческое «и» здесь вполне допустимо прочитать как «и поэтому», как следствие. Даже в этом тексте логический вопрос вторичен по отношению к философской проблематике. Вопрос о добродетели — это вопрос о бытии лучшего.

[6] *Deleuze G.* Nietzsche et la Philosophie. Presses universitaires de France, 1962. P. 86.

> метировали… Что сперва требует доказательства, то имеет мало ценности[7].

Ницше противопоставляет декадента Сократа и «благородных», «лучших» людей. В доме Калликла собралось именно «хорошее общество». Но первый вопрос, который задает Сократ, буквально значит: в чем мощь, сила, способность искусства Горгия (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, 447c)? Логический интерес у Сократа не первичен, он возникает после претензии Горгия на уникальность, на первенство, на обладание лучшим, на власть над другими людьми. Доказательства требует власть Горгия, а не логическая теорема. Горгий предлагает (ἐκέλευε) всем собравшимся задавать ему вопросы, какие *кто из присутствующих в доме* пожелает (ὅτι τις βούλοιτο τῶν ἔνδον ὄντων), и обещает ответить *на все подряд* (πρὸς ἅπαντα, 447c). Мощь искусства Горгия проявляется в полном владении речевой ситуацией в доме Калликла, среди присутствующих: на любой вопрос-вызов он даст достойный ответ. Уже в этой формулировке скрыто противоречие: *абсолютная* власть, которая действует на *ограниченном* пространстве. Это противоречие между абсолютным и ограниченным Горгий не разрешит, свобода его речи всегда лимитирована, причем самим Горгием, с первой фразы. Сократ выставляет это противоречие на всеобщее обозрение. Логическая форма лишь зафиксирует реальность. Горгий тут же сам нарушает видимые пределы сцены:

> я утверждаю, что ни разу за много лет никто не задал мне вопроса, который бы меня озадачил (οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινόν, буквально: «никто не спросил у меня ничего нового») (448a).

Горгий не довольствуется властью над тем, что «здесь и сейчас», в своей фантазии он претендует на абсолютное господство

[7] *Ницше Ф.* Сумерки идолов. Проблема Сократа, 5 // Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1990.

над всякой речью, над всем вообще, что может быть сказано. Вот что такое подлинно суверенная речь. Претензия Горгия обоснована тем, что он владеет искусством[8]. Что такое искусство (τέχνη)? Об этом говорит Пол:

> люди владеют многими искусствами, искусно открытыми в опыте. Ты опытен — и дни твои направляет искусство, неопытен — и они катятся по прихоти случая (448c).

Искусство — это то, что позволяет человеку противостоять случаю, вероятности, судьбе, проходить испытание при встрече с реальностью. Искусный властвует над случайностью, он повелитель судьбы. Горгий бросает вызов случаю, представленному случайными вопросами случайных людей, собравшихся в доме Калликла. Состязание искусства и случая — это спор уникальности и вероятности. Искусство слова — нечто исключительное, большинство людей непричастны ему, их речь несвободна, она подчиняется случаю. В споре обычных людей шансы участников равны. Вероятность успеха рассчитывается математически. Искусство позволяет игнорировать все расчеты и среднюю вероятность успеха. Горгий одолеет любого, — и это невероятно! Это и есть свободная речь, она аномальна, противостоит норме и большинству, ей чужда обычная справедливость. Если тема справедливости в речи Горгия возникает, то только *вынужденно*, как признак того, что его претензия на абсолютную свободу наталкивается на некоторое ограничение.

О том, что такое искусство, рассказывает Пол, а не Горгий. Пол — удивительный персонаж, он постоянно выбалтывает то, что другие скрывают, для него свобода речи не достижение. Его описание искусства позволяет понять, в чем заключена проблематичность свободы мастера. Искусный — «лучший» в некото-

[8] Горгий — суверен режима настоящего. Режим настоящего задается формулой: настоящее в смысле нынешнего = настоящее в смысле подлинного. Все подлинное уже представлено, нет ничего нового. В режиме настоящего торжествует репрессия нового, будущего, неизвестных и аномальных возможностей.

рой области опыта. Он — господин в своей сфере, пределы которой важно знать, ведь она может затрагивать интересы других людей. Горгий старательно «прикрывает», ограничивает область своего могущества («присутствующие здесь люди»)[9]. Однако Пол не видит нужды в ограничениях: для него очевидно, что область искусства слова — не просто «дом Калликла», речь идет о «прекраснейшем из искусств»:

> Меж всеми этими искусствами разные люди избирают разное в разных целях, но лучшие избирают лучшее. К лучшим принадлежит Горгий, который причастен самому прекрасному из искусств (488c).

Искусство слова претендует на власть над другими искусствами. Когда Сократ спрашивает: «что это за искусство?» (448e), он не просто требует определения. Проблема Горгия в том, что он страстно желает, но не смеет расширить сферу влияния риторики. Горгий не упускает случая похвалить свое искусство, благодаря которому он достиг процветания в чужом городе. Но он может сказать только — я лучший среди присутствующих, не смея открыто претендовать на первенство в городе. Сократ заставляет Горгия точно определить сферу применения красноречия (450c)[10]: «на что направлена скрывающаяся в речах сила?» (ἡ περὶ τί ἐν λόγοις τὸ κῦρος ἔχουσα ῥητορική ἐστιν; 451a). Горгий вынужден признать, что красноречие — это способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании (452e). Такова реальная, политическая, сцена для проверки искусства Горгия, которую софист утаивал, демонстрируя красноречие в частном доме. Сократ доволен: «сейчас ты ближе всего показал, что ты понимаешь под красноречием». На

[9] «Прикрытие» своего искусства — это софистический прием, о котором идет речь в «Протагоре». От софистического «прикрытия» один шаг до философского «эзотеризма», о котором пишет Л. Штраус.

[10] Но другие искусства также не обходятся без слов, однако в некотором смысле они молчат — это эзотеризация искусств, отсутствие коммуникации вовне.

этой сцене Горгий не рискует говорить свободно[11]. «Полис», а не «дом», — вот *режим истины* для Горгия. В своем режиме истины человек отвечает за сказанные слова — неверное слово может стоить жизни[12].

Горгий признает, что в полисе искусство слова неизбежно касается темы справедливости (454b). Но справедливое, законы — это область абсолютной суверенности полиса. Чужак не смеет претендовать на то, чтобы определять справедливое в афинском обществе. Поэтому Горгий сразу же соглашается с Сократом, что он всего лишь внушает веру в справедливое, но никак не знание (455a)[13]. Но это не спасает Горгия, ведь веру отличить от знания просто: знание суверенно, оно — собственность обладающего знанием, вера — заимствованное понимание о справедливом, чужое мнение. Если оратор внушает веру в справедливое, он лишает афинян суверенного знания справедливости, как бы совершает государственный переворот. Теперь, когда условия речи Горгия полностью выявлены, Сократ сам просит софиста рассказать о божественной силе красноречия ἡ δύναμίς τῆς ῥητορικῆς… δαιμονία (456a). Прежде Горгию было нетрудно прославить мощь своего искусства, но теперь происходит перелом, причем без вмешательства Сократа. Горгий произносит длинную *свободную речь*, ему никто не препятствует (а прежде Сократ мешал Горгию, заставляя его давать краткие ответы). Но внезапно похвала красноречию, торжество свободной речи превращается в ее оправдание:

[11] Определение определяет, поскольку связывает речь, выявляет сцену, которая оказывается пределом свободы, ограничением, накладываемым внешней репрезентацией. Но кто фиксирует эту репрезентацию? Не Сократ, но Горгий. Горгий сам определяет пределы своего искусства и своей речи.

[12] У Горгия в споре с Сократом нет шансов уже после того, как был обнаружен неудобный для софиста режим речи, сцена. Проигрыш происходит уже в этот момент, проигрыш уже в том, что такой режим вообще существует, это делает невозможным полную откровенность.

[13] Доддс ошибается: не Платон обвиняет Горгия в том, что его искусство внушает лишь веру, а не знание, но сам Горгий охотно признает это в беседе с Сократом. Горгий заранее оправдывается, хотя его даже еще не успели обвинить (*Dodds E.R.* Introduction // Plato. Gorgias. Oxford, 1979. P. 10).

> не существует предмета, о котором оратор не сказал бы перед толпою убедительнее, чем любой из знатоков своего дела. Вот какова сила моего искусства. | Но к красноречию…надо относиться так же, как ко всякому прочему средству состязания [исключительность вдруг уступает место обыкновенности, нормальности, и тут же возникает тема справедливости — *А.Г.*]. Ведь и другие средства состязания не обязательно обращать против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился кулачному бою — …не обязательно по этой причине бить друзей, увечить их и убивать… красноречием надлежит пользоваться по справедливости… ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель (456b–457c).

Горгий искусно маневрирует между различными сценами полисного пространства, он мастер своего дела. Но он учит других, менее искусных, получает за это плату. В таком случае красноречие может быть опасным и несправедливым, тогда отвечать за ученика придется его учителю. Горгий заранее заготовил себе *апологию* на черный день (в платоновской «Апологии Сократа» тема ученичества также затрагивается). Поспешная апология компрометирует все претензии софиста на абсолютную власть своего свободного слова. Сократ спрашивает Горгия, стоит ли продолжать[14]. Горгий сомневается. Сократ сводит, наконец, рассуждение к формальному противоречию: если красноречие учит справедливости, то ученик оратора не может быть несправедливым. К чему тогда апология? Чего боится Горгий? Горгий не способен объяснить стесненность своей речи. Он замолкает, в разговор вступает другой собеседник.

Пол не понимает реального контекста свободной речи Горгия и причин его поражения, усматривая в происходящем какое-то

[14] Сам Сократ уверен, что продолжать беседу стоит, ведь «нет для человека зла опаснее, чем ложное мнение» (458a). «Ложное мнение» — это не логическое противоречие, а нечто «этическое», зло.

логическое недоразумение[15]. Пол принимает политическую ситуацию за логическую, упрекая Сократа в неподобающем ведении разговора (буквально: «неотесанном», «деревенском»)[16]. Сам Пол открыто говорит вещи, которые Горгий предпочитает не озвучивать. Пол также предлагает любому спрашивать его, кто о чем вздумает, поскольку уверен, что сможет ответить (462a). Но почему же свободна речь Пола? Сократ предлагает объяснение: в Афинах вообще принята свобода речи, это афинская демократическая *норма*. По какой же причине полис ограничивает речь Горгия, но не препятствует речи Пола? Ведь они оба чужие в этом городе. Решение этого любопытного вопроса по-настоящему раскрывает нам Пола, наиболее недооцененного персонажа в диалоге. Если Горгий — прославленный софист, а Калликл, даже если он фиктивный персонаж, все равно увлекает читателей своими радикальными взглядами, то Пол, реальная историческая фигура, оратор, автор учебника по красноречию, ничем особенным не примечателен. Его беседу с Сократом можно было бы считать самой унылой частью дискуссии, не будь одного обстоятельства: Пол совершенно *обычный человек*, но нет большей экзотики в платоновских диалогах, чем обычные люди. Сократ у Платона нередко беседует со столь выдающимися личностями, что читателю требуется напоминать о том, что порой встречаются и обычные люди. Так, например, происходит в «Государстве», где Сократ предлагает первый скромный набросок справедливого полиса, для которого у его собеседников не находится других слов, кроме бранных: «город свиней». Вовсе нет, нормальный, здоровый город, отвечает Сократ, вполне годный «для меня». И это для Сократа, которого Федр в одноименном диалоге называет «атопичнейшим», то есть буквально самым неуместным, необычным человеком! Аномальный Сократ выступает в

[15] «Горгий постеснялся не согласиться с тобой, Сократ… отсюда в рассуждении возникло какое-то противоречие, а ты и радуешься» (461c).

[16] Но грубость в беседе порой оказывается необходимой заменой реального политического насилия (именно поэтому так груб Фрасимах в «Государстве»).

«Государстве» на стороне нормы, а в «Горгии» он находит верные слова для беседы с обычным человеком, с Полом. Норма не является проблемой для аномального Сократа. Это удивительное обстоятельство, к которому мы еще вернемся.

Речь нормального человека в обществе, гарантирующем свободу слова, свободна — вот что по сути говорит Пол. Это политический идеал, почитаемый и сегодня. В чем проблематичность этого идеала? Пол не замечает переключения между сценами, где выступает Горгий. Для Пола сцен испытания в принципе не существует, *поэтому* он уверен, что его речь свободна. Но для Горгия определенная сцена («полис») определяла реальность существования, поскольку там решался вопрос жизни и смерти. Как получает доступ к своей реальности Пол, если он не ориентируется на условия своей речи, не замечает различий между выступлением в частном доме и в народном собрании? Сократ делает поразительную вещь: он наглядно изображает невидимый план, в пределах которого замкнута свободная речь Пола. Для этого не годится знание плана города, но подходит другая наука, также связанная с различением мест — геометрия. Пол и Сократ беседуют на «языке геометрии» (ὥσπερ οἱ γεωμέτραι, 465b). Отнюдь не любой способен говорить на этом языке: Калликл, например, его не выносит. Но именно на этом языке общается большинство людей.

Естественно, геометрия, о которой идет речь, не связана с построением геометрических фигур и доказательством теорем. Она скорее относится к тому, что можно назвать операциями с распределенным пространством, части которого сравнивают между собой, подставляя в отношения и пропорции. Это вовсе не примитивная, доевклидова геометрия, напротив, лишь в XX в. философы догадываются обобщить все такого рода манипуляции с распределенными пространствами, равным образом применимые к школьной геометрии, к продвинутой науке и к повседневному мышлению, и дать им сводное имя — логика репрезентации, логика наглядного представления и манипуляций с

уже представленным. Такова логика науки, но и логика человеческой нормальности вообще, логика правильного, рационального, аналитического, *последовательного* мышления. В XX в. философы говорят, что такое мышление всегда как бы связано с некоторым рисунком, репрезентацией реальности, «картиной мира». Сократ в «Горгии» аккуратно вырисовывает изображение, сцену, внутри которой полностью помещается свободная речь Пола. Почему Сократ догадывается, как нужно говорить с Полом? Пол молод («молодой и шустрый, настоящий жеребенок», 463e), но уже не юнец, родом из Сицилии, он приехал в Афины искать счастья. Пол опытен, но не испытан. Он не знает, что откровенное слово встречает сопротивление. Это может значить только одно: Пол — нормальный человек, его речь банальна, поэтому она не знает границ, ведь ей не приходится их преступать. Калликл позже ставит диагноз: Пол — стреножен и взнуздан (482e). Именно этот диагноз, нормальность Пола, Сократ демонстрирует *more geometrico*.

Если верить Полу, искусство возникает как бы само собой, автоматически, именно поэтому он совершенно не озабочен тем, что доставляет головную боль Горгию, — проблемой власти искусства. Искусство, самозарождающееся естественным образом, безопасно. Эмпирия адаптивна, она приспосабливается к условиям, а не меняет их. Сократ проводит первую геометрическую линию раздела: он отличает искусство от простой опытности. Искусство не адаптивно, но активно, оно способно выдержать испытание — эленхос[17], а значит, оно способно преодолевать нормы и ограничения, устанавливать свою власть, править людьми.

[17] «Позднейшее, более техническое, употребление существительного мужского рода ἔλεγχος необходимо понимать в контексте судопроизводства, где оно в более узком смысле указывает на опровержение утверждений противной стороны в результате их испытания или проверки» (*Ausland H.* Forensic Characteristics of Socratic Argumentation // 'Does Socrates Have a Method?': Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond / Ed. G.-A. Scott. Penn. State UP 2002. P. 37).

Сократ предлагает нелестную репрезентацию, определяющую низкое место красноречия среди других занятий:

«политическое», активное, благо (τὸ βέλτιστον)		«угодническое», реактивное, наслаждение (τὸ ἡδύ)	
душа	тело	душа	тело
законодательство судопроизводство	врачевание гимнастика	софистика *красноречие*	поварское дело украшение тела

Схема прочерчивается с помощью дихотомий: различие «по природе» (465c), по линии свое / чужое (465b), знание / вероятность (οὐ γνοῦσα ἀλλὰ στοχασαμένη, 464c)[18]. Эта картина противоречит тезису Пола, что красноречие способно выступить против случайных обстоятельств, быть подлинным искусством. Сократ поселяет в этой логической картине Пола и предлагает посмотреть, как он выберется из лабиринта. Поначалу Пол возмущен: риторы — это тираны в городе, убивают кого захотят, отнимают имущество, отправляют в изгнание (466c). Красноречие не может занимать столь низкое место. Пол вновь по неосмотрительности открывает правду: в Афинах царит *тирания риторики*. Такая правда может стоит ритору жизни. Горгий ее боится, а Пол даже не замечает опасности. Для него это апелляция к очевидности, к мнению большинства присутствующих, к тому, что является для него самым вероятным претендентом на истину. Сократ возражает парадоксально, вопреки любой вероятности: тираны и риторы обладают самой незначительной силой, ведь они не делают того, что хотят. Пол совершенно не готов к тому, что речь — как своя, так и чужая — способна сообщать нечто, выходящее за рамки общепринятого и банального. Он не находит слов для возмущения: «нет, вы послушайте!», «несусветный вздор!».

Странная ситуация: Пол — нормальный человек, говорящий о преимуществах тирании. Сократ — аномальный человек, говорящий о справедливости. Но Пол не способен сказать о своей теме ничего исключительного, речь «правильного» человека о тирании крайне беспомощна. Сократ спрашивает Пола, что

[18] Без этих различий наступит «неразличимость» (ἀκρίτων ὄντων, 465d).

такое тираническая свобода. Пол отвечает: «свобода делать в городе, что сочтешь нужным — убивать, отправлять в изгнание — одним словом, поступать, как тебе вздумается». Но Сократ замечает, что такого рода «неслыханной тиранической властью» (τυραννὶς θαυμασία) обладает любой, кто явится с кинжалом на рыночную площадь (469cd). Исключительное оказывается самым банальным, аномалия — нормой. Пол не обладает знанием удивительного, «таумы», дива, (а философия начинается с удивления), поэтому он вновь заимствует чужой пример: Архелай пошел на все мыслимые преступления ради власти над Македонией (470d). Большинство людей позавидуют его счастью. Но Сократ готов в одиночку выступить против толпы лжесвидетелей, его интересует только согласие самого Пола. Сократ выдвигает свои невероятные («атопичные», 473) тезисы:

C1) риторы и тираны не делают того, что хотят (467b);
C2) лучше претерпевать несправедливость, чем поступать несправедливо (469b);
C3) несправедливый несчастлив (471ad);
C4) несправедливый особенно несчастлив, если остался безнаказанным (472e);
C5) лучше понести наказание за совершенную несправедливость, чем остаться безнаказанным (474b).

На что рассчитывает Сократ с такими невозможными утверждениями? Против него выступит большинство людей, за него — разве только истина. Но этого достаточно: истину нельзя опровергнуть. Сократ дает определение: истина — это то, что выдерживает все испытания (τὸ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται, 473b). Только подлинное искусство причастно истине и реальности, такое искусство обладает властью, а значит и преображающей силой. Сократ геометрически показывает, как нормальный человек Пол, ориентирующийся на мнение большинства, беспомощен против любой аномальной власти, в том числе искусства (в данном случае диалектического). Нормальный человек обладает самым абстрактным видением реальности. Он верит в последовательность ходов, в правила вывода, но не видит за картиной мира действи-

тельность. Для начала Сократ производит простой эксперимент. Педантичный Пол не может не признать, что:

П1) причинять несправедливость отвратительнее, чем терпеть несправедливость (474c).
П2) но считает, что терпеть несправедливость хуже, чем причинять несправедливость (ср. С2).

Сократ вычерчивает мысленный лабиринт, границы которого оказываются для Пола неприступными. Вот первоначальный расклад, изображающий разногласие во мнениях:

- причинять несправедливость отвратительно (αἰσχρόν) = хуже (С2);
- терпеть несправедливость = хуже (П2).

Сократ приводит аргумент, принуждающий Пола к согласию:

- прекрасное = добро ⇒ (негация) отвратительное = зло ⇒ С2.

Пол не способен преодолеть этой простой логической схемы и сдается (475e). Некоторые исследователи считают, что аргумент Сократа ошибочен: в нем смешивается этика и эстетика, отвратительное понимается то как некрасивое, то как нежелательное. Но смысл беседы в ином: Пол не способен преодолеть даже самую надуманную репрезентацию. Слабость аргумента говорит больше о Поле, который подчиняется логике, чем о Сократе, который ее использует. Как мы увидим дальше, Калликла такая логика совершенно не способна сдержать. Добившись скромного успеха, Сократ отваживается уже на подлинную интеллектуальную авантюру. Пол не может не признать исходной посылки:

П2) справедливое всегда прекрасно (476b), но считает, что
П3) для несправедливого понести наказание все же хуже, чем быть безнаказанным (ср. С5).

Пол быстро уступает Сократу в том, что несправедливость — это зло для совершившего ее, как болезнь — зло для того, кто ее носит. Но Сократ не останавливается на достигнутом, он заставляет Пола двигаться все быстрее по намеченной колее, и по инерции мышления тот приходит к уже совершенно нетривиальным выводам:

> если твой враг несправедливо обидел другого человека, нужно всеми средствами… добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. А коли все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы твой враг благополучно избежал наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на своих, если же совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись (481a).

В конце концов даже на основании предпосылок, согласующихся с мнением большинства, собеседники приходят к заключению, явно расходящемуся с общепризнанным. Для Пола это означает отсутствие ориентиров. Он загнан в угол: «Мне, Сократ, это кажется нелепым («атопичным»), но с тем, что говорилось раньше, у тебя, по-видимому, все согласуется». «Согласие всего со всем» для Пола самое главное, это предел его свободной речи, его независимого суждения о реальности. Норма оказывается неспособной противостоять натиску аномалии.

По сравнению с Полом Сократ в этой части беседы груб, агрессивен, почти неприличен[19]. Но всякая исключительность неприлична на фоне общепринятого. Платон в отличие от современных мыслителей (Х. Арендт, М. Хайдеггер) не считает норму, банальность злом, она часть его полиса, более того, она часть каждого человека. Она пассивно допускает другим решать за себя, что такое реальность, что такое добро и зло, что такое справедливость. Но, значит, она готова к *принятию* справедливости, причем весьма радикального толка. Впрочем, как и крайней несправедливости, для которой у нее находятся вполне рациональные житейские объяснения. Арендт в «Истоках тоталитаризма» пишет об этом поразительном свойстве преступных режимов: их

[19] «Что это, Пол? В твоем возрасте — и уж такая слабая память? Что ж с тобой дальше будет?» (466a). (Ср. Фрасимах в «Государстве» — «дикий зверь».)

массовая идеология отличается удивительной логической стройностью. Арендт делает вывод, что логика виновата: для достижения политической свободы необходимо отказаться от логики нормы и репрезентации, нужно делать ставку на уникальность политического суждения.

Образцовый случай посредственного человека, творящего величайшее зло, описан в книге Арендт «Эйхман в Иерусалиме». Эйхман мыслит нормативно, аналитично, он, по собственному признанию, вообще кантианец. Формальная правильность умозаключений ничуть не мешает ему планомерно организовывать массовые убийства. Но есть и обратный случай, когда нормальный человек, отдающий себя в полную власть рациональных доводов, допускает величайшую несправедливость по отношению не только к другим, но и к себе. Как показала И. Протопопова, у рассуждений некоторых платоновских персонажей обнаруживаются поразительные сходства с аргументами героев маркиза де Сада[20]. Добродетель Жюстины чисто рассудочного свойства[21]. Ритор Пол, обычный человек, в иных обстоятельствах — это Жюстина или Эйхман, причем это не его выбор, а случая, судьбы, вероятности, которые определяют модель нормальности в самых ненормальных условиях. Но для Платона и Сократа посредственность не является проблемой, потому что они верят в активную силу философии. Постницшеанцы не доверяют философии или видят в ней лишь нового морального тирана, поэтому нормальность у них всегда заранее проклята. Нормальность становится злом, тогда как воплощение зла для Платона и Сократа — тиран. Постницшеанцы полагают, что умение Сократа говорить на языке геометрии делает его рационалистом, рупором приличного, морального поведения. Однако Сократ — аномальный человек,

[20] *Протопопова И.* Философ и тирания желания: маркиз де Сад в зеркале Платона // НЛО № 6 (112), 2011. С. 78–92.

[21] «…добродетель, как бы прекрасна она ни была сама по себе, бывает тем не менее наихудшим выбором, какой только можно сделать, когда она оказывается слишком немощной, чтобы бороться с пороком» (*Маркиз де Сад.* Жюстина, или Несчастная судьба добродетели. М., 1991).

беседа с Полом — пример его справедливости, мирная встреча аномалии с нормой.

В беседу Пола и Сократа вторгается *Калликл*. Он — воплощение трансгрессии, преодоления норм и границ, антипод нормального человека, выразителя мнения большинства. Калликл — любимый антиплатонический персонаж европейской постницшеанской мысли. Делез фактически отождествляет Калликла и Ницше:

> Сходство поразительное… кажется, что Ницше близок к Калликлу, а позиция Калликла получает естественное завершение у Ницше[22].

Делез пытается показать, что в споре с Сократом Калликл все-таки первенствует. Этот спор — важное состязание, результат которого оспаривается уже две тысячи лет.

Для Калликла невыносим «язык геометрии», использованный в беседе Пола и Сократа. С точки зрения постницшеанцев, язык геометрии, вообще научный язык, язык рациональности, нормы и справедливости — это и есть родной язык платонизма, вызывающий у них «аллергию». Европейские мыслители XX в. изобретают в пику Платону совершенно иной язык, язык свободы, спонтанного желания. Калликл — это как бы агент свободы, направленный из будущего в прошлое, дающий достойный ответ платоновскому Сократу. Но может быть и наоборот. За три года до Делеза Доддс, автор классического комментария к «Горгию» (1959)[23], также обнаруживает сходства между Калликлом и Ницше, но высказывает прямо противоположную версию: «Ницше был во многих аспектах своей мысли незаконным и нежелательными порождением (off-spring) Платона»[24]. Сказанное о Ницше можно, пожалуй, распространить и на постницшеанцев.

[22] *Deleuze G.* Nietzsche et la Philosophie. Presses universitaires de France, 1962. P. 66.

[23] *Dodds E.R.* Appendix: Callicles, Socrates and Nietzsche // Plato. Gorgias. Oxford, 1979. P. 387.

[24] Ibidem. P. 390.

Калликл в своей яркой речи высказывает главные претензии, которые европейские мыслители XX в. адресуют Сократу и Платону. Калликл настаивает на двух приоритетах: политики перед философией и природы перед законом. В первом случае к Калликлу могла бы присоединиться Арендт, утверждающая почти то же самое в своей лекции «Философия и политика»[25]. Но — удивительное дело — Арендт, хотя и вспоминает диалог «Горгий», обходит позицию Калликла молчанием. Во втором случае на стороне Калликла выступили бы Хайдеггер и Делез[26]. Когда Сократ говорит на языке геометрии, он дает повод думать, что это родная речь философии. Однако между Полом и Сократом существенная разница: Сократ — аномален, он гораздо ближе к Калликлу.

Калликл — один из самых загадочных персонажей платоновских диалогов, о котором в афинской истории ничего не известно, кроме того, что сказано в диалоге «Горгий». Исследователи спорят о том, считать ли вообще Калликла реальным или фиктивным лицом[27]. Доддс считал Калликла реальной исторической личностью. Он объяснял отсутствие сведений тем, что Калликл погиб совсем молодым в годы афинской гражданской смуты[28].

[25] *Arendt H.* Philosophy and Politics // Social Research. 1 (57). 1990. P. 73–103. Арендт убеждена, что платоновская философия изобретает политическое управление, делает целью политики справедливости, а значит подавляет свободу.

[26] Хайдеггер говорит о приоритете фюсической, природной истины-непотаенности перед научной истиной-правильностью. Делез противопоставляет логику различия, имманентную природе и спонтанному желанию, логике репрезентации, которой пользуется для своего утверждения капиталистическое Государство и наука Нового времени.

[27] Доддс и Керферд полагали, что Калликл был реальным человеком, см.: *Dodds E.R.* Introduction // Plato. Gorgias. Oxford, 1979. P. 12–15; Kerferd G.B. The sophistic movement. Cambridge University Press, 1981.

[28] Слова Сократа («[афиняне], может быть, напустятся на тебя, если ты не остережешься», 519a) этот комментатор интерпретирует как «предсказание после события». Поэтому образ Калликла следует включить, наряду с фигурами Сократа, Алкивиада (а также Крития и Хармида), в галерею исторических персонажей, которые подлежали забвению после восстановления демократии.

Даже если так, в 380-е гг., когда создавался диалог, через 20 лет после 404 г. (*terminus ante quem* диалога «Горгий»), Платон был чуть ли не единственным, кто еще помнил Калликла. Даже имя его было стерто из памяти большинства афинян, не говоря уже о его взглядах. В любом случае, автор диалога обладал чрезвычайной свободой в создании этого персонажа. Калликл — изобретение Платона. Платону не нужно было опровергать взгляды реального Калликла. Напротив, для выполнения авторской сверхзадачи, демонстрации аномальной свободы и справедливости Сократа, Платону приходится изобрести «идеального врага». Но именно «идеальный враг», Калликл, оказывается самым дружественным к Сократу из всех участников диалога (485e). Между ними много общего, Сократ охотно шутит на этот счет:

> мы с тобой, [Калликл], ныне испытываем одно и то же — мы оба влюблены, и каждый — в двоих сразу: я — в Алкивиада и в философию, ты — в афинский демос и в Демоса, сына Пирилампа (481d).

«Влюблены» (ἐρῶντε) — Эрос движет как Сократом, так и Калликлом. Эрос — эллинское имя аномалии, трансгрессии, преодоления норм, правил, расчетов и вероятности. Об этом пишут Фукидид, Аристофан, Геродот, этому посвящены диалоги Платона «Пир» и «Федр», об этом «Илиада» Гомера. Сократ не хуже самого Калликла или современных философов знает язык свободы и спонтанного желания[29]. В «Пире» Сократ даже утверждает, что τὰ ἐρωτικά — это вообще единственное, что он знает. Но в том же диалоге Сократ различает два вида эротической трансгрессии: тираническую и философскую. Ровно об этом их спор с Калликлом.

Калликл без труда покидает пределы логической сцены, ставшей ловушкой для Пола. Калликл раскрывает секрет успеха Со-

[29] Пол говорит, что слова Сократа преступны (σχέτλια) и выходят за естественные пределы (ὑπερφυῆ, 467b) — то есть они свободны как от лояльности закону, так и от подчинения природе.

крата: тот сыграл на невозможности для Горгия и Пола преодолеть стыдливость, сказать вещи, неприятные большинству (482ce). Стыдливость — это боязнь выразить желаемое по природе из опасения преступить предписанное законом. Сократ «коварно играет словами»: он апеллирует то к природе (желанию собеседника), то к закону (стыдливости и «нормальности» собеседника), чтобы в итоге привести собеседника к самопротиворечию (желание собеседника вступает в противоречие с его стыдливостью). Использование двойной логической бухгалтерии позволило Сократу «стреножить» собеседников и обосновать свои тезисы.

Но Калликл не из таких, его речь откровенна и свободна, это признает Сократ (487d). Калликл не испытывает стыда, не боится откровенной речи (παρρησία), он — «парресиаст» (ср. 487d). «Парресия» и условия веридикции философской речи — это тема М. Фуко, который открывает ее для себя в последние годы жизни через интенсивное чтение Платона, в том числе диалога «Горгий». Калликл откровенно выбирает правду природы и без стыда утверждает, что по природе хуже и постыднее терпеть несправедливость, чем причинять ее, пусть это и противоречит мнению большинства. Крайне важно обоснование, приведенное Калликлом: переносить несправедливость — это удел рабов (483b). Калликл — отважный протагонист свободы в этом диалоге. Законы и установления большинства людей направлены на подавление свободы, на превращение людей в рабов. Большинство людей слабы (483b), «нормальны» — они *охотно*, по доброй воле, довольствуются равной для всех участью, и разговор Сократа с Полом лишний раз подтверждает этот тезис Калликла. Но есть другие люди, исключительные по природе, им всегда мало назначенного по норме. Их природа не способна удовольствоваться посредственной жизнью, их свобода преступна и нелегальна. Нарушение общественных установлений, социальной справедливости — для таких людей справедливое по природе, поскольку, стремясь к аномальной свободе, выдающийся человек воздает

должное своей природе. Словно предвосхищая современную критику репрессивной власти общества и практик социализации, Калликл говорит:

> мы [общество] берем [лучших и решительных людей] в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природой, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы и, воспрянув, явится перед нами владыкою бывший наш раб — вот тогда-то и просияет справедливость природы! (483e–484a)

Эти слова Калликл подтверждает цитатой из Пиндара, где прославляется «царь-закон» (484b), закон природы, превосходящий все человеческие предписания. Речь завершается утверждением приоритета политической жизни перед философией. Философией следует заниматься в меру, «ради образования», в юношеском возрасте (484c–485a). Избыток философии губит человека. «Задержавшись» в философии, человек остается «без того опыта, какой нужен, чтобы стать достойным и уважаемым» гражданином (484d)[30]. Человек оказывается зажат в своем поведении: он смешон (484e), в нем что-то рабское (485c), он теряет мужественность (485d), лишен славы, сторонится «середины полиса», обречен на маргинальное прозябание, неспособен на «свободное, громкое и дерзновенное слово» (ἐλεύθερον… καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι, 485e). Философия постыдна (486a). Роковой для философии оказывается любое серьезное столкновение с реальной жизнью[31]. Философия — бессильна, поэтому она

[30] Само по себе отсутствие опыта не губительно, но без опыта не развивается умение утверждать себя в столкновении с неблагоприятными обстоятельствами.

[31] «если бы сегодня тебя [Сократ] схватили… и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал… ты оказался бы совершенно

гибельна в момент испытания. Калликл заранее уверен в победе над Сократом, но из дружбы не злоупотребляет своим преимуществом. Сократу просто повезло встретить друга, в иных обстоятельствах его ожидает гибель.

Грандиозная речь Калликла — это locus classicus, на двух страницах платоновского текста собраны все ключевые темы современной европейской мысли. Здесь можно увидеть, как предвосхищаются: «сверхчеловек», белокурая бестия (Ницше), логика различия, имманентность природы (Делез), дисциплинарная власть знания (Фуко), истина политики перед философией (Арендт), истина поэзии перед философией (Хайдеггер), но самое главное — это оправдание и утверждение аномальной свободы, творческой свободы «художника с бронзовым взглядом». Калликл говорит о самом важном, о достоинстве человеческого бытия: «может ли в самом деле быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет!» (491e). Подлинный творец не может стыдиться своей свободы, иначе он совершает преступление против себя и своего призвания в этом мире. Природный закон — закон неравенства и *различия*, когда благом обладает лучший (484c). Природная справедливость не принимает в расчет норму, большинство, других людей, сообщество. Она всегда проявляет себя как власть экстраординарного, чуда.

Калликл называет имя того, кто возвышается над большинством, — это тиран. Феномен тирании невозможно понять, полагаясь на рассуждения обычного человека, такого, как Пол, который не ведает аномальной свободы. *Разговор о тирании не касается ее истины, если не видеть в тирании радикальный ответ на проблему человеческой свободы.* Иначе невозможно понять, о какой истине по-прежнему говорит Хайдеггер, в 1953 г., в скандальном тексте «Введение в метафизику», упоминая о национал-социалистическом движении. Невозможно понять, почему в сво-

---

беззащитен… предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора» (486ab).

ем курсе «О сущности истины» 1934 г. Хайдеггер интерпретирует «Государство» Платона, говоря о том, что идея блага — это «просвет бытия», реальность, к которой прикасаются лишь немногие избранные, самые выдающиеся художники и поэты, что это и есть высшая человеческая свобода. И тут же, на лекции, призывает нового вождя нации быть еще более радикальным в установлении революционной власти.

Если мы скажем, что никакой философской проблемы здесь нет, то мы останемся вместе с Полом, на уровне представлений о тирании людей, никогда не сталкивавшихся с потребностью в свободной речи. Постницшеанцы ожидают от нас именно этого. Они уверены, что любые опровержения Калликла сводятся к тому, что Сократ уже высказал на «геометрическом» языке. С этой точки зрения, разница между Сократом и Полом невелика. Даже в свое описание философии Калликл как бы подставляет вместо Сократа нормального человека, того же Пола. Это Пол никогда не знал испытания, и поэтому даже не понимает, как возможно дерзновенное слово. Это он не смог бы ничего возразить обвинителю, который потребовал бы для него смерти, обосновав приговор рациональными доводами. Это Пол, как замечено выше, лишен мужества, и в определенных условиях его ожидает участь Жюстины. Но именно к этой моральной норме среднего человека, по мнению современных антиплатонистов, и стремится редуцировать человеческую свободу Платон в диалоге «Горгий»: Калликл изображает Сократа Полом, а Сократ как бы заставляет Калликла признать себя Полом; диалог между ними стопорится на середине, на торжестве абсолютной банальности. Ответить Сократ сможет, только показав реальность своей философии. Откровенность собеседника радует Сократа, он мечтает пройти новое испытание, еще приблизиться к истине. Встреча с Калликлом — исключительный случай. Это новый опыт, состязания с Горгием и Полом уже не способны проверить Сократа. Калликл — лучший «из тех камней, которыми берут пробу золота» (486d).

Сократ знаком с обоими языками — геометрическим и эроти-

ческим — на которых говорят его собеседники. Но Калликл делает то же умозаключение, что и многие европейские философы XX в., решившие, что все дело в выборе верной логики мышления. Способность Сократа к переключению между языками свободы и справедливости они понимают только как стремление обмануть и подавить свободу: в отличие от Пола Сократ знает, что такое аномалия, но использует свое знание, якобы, только для того, чтобы привести аномалию к норме. Разговор Калликла с Сократом дает повод к такому суждению. Сократ хвалит умеренный образ жизни, умение довольствоваться тем, что имеешь, душевную гармонию, добродетель, даже описывает в общих чертах геометрически правильное устройство космоса. Это благопристойная и посредственная картина, в ней нет ничего выдающегося, а значит, нет и простора для аномальной свободы. Для постницшеанцев это «конец философии» (Хайдеггер). Однако на данной картине нет самого Сократа. Сократ — атопичнейший, буквально «не имеющий места». Нет такой сцены, такого места в городе или логики мышления, которые могли бы стеснить его свободу. Ничего еще не потеряно. Геометрически правильный мир — не ограничение свободы, но лишь выражение справедливости.

Сократ не считает выбор определенного способа мышления решающим. Главное — сохранить верность себе. Никакая логика не достаточна для обладания истиной, которая открывается только в испытании себя, в самопознании. Сократ охотно ведет разговор с Калликлом на его языке: «всего лучше начать… с различия» (500d). В языке Калликла истина различия должна соблюдаться. Откуда у Калликла знание блага? Свое благо, лучшее по природе — это реализация, цель свободы. Лучшее должно быть исключительным, но это не так:

> Калликл: «кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество,

> и разум!), должен исполнять любое свое желание» (492a);
> истина — это «роскошь, своеволие, свобода» (492c).

Калликл претендует на свою исключительность, но требует удовлетворять любое желание *без разбора*. Его уникальность почему-то выражается в стремлении ко всему подряд. Но творческая личность избегает пошлости, искусный мастер умеет отбирать лучшее. А кто не чувствует различия, остается как бы непосвященным в таинство (493a). Искусство не терпит неразборчивости. Сократ пробует повторить трюк, проделанный с Полом. Он набрасывает логическую картинку:

- Если расчесывание зуда — причина низкого, постыдного удовольствия,
- некоторые удовольствия не достойны выбора, не благо (495).
- Следовательно, удовольствие — не благо.
- Благо нельзя определять как удовлетворение желаний.

«Геометрического» доказательства было бы достаточно для Пола, но Калликл принципиально говорит на другом языке, так сказать, «иррационально», поэтому он отвечает: все равно удовольствие есть благо, я не хочу противоречить *себе*. Но совсем не значит, что Калликл действительно сохраняет верность *себе*, ведь в данном случае просто хочет, чтобы его поступки противоречили *правилам* рассуждения. Калликл также ориентируется на определенную схему мысли, которая требует отвергать все, что признает большинство людей. Но когда Калликл отвергает мнение большинства, он еще не получает знание своего уникального блага, он всего лишь отвергает чужое, общепринятое. Калликл тоже заперт в логическом лабиринте, более того, у них с Полом по сути один и тот же лабиринт, просто Калликл снаружи, а Пол внутри. Но открытость, простор пребывания на свободе почему-то не освобождает Калликла от лабиринта. Он постоянно возвращается к нему, чтобы постучать по стенам, удостовериться, что это не сон. Он ведет себя, как персонажи де Сада, для которых

признак реальности — чужая боль[32]. Ни у кого из них нет *своего, автономного* выхода к реальности, не указанного на плане.

Калликл уступает: «Я уже давно слушаю тебя, Сократ, и все поддакиваю… ты все равно радуешься, как мальчишка. Будто ты не знаешь, что и я, и любой другой прекрасно отличаем лучшие удовольствия от худших!» (499b) Калликл говорил о различии, но тогда он должен признать различие удовольствий. Ведь конечная цель — это утверждение своего отличия от других людей. Но чем ближе к этой цели, тем менее свободна речь Калликла. У него нет собственного знания блага, поэтому остается только опровержение общепринятого, но это еще не свобода. Калликл начинает «поддакивать» Сократу, его свободная речь спотыкается, наконец, он признается, что продолжает беседу лишь в угоду Горгию (501c). От свободы его речи ничего не осталось, и Калликл отказывается от участия в беседе (505d–506c).

В финале «Горгия» Сократ фактически разговаривает с собой. Это суверенная речь Сократа, аномально свободного человека. Но она справедлива. Почему? Но не лучше ли спросить, почему же нет? Что за логическая связь между свободой и справедливостью? Зачем Калликлу быть *несправедливым в собственном доме*, где он господин? Проблема, лишившая Калликла дара речи, свойственна только его логике, и Сократ выставляет ее на всеобщее обозрение. Действительно, нет никакой связи между стремлением к *своей* свободе и необходимостью совершать несправедливость в отношении *других*. Первое исключительно, второе относится к соблюдению норм и правил. Как признают Калликл и современные философы, это не просто две разные проблемы, но два разных языка, непереводимые и непонятные друг другу. Ни следование общепризнанному (Пол), ни негация общепризнанного (Калликл) еще не приводят к лучшему для себя. Испытывая

[32] «…если человек испытывает боль, то ему трудно обмануть наблюдателя». *Маркиз де Сад.* Цит. соч. С. 201. *Протопопова И.* Цит. соч. С. 86: «вызываемая ‘субъектом желания’ чужая боль оказывается предельным основанием объективности бытия, гарантом реальности как всеобщности».

отвращение к большинству, Калликл постепенно уподобляется предмету своей ненависти, потому что у него нет иного доступа к реальности, кроме противоречия тому, что нравится большинству. Калликл признается, что вынужден «прислуживать» демосу (521a). Несостоявшийся тиран становится рабом.

Но если все просто, почему воспроизводит себя ошибка, связывающая свободу с несправедливостью?

Эта ошибка «выживает» благодаря теме смерти. Есть лишь один аргумент в пользу этой связи, он несколько раз упоминается в «Горгии». Реальность для Горгия и Калликла — это сцена, в которой решается вопрос о жизни и смерти. Эта сцена — политическое пространство города. Только в явлениях политической жизни нам становится доступной реальность (Арендт). Отказ признать значимость этой сцены — малодушие, так поступают те, кто сторонится «середины полиса», кто не готов к настоящему испытанию. Поэтому Калликл постоянно возвращается к месту столкновения с большинством, здесь происходит единственное испытание его свободы, здесь он неизбежно несправедлив. Разговор с Сократом он за испытание не считает. Но полисная сцена на самом деле ничем не выделяется среди прочих. Смерть может застать человека и в морском путешествии, смерть — это вообще нечто уникальное в каждом случае. Когда мы связываем финальную сцену, на которой для каждого из нас решается вопрос жизни и смерти, с официальной жизнью полиса, мы всего лишь подчиняемся воле большинства. В этом испытании нет ничего особенного. Отказ от того, чтобы считать эту сцену главным испытанием, не значит отказа от испытания вообще. Свободу Сократа не могут сдерживать никакие сцены, но что подсказывает ему, что испытание началось? Только он сам: Сократ рассматривает каждую встречу как новое испытание, поэтому разговор с Калликлом ему очень важен. Сократовская диалектика — это непрерывная череда сцен испытания. В каждом аргументе речь идет о жизни и смерти, решается вопрос о ре-

альности. Стремление к самопознанию — философское дело, не тираническое:

> философ… занимается собственными делами, не вмешиваясь попусту в чужие (526c).

Эта формула перейдет из «Горгия» в «Государство», которое можно теперь определить как суверенный логос, выдержавший испытание своей свободы. Но и в финальной части «Горгия» Сократ пользуется суверенным словом — он рассказывает мифы. Миф — это справедливое слово, произносимое господином настоящего. В мифе нет следов борьбы за свободу, поэтому миф высказывается на геометрическом языке, в нем распределяется некоторое пространство. Именно это распределение и есть справедливость. Но от мифа нельзя просто так отмахнуться, поскольку в его основании сама истина, то есть речь, выдержавшая все испытания своей свободы.

Один из мифов, рассказываемых Сократом, финальный миф, говорит о суде над душами умерших людей, который вершат Минос, Радамант и Эак, сыновья Зевса. В мифе говорится о пространственных распределениях: достойные отправляются на Острова блаженных, недостойные попадают в Тартар. Арендт ошибочно полагает, что такого рода платоновские мифы запугивают читателей и страхом принуждают к моральности. Но Сократ прекрасно знает, что Калликлу его «рассказ покажется басней, вроде тех, что плетут старухи» (527a). Ирония в том, что даже бессильной басне Калликл не способен ничего противопоставить, ведь это суверенная речь. Другой миф в «Горгии» — космологический. Сократ описывает космос, дружески объединяющий различия: «небо и землю, богов и людей» (508a). Эта же «четверица» воспроизводится у Хайдеггера в послевоенном тексте «Вещь»: «земля и небо, божества и смертные»[33]. Хайдеггер

[33] *Хайдеггер М.* Вещь // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 324. Хайдеггеровский текст выдержан в той же трансполитической модальности, что и финальный миф в «Горгии».

нередко платонизирует, но он либо говорит о свободе, как в курсе 1934 г. о сущности истины, либо о космической справедливости, как в этом сочинении.

В диалоге «Горгий» Платон решает вопрос об отношении свободы и справедливости, о переводимости между этими двумя языками. Только свободный может быть справедливым, только справедливый высказывается о реальности. Остальным приходится замолчать и принять миф — либо пройти испытание.

Адам Рот

Риторика во плоти: Платон о подобии между медициной и риторикой

Многочисленные попытки Платона дискредитировать риторику, показав, что она не является искусством, зачастую сопровождаются сравнением ее с медициной, которую Платон использует как модель подлинной *техне*. Однако, как я постараюсь продемонстрировать, оппозиция между риторикой и медициной у Платона не абсолютна, так как философ вовлечен в современный ему исторический контекст, в котором размытость дисциплинарных границ еще вполне допустима. В дальнейшем я попытаюсь обосновать этот тезис.

Во-первых, я рассмотрю диалог «Горгий» и покажу, что платоновское изображение риторики как «сноровки» и «навыка», как неполноценного искусства, основано на том, что риторика оказывается противоположностью медицине как подлинной *техне*. Во-вторых, я рассмотрю диалог «Федр» и покажу, что платоновское изображение риторики претерпевает в нем радикальное изменение. Когда риторика трактуется как потенциально подлинная *техне*, отношения риторики и медицины артикулируются заново: оппозиция между ними превращается во взаимосвязь, и на первый план выходит их сходство.

Рассматривая процесс, в ходе которого строгая платоновская оппозиция «медицина vs. риторика» уступает место сходству между ними, я попытаюсь в рамках этой статьи представить более полную интерпретацию платоновского отношения к риторике, дополняя тем самым работы тех исследователей, которые считают, что подлинная риторика в понимании Платона существует единственно в связи с диалектикой и философией. Напротив, в данном докладе будет показано, что у Платона есть и иной способ выявить потенциал риторики как подлинной науки — через исследование неочевидных взаимосвязей риторики и медицины.

Риторика в «Горгии»

Вполне очевидно, что в диалоге «Горгий» Платон выражает презрение к риторике и в особенности к тому, как практикуют и преподают риторику софисты. Риторика — искусство мнимое, и оратор становится фальсификатором, заставляя невежд верить в то, что он обладает знанием, в то время как он обладает лишь его видимостью. Как говорит Сократ: «Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам большим знатоком, чем истинные знатоки» («Горгий», 459). Риторика, таким образом, имеет дело лишь с видимостью знания и мало озабочена тем, чтобы воспитывать в слушателях стремление к подлинной мудрости. Иное дело — философия, она является благородным занятием, ибо утверждает Истину, Добро и Красоту. Риторика апеллирует к поверхностному и ненастоящему знанию, философия же стремится к глубинам познания, к истине.

Сократ отказывается видеть в риторике искусство, так как для него она — всего лишь способ удовлетворить эстетический аппетит публики, способ такой же, как, например, популярные лекции или кулинарное дело. Как и у повара, у оратора нет методологии для определения и классификации собственных знаний и практик. Вместо этого и риторика, и кулинарное дело полагаются

на естественные склонности человека, на опыт и повседневность. Риторика и кулинария у Платона соположены и поставлены в оппозицию к врачебному искусству. Как объясняет в диалоге Сократ, кулинарное искусство, как и риторика, — это профанная форма интеллектуальной деятельности, в то время как медицина исследует свой предмет системно и стремится к подлинному знанию (500–501).

Ни оратор, ни кулинар не могут предоставить «рациональное обоснование» своих практик и раскрыть причины, стоящие за теми или иными их действиями и процедурами. Ни тот ни другой не стремятся производить «рациональный расчет», осуществляя свою деятельность, скорее, вслепую и используя знание, ограниченное их собственным опытом. В противоположность риторике и кулинарному делу медицинское искусство изучает природу своих методов и практик и может найти причины и обоснования для своих процедур. Таким образом, риторика и медицина в «Горгии» составляют оппозицию: медицина предстает в диалоге подлинным искусством, тогда как риторика — лишь «сноровкой» в деле того, как угодить публике.

Оппозиция риторики и медицины

В означенной оппозиции медицина служит своего рода образцом, относительно которого нужно оценивать риторику. И в сравнении с образцом риторика показывает себя как искусство мнимое, ибо оратор не вникает в истинную природу рассматриваемых им вещей, в отличие от врача. Так риторика работает наудачу — без точного, заранее определенного метода. Имея целью не достижение подлинного знания, а удовлетворение аппетитов публики, оратор строит свою речь с большим изяществом и, по словам Сократа, тому, кто не слышал ничего лучшего, — простым городским жителям, — оратор видится подлинным знатоком. В одном из эпизодов диалога Сократ и Горгий раскрывают оппозицию между знанием и невежеством, подлинным знанием и его

видимостью через противопоставление деятельности оратора и врача.

Врач — этот тот, кто изучил искусство врачевания («станешь таков, каким тебя сделает приобретенное знание», 460). Сократ рассматривает врачевание как одно из тех искусств, что «ведают тем, что есть благо» (500) и «пекутся о высшем благе для тела и души» (464). А вот «угодничество» — это ложное искусство, оно не обладает точным знанием: риторика и кулинарное дело «укрываются за каждым из подлинных искусств и прикидываются тем искусством, за которым укрылись», в обоих случаях — за искусством врачевания (464). Наиболее значимому критерию подлинной *техне*, по Сократу, соответствует медицина: она «постигла и природу того, что лечит, и причину собственных действий». Риторика выглядит бледно на ее фоне, не будучи в силах дать отчет о природе вещей, которыми оперирует (465).

Однако более пристальное чтение «Горгия» показывает, что оппозиция риторики и медицины перестает быть абсолютной в тот момент, когда на интеллектуальном горизонте возникает возможность «подлинной» риторики. Такая риторика, как мы узнаем, не сообщает публике то, что та желает услышать, и не старается совпасть с частными эстетическими и языковыми привычками — не потакает и не льстит, но сообщает людям то, что может помочь им в самосовершенствовании:

> Если и красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самою угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда и не видел! (503).

Первый тип риторики — то, что Сократ называет «ложной» риторикой, определен через цель — угодничество публике. Этому типу прямо противопоставляется «подлинная» риторика, которая призывает к «совершенствованию» и «развитию души».

«Подлинная» риторика сродни медицине — она укрепляет и оздоравливает дух. Такой тип ораторского искусства рассматривается не как идеал, но как редкость, как то, что почти никогда нельзя встретить в общественном собрании. «Подлинная» риторика не является недостижимым идеалом, она вполне возможна, и любой политик может строить свою речь согласно ее принципам. Однако этому типу риторики ораторы предпочитают лесть и потакание публике (502–503).

Итак, в «Горгии» Платон резко противопоставляет риторику и медицину. Однако далее будет показано, что эта оппозиция описывает отношение медицины лишь к той риторике, к которой горожане привыкли. «Подлинная» же риторика, к которой политические ораторы никогда не прибегают, но которая остается для них возможной, не противопоставлена медицине, но, напротив, находится с ней в тесной связи. Такое уточнение позволяет более полно рассмотреть феномен «подлинной» риторики, о которой идёт речь в диалоге «Федр».

Риторика в «Федре»

В более позднем диалоге «Федр» платоновская критика риторики не столь резка. Здесь появляется место для «подлинной» риторики, родственной медицинскому искусству. В «Федре» идея достойной политической риторики, лишь обозначенная в «Горгии», получает дополнительное развитие. На основе многочисленных аналогий с медициной Платон развивает новую концепцию риторики, убеждающую нас, что риторика и медицина в интеллектуальном и практическом плане не так далеки друг от друга, как изначально рассматривал их философ.

Несмотря на то, что в «Федре» речь идет о любви, бессмертии, поэзии, душе и мифе, центральной проблемой этого диалога является речь и риторика — диалог открывается рассмотрением этой проблемы и им же он завершается. В начале перед нами — диалог Сократа и юного Федра, ученика знаменитого оратора Лисия. Федр увлечен ораторским искусством, он только что

вернулся от Эпикрата и восторгается речью, произнесенной там Лисием. Он восхищен искусностью этой речи и оригинальностью рассуждений Лисия о любви. Федр замечает, что Лисий — «самый искусный теперь писатель». Большой ценитель речей Сократ с нетерпением ждет пересказа этой речи Лисия. Сначала Федр скрывает от Сократа, что запись речи спрятана у него под плащом, но Сократ обнаруживает свиток и убеждает Федра прочитать ему речь Лисия целиком, а не только обозначить ее ключевые моменты.

Уже в самом начале диалога речь связывается с удовольствием, соблазном и необычайной притягательностью. Речь Лисия для Сократа — ни что иное, как *фармакон*, снадобье, увлекающее философа за пределы городских стен, в место, где он при других условиях не решился бы оказаться. Деррида с убедительностью демонстрирует, что понятие *фармакон* в диалоге противоречиво, так как это слово имеет в древнегреческом языке множество (подчас противоположных) значений. И тем не менее, контекст и смысл данного фрагмента диалога кажется ясным: речи, пользующиеся успехом у публики, как например, речь Лисия, рассчитаны на то, чтобы удовлетворять аппетиты слушателей. На первый взгляд, подобные речи могут показаться прекрасными и правдивыми, но при более внимательном рассмотрении обнаруживаются их скрытое убожество и лживость. Речь Лисия — весьма наглядный пример «ложной» риторики, упомянутой в «Горгии».

Речь Лисия — одна из трех, представленных в «Федре». В ней приводятся рассуждения о том, что лучше быть невлюбленным, чем испытывать любовь. Другими словами, лучше не любить и исходить в отношениях только из собственных интересов, чем любить и жертвовать своими интересами ради другого. Сократа речь Лисия не впечатляет, и он стремится представить более достойные рассуждения на ту же тему. Далее Сократ произносит две речи. В первой он следует по стопам Лисия и превозносит «невлюбленного». Вторая речь призвана неким образом загладить «нечестивость» первой.

Три эти речи создают пространство, где разворачивается главное событие диалога: рассуждение Сократа и Федра о возможностях и недостатках риторики и затем — письма. После второй речи Сократа стиль диалога меняется: происходит переход от речей к длительной дискуссии и подробному анализу риторики — в ее устном и письменном виде. Во многом, три речи о любви можно рассматривать как аллегорию (об этом рассуждал Ричард Уивер), как предварительное знакомство с основной темой диалога. Иными словами, чтобы заниматься риторикой, нужно знать истинную природу вещи, о которой ведется рассуждение, а не вести о ней речь, руководствуясь лишь собственными интересами и целью получить выгоду (такого оратора можно сравнить с «невлюбленным»). В то время, как первая речь Лисия и первая речь Сократа не раскрывают в полной мере свой предмет, вторая речь Сократа свидетельствует о том, что произносящий ее действительно обладает знанием о любви. Основываясь на этом различии, Сократ заключает: «…кто не знает истины, а гоняется за мнениями, у того искусство речи будет, видимо, смешным и неискусным» (262c).

Пока, как мы видим, в отношении риторики «Федр» во многом вторит «Горгию». Однако далее в «Федре» концепция ораторского искусства видоизменяется, и мы наблюдаем обновленную концепцию риторики в ее связи с медициной. При этом, как показывает Эдвин Блэк, в «Федре» отношение Платона к софистам, форме и целям той риторики, которую они практикуют и которой они обучают, остается неизменным. Для Платона софисты — это те, кто пытается перехитрить истину: без должных познаний о вещах они используют риторику с одной целью — воздействовать на мнения людей, нисколько не заботясь о том, что для их душ составляет подлинное благо. В контексте рассуждений о любви идея заботы о ближнем приобретает важный смысл, соотносясь с идеями благополучия и здоровья, которые таким образом выходят на передний план. Через неявные ассоциации с медициной риторика, следуя ей как образцу, приближается к тому,

чтобы стать «диалектической наукой» (согласно Жаклин Ромилли). Платон не отказывается от своих ранних суждений о риторике, он по-прежнему критичен к тому, как она существует на практике, однако в «Федре» критику ораторского искусства уравновешивает идея о просвещенной и систематичной риторике, которую можно сравнить с медициной и которая стремится «оздоровить» души внимающих.

Метод подлинного искусства риторики

Предложенная Платоном в диалоге «Горгий» и изначально основанная на понятии подлинного *техне* оппозиция между риторикой и медициной в диалоге «Федр» становится еще более размытой. Платон, рассуждая о риторике и упоминая о душах внимающих оратору горожан, делает очевидной взаимосвязь риторики и медицины («Федр», 270e–272). Вначале Платон определяет риторику как искусство «воздействовать на души с помощью убеждения» — определение, возможно, предложенное только для того, чтобы задаться вопросом: «На что и как она по своей природе может воздействовать или, наоборот, что и как может воздействовать на нее?» Ведет ли это воздействие к здоровью или к болезни? Другими словами, это определение уже предполагает, что риторика воздействует на души в точности таким же образом, каким медицина воздействует на тела — с помощью яда или с помощью лекарства. Воздействие риторики на душу уже предполагает, что долг оратора — знать предназначение этой души, в точности так же, как долг лекаря — знать то, как восстановить здоровье тела.

Сократ крайне точен в описании того, каким именно образом должно совершенствоваться и практиковаться подлинное искусство красноречия. Первый шаг состоит в том, чтобы познать различные типы душ: «Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа» («Федр», 271c–d). Подлинное ораторское искусство требует знания различных форм ду-

ши и систематической классификации этих форм. Так как хороший ритор, утверждает Сократ в «Горгии», занят «прекрасным попечением о душах сограждан», он должен знать подлинную природу души для того, чтобы направить ее к Благу (503). Значительная часть второй половины «Федра» выводится из отказа Сократа принять, что ораторы (и в особенности софисты) владеют каким-либо искусством. Отказывая в этом софистам, Сократ многократно повторяет, что они ничего не знают о душах своей аудитории. Как говорит Сократ в «Федре»: «…тот, кто намерен заняться ораторским искусством, должен прежде всего определить свой путь в нем и уловить, в чем признак каждой его разновидности» (263b). Каким образом можно владеть искусством что-то «привить» душе, если не понимать ее подлинную природу?

Следующий шаг оратора — понять, как нужно применять определенный тип речи по отношению к тому или иному типу души. Оратор должен научиться классифицировать различные виды душ для того, чтобы оценить, каким именно образом определенные типы речей лучше всего соответствуют определенным типам душ. Те или иные типы речей органически соответствуют определенным типам слушателей. Это естественное сочетание должно быть известно *a priori*: «…устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей и каждый из них такой-то» (271d). Как и философ, оратор должен проанализировать, классифицировать и определить различные типы речей, которые окажутся релевантны различным видам душ и будут подходить к ним, как фрагменты паззла подходят друг к другу. Нельзя бессистемно сочетать речи и души: правильное их сочетание становится известным только в том случае, когда оратор обнаруживает соответствие между душой и речью. Определенная речь оказывается убедительной только для определенного индивидуума: «Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению» (271d). Риторика должна быть системной наукой, чтобы объяснять различные

комбинации подходящих друг к другу речей и душ и вероятность их сочетания друг с другом.

В то время как знание о предназначении души, о типах душ и о соответствии между душами и речами есть априорная процедура, объединение этого знания со сферой человеческих дел требует его практической реализации (271e–272a). Понимание того, что для произнесения речи нужно выбирать правильный момент и учитывать требования ситуации, должно дополнять знание о речах и душах. После того, как приобретены знания о различных душах и типах речи, и когда ораторы поняли, как применять эти знания на практике, они должны также изучить те ситуации, которые могут послужить поводами для речи, и виды речей, которые подходят этим ситуациям (272–272b).

При обращении к Гиппократовскому корпусу очевидно, что Платон в рамках размышлений о риторике столкнулся с дилеммой, стоявшей в те времена и перед врачами школы Гиппократа: как можно своевременно вмешаться в ситуацию медицинского характера, основываясь на опыте, полученном в прошлом? Повторюсь, что платоновское различие между риторикой и медициной ослабевает, в то время как сходство между ними растет. С теоретической точки зрения, риторика должна следовать априорным процедурам медицины. С практической, она должна руководствоваться медицинским принципом уместности тех или иных действий в той или иной ситуации. Так же как врач должен обладать знанием об условиях здоровья и болезни, но при этом оставаться открытым для частных случаев и их особенностей, оратор должен руководствоваться в первую очередь теоретическими принципами, а во вторую — требованиями конкретной ситуации, которым должна соответствовать его речь.

Неожиданное внимание Платона к проблеме соответствия риторики требованиям конкретной ситуации в диалоге «Федр» — знак того, что здесь Платон отходит от концепции, изложенной в «Горгии», и от проводимого там различия между риторикой и медициной. Исходная оппозиция, разрабатываемая Пла-

тоном, основывалась на том, что риторика должна быть философски фундированной, основанной на диалектических принципах анализа, классификации и определения. Платон верит в то, что посредством диалектики можно достичь истины, а риторика, ведомая истиной, может оказаться полезной для целей философии. Проблема популярных риторических практик, отмечает Платон, состоит в том, что они основываются на недостаточных сведениях и воздействуют непосредственно на веру и мнения людей, предлагая при этом лишь видимость знания. Ложная риторика, такая как ораторские практики софистов, по своим задачам прямо противоположна философии. Платон убеждает нас, что «научная» риторика, как об этом говорит Сократ, должна руководствоваться априорными принципами, а не выводиться индуктивно из практического опыта. Подлинная риторика философична, ведома разумом и рациональным анализом. В «Федре» Сократ напоминает нам: «Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину того, о чем он собирается говорить?» (259e). Эта истина обнаружима вне контекста конкретной речевой ситуации. Она существует в метафизическом смысле, а не в материальном мире.

Но в том месте «Федра», где Платон обсуждает подлинное искусство красноречия, он начинает противоречить тем самым принципам, которые поддерживают изначально очерченную им оппозицию между риторикой и медициной. Фактически, он утверждает, что для риторики недостаточно основываться на истине, и что оратор должен действовать в соответствии с чем-то большим, чем знание человеческих душ. Хорошая риторика требует разнообразия реакций в различных практических ситуациях, объясняемых с точки зрения как уместности, так и знания; риторика должна адаптировать свое искусство под требования обстоятельств — требования, которые никогда заранее не могут быть теоретизированы.

Хороший оратор. Перикл

Читатель Платона с большой вероятностью понимает, что врач и оратор согласно воззрениям философа сходны в том, что касается необходимости познания ими своих предметов, а именно — тела и души соответственно. Однако в «Федре» Платон старается сделать эту взаимосвязь более очевидной: подлинная риторика исцеляет души таким же образом, как медицина исцеляет тела — методы медицины и риторики, как полагает Сократ, во многом схожи.

В каждом искусстве есть самозванцы, но при этом только подлинное искусство медицины может служить моделью для подлинного искусства риторики. Ложная риторика не лучше ложной медицины. Человек, который знает, как воздействовать на тело при помощи лекарств, не обязательно врач, так как у него при этом может не хватать знаний о теле. Таким же образом оратор, который провоцирует свою аудиторию на проявление эмоций и способен склонить ее в ту или иную сторону, обладает не бóльшим знанием о душах своей аудитории, чем плохой врач — знанием о телах своих пациентов. Подлинное искусство заключается далеко не только в воздействии: оно должно быть способно предложить рациональные основания своих методов и процедур.

Сопоставление риторики и медицины основывается, таким образом, и на необходимости надлежащего уровня знаний. В медицине и риторике знаний исключительно о теле или душе недостаточно, так как практикующему эти искусства необходимо познать человека во всей его полноте (270c). Оратор, как и врач, должен понимать присущее человеку стремление к Благу, Истине и Красоте, и Платон хочет поместить душу в один контекст с подлинным пониманием всего этого, так как для него все перечисленное и составляет человеческую природу. Сократ согласен с тем, что природа души должна быть изучена посредством целостного исследования человеческого тела. На это способна только подлинная медицина: только гиппократова меди-

цина может предложить метод, который, по мнению Платона, характерен и для искусства красноречия. Гиппократова медицина — особенная и уникальная потому, что по сравнению с большинством целителей древней Греции, последователи Гиппократа были более рациональны, рассудительны и философичны. Они прилагали все усилия к тому, чтобы систематически изучить тело, и они были единственными целителями Греции, насколько нам известно, которые описывали случаи из своей практики и оставляли комментарии для тех, кто решался пойти вслед за ними.

Так как «…сколько ни есть великих искусств, все они… нуждаются в тщательном исследовании природы вещей возвышенных» (269e–270b), Сократ советует учиться у целителя как человека возвышенных помыслов дополнять естественные способности к красноречию исследованием человеческой природы. Перикл, по мысли Сократа, усвоил от Анаксагора метод искусства врачевания и присовокупил его к своему природному дару красноречия. Риторическое и медицинское начало становятся неразличимы в образе Перикла, одного из величайших ораторов древних Афин. Причина этого в том, что Перикл совмещал изучение медицины с природной одаренностью в красноречии, и именно поэтому он оказывается для Платона образцом хорошего оратора.

Материальность и письмо

Рассмотрение связи между риторикой и медициной в контексте публичной речи также помогает объяснить платоновскую критику письма, изложенную в «Федре». Письмо само по себе нельзя назвать вредным или плохим, однако оно оказывается отделенным от тела, и именно это вызывает возражения Платона: форме и технике письма не хватает живого *логоса*, и потому оно физиологически не состоятельно. Сократ утверждает, что «…писать речи само по себе не постыдно… постыдно говорить и писать не так, как следует, а безобразно и злонамерен-

но» (258d). Платон ценит живой *логос* и питает отвращение к тому, что Джон Дарем Питерс называет «бестелесным присутствием отсутствующего другого» (Peters: 39). Тем самым, Платон должен найти способ придать собственной риторике «телесность», чтобы соединить собственную критику письма с представлением о том, каким в принципе должно быть письмо. Как я полагаю, Платон решает эту проблему при помощи использования в диалогах множества диалектических реплик и обращения к божественному образу здорового человеческого тела в качестве чертежа структуры своего текста. Платон борется с тем, что Деррида называл «трупным окоченением письма» (Деррида: 96), делающим письмо бесплодным и мертвым. Письменной речи часто не достает жизни и интимности, всегда присутствующих в живом *логосе* — *логосе* диалектики. Реальный говорящий обладает такими особенностями, которые письмо никаким образом не сможет воспроизвести (275d–e).

Письменная речь, согласно Платону, отчуждена от того, кто ее произносит, и благодаря этому становится недоступной для вопрошания. Кроме того, письменная речь не может различаться в зависимости от аудитории — вместо этого она становится доступной любому, кто захочет ее прочитать. Согласно Платону, речь должна быть воплощена в теле; она должна быть живой, «дышащей» речью. *Логос*, как поясняет Деррида, — живой организм (Деррида: 122).

Из того, что Платон понимал человеческое тело как (более или менее точную) копию или аналог божественной формы человеческой сущности, которая находится в нематериальном мире Идей — бессмертных, совершенных прототипов окружающих нас и подверженных тлению вещей, следует, что любой предмет, являющийся таким подобием, отличается от божественного оригинала. Таким образом, Платон заключает, что полезное письмо также должно быть подобным человеческому телу по форме и содержанию, ведь только так оно сможет соответствовать прочим боговдохновенным вещам мира и воплотиться в качестве подо-

бия жизни. Платон иллюстрирует собственную критику письма посредством создания диалогов, которые настолько близко, насколько это возможно, отражают живой диалектический *логос*.

Диалоги Платона по большей части представляют собой живой *логос*. Они вдохновляются поиском подлинного знания и подражают диалектической беседе, в рамках которой различные особенности душ встречаются друг с другом. Опираясь на материальную теорию письма, мы также можем заключить, что речь Лисия, воспроизводимая Федром в начале диалога, выстроена плохо, так как она не смогла повторить божественную органическую структуру человеческого тела. Правильное письмо имеет телесную структуру и обладает телесными признаками. Для Платона форма человеческого тела должна диктовать литературное строение речи: «Всякая речь, — говорит Сократ, — должна быть составлена словно живое существо» («Федр», 264c; 265e–266).

До тех пор, пока в речи так же, как в теле, представлены гармония, порядок и равновесие, оратор не может ошибиться, так как его речь будет соответствовать божественной форме. Речи, которые искажают или нарушают пропорции человеческих форм, тем самым, не могут быть «подлинными». При помощи такого «бестелесного» письма нельзя отвечать на вопросы; оно перестает быть физиологически активным, уравновешенным одно- или разнонаправленными действиями четырех гуморов. Такое письмо физиологически несостоятельно, в нем нет живого и дышащего присутствия.

Заключение

Эта статья показывает, каким образом в процессе демонстрации различия между риторикой и медициной введенная Платоном оппозиция между ними предстает их потенциальным сходством. Первый намек на это можно обнаружить в «Горгии», когда Платон утверждает различие этих двух искусств: Сократ разделяет красноречие на хорошее и дурное, и хотя при этом он утверждает, что Калликл ни разу не был свидетелем хорошего крас-

норечия, он оставляет открытой возможность того, что хорошее красноречие может исправлять лживую риторику и потенциально благим образом воздействовать на души аудитории. Несмотря на это, оппозиция между риторикой и медициной начинает разрушаться, когда Платон заявляет, что оратор должен знать души своей аудитории так же, как врач должен знать тела своих пациентов. Знание души и знание тела не может быть исключительно априорным, как Платон предполагал изначально. При этом оратор и врач решают похожие проблемы, связанные с требованиями ситуации и использованием своевременных средств. В конце «Федра» мы обнаруживаем, что риторическое и медицинское начала становятся неразличимы в образе Перикла, так как его познания в области медицины, полученные от Анаксагора, соединяются с его природными способностями к красноречию.

Наконец, эта статья показывает, что связь между медициной и риторикой помогает объяснить проводимую Платоном в «Федре» критику письма. Платон не утверждает, что письмо вредно само по себе: плохи те его формы, которые пренебрегают подлинной природой тела и души и не могут привнести знание о них в строение письменной речи. Полезное письмо физиологически активно, оно повторяет божественную форму, отраженную в человеческом теле. Хороший писатель так же, как и хороший оратор, должен — подобно Периклу и Гиппократу — познать человеческую природу целиком.

Библиография

Платон. Горгий. Пер. С.П. Маркиша. Сочинения в четырех томах. Т. 1. СПб.: СПбГУ; Изд-во О. Абышко, 2006. С. 261–374.

Платон. Федр. Пер. А.Е. Егунова. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб.: СПбГУ; Изд-во О. Абышко, 2006. С. 161–228.

Annas, Julia and Christopher J. Rowe. (eds.) New Perspectives on Plato, Modern and Ancient. Cambridge: Harvard UP, 2002.

Black, Edwin. Plato's View of Rhetoric // Quarterly Journal of Speech 44.4 (1958). P. 361–374.

Ferrari, G.R.F. Listening to the Cicadas: A Study of Plato's *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.

Marback, Richard. Plato's Dream of Sophistry. Columbia, SC: Univ. of South Carolina Press, 1999.

McComiskey, Bruce. Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the *Gorgias* (447a–466a) // Rhetoric Review 11.1 (1992). P. 79–90.

McCoy, Marina. Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

Murray, James S. Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261–266) // Philosophy and Rhetoric 21.4 (1988). P. 279–289.

Peters, John Durham. Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1999.

Petruzzi, Anthony P. Rereading Plato's Rhetoric // Rhetoric Review 15.1 (1996). P. 5–25.

Quimby, Rollin. The Growth of Plato's Perception of Rhetoric // Philosophy and Rhetoric 7.2 (1974). P. 71–79.

Rendall, Steve. Dialogue, Philosophy, and Rhetoric: The Example of Plato's *Gorgias* // Philosophy and Rhetoric 10.3 (1977). P. 165–179.

Romilly, Jacqueline, de. The Great Sophists in Periclean Athens. Oxford: Oxford UP, 2002.

Rutherford, R.B. The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation. Cambridge: Harvard UP, 1995.

Sayre, Kenneth M. Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1995.

Sprague, Rosamond Kent. (ed.) The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Diels-Kranz and Rosamond Kent Sprague. 1972. Indianapolis: Hackett, 2001.

Weaver, Richard M. The Ethics of Rhetoric. Chicago: H. Regnery Co., 1953.

Welch, Kathleen E. The Platonic Paradox // Written Communication 5.1 (1988). P. 3–21.

White, David A. Rhetoric and Reality in Plato's *Phaedrus*. Albany: State Univ. of New York Press, 1993.

Перевод с англ. Натальи Артемьевой

Рустам Галанин

Риторика и философия в «Федре» Платона

Диалог *Федр* богат на разные темы. Ввиду столь богатого тематического разнообразия никакого единства в нем нет, и упорствовать в его поисках не только безнадежно, но и не нужно[1]. Отношение риторики и философии есть только одна из многих тем *Федра*, и, возможно, далеко не самая важная. Вполне возможно, что миф о душе, вознице и колеснице, рассказы о любовниках, миф о письме и египетском боге Тоте, миф о цикадах, просто сам факт того, что диалог происходит на берегу реки за пределами Афин, и то внимание, которое Платон уделяет мизансцене диалога и его декорациям, и многое-многое другое, возможно, все это гораздо более интересно, чем отношение риторики и философии. Платон как великий художник использует единство литературной формы диалога, в которую он помещает массу отвлекающих тематических блоков, из-за которых может возникнуть впечатление, что у диалога помимо отсутствия тематического единства, нет и конкретного замысла, а имеется несколько равноценных, сменяющих друг друга тем[2]. Тем не менее нас сегодня ин-

[1] *Ferrari G.R.F.* Listening to the Cicadas. Cambr., 1987. P. 232.

[2] Ср.: *Jowett B. Phaedrus.* Introduction // The Dialogues of Plato. Vol. 1. Oxford, 1871. P. 8.

тересует отношение риторики и философии, поскольку, как нам кажется[3], это отношение может быть ядром или стержнем всего диалога, которое удачно его объединяет и удерживает от распада на множество микродиалогов, — не менее интересных, чем весь диалог в целом.

I

На дворе 417 г. до н.э.; Лисий — молодой логограф, ему около 30 лет[4], пишет речи за деньги, он метек, поскольку прибыл из Сицилии. Он пытается посредством логографии приобщиться к политической жизни. За это его порицает государственный муж и оратор Архин, соратник Фрасибула и Анита в борьбе за демократию, тот самый Архин, по совету которого в архонство Евклида в 403 г. в Аттике был введен ионийский алфавит[5]. Вдобавок Лисий, как оказывается, мало чего смыслит в любви, коли позволил себе написать то, что мог бы написать только человек, воспитанный моряками, и который не имеет понятия о тех видах любви, которую практикуют свободнорожденные, т.е. греки[6]. Лисий, под обаяние которого попал Федр и речь которого он прячет под плащом, тоже один из участников диалога[7], и единственной его бедой, а может и наоборот, преимуществом, является то, что его как бы нет: он присутствует отсутствуя и наоборот; Лисий присутствует в своей осиротевшей написанной речи, которая есть для себя разом и отец и сын и она сама[8]; короче, Лисий существует только на письме, под плащом у Федра. Помимо них

[3] Ср.: *Tomin J.* The Lost Plato. Vol. 2. Ch. 1. Plato versus Isocrates: an Ancient Dispute on Philosophy and Rhetoric. 2009. URL: http://www.juliustomin.org/plato-versusisocrates.html

[4] *Nails D.* The People of Plato. Hackett Publ., 2002. P. 314.

[5] *Smith W.* A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Boston, 1870. Vol. 1, P. 283.

[6] Федр 243d.

[7] *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Cambr., 1975. P. 398

[8] Об этом: *Деррида Ж.* Фармация Платона / Пер. А.В. Гараджи. URL: http://pharmacie.narod.ru/

на живой коже диалога нацарапаны имена Фрасимаха, Феодора, Евена, Горгия, Тисия, Гиппия, Продика, Пола, Протагора и Ликимния; все эти люди тоже принимают какое-то участие в диалоге, объединившись под зорким оком Платона, который ввиду такой многоликости, как остро замечает Харрис, может быть назван «легионом»[9]. Что же должен сделать Лисий для того, чтобы стать полноправным гражданином Афин? Чем должна стать его риторика, чтобы заслужить похвалу Сократа и чтобы подобно тому, как он пропел палинодию Эроту, он смог пропеть такую же палинодию в честь Лисия, поскольку не такой уж этот Лисий и плохой человек, ведь именно он написал для Сократа судебную апологию, от которой последний отказался, сказав, что такого рода наряды не для него[10].

Известно, что писать речи само по себе не постыдно, однако постыдно писать и говорить плохие речи и речи со злым умыслом[11]. Лисий зачитывал Федру речь, которая предназначалась для исполнения перед публикой, именно поэтому Федр отправляется за город, чтобы поупражняться (μελετῴη) с речью и проговорить ее вслух, чтобы потом озвучить его кому-нибудь из своего окружения, ибо только будучи озвученной, она может быть оценена по достоинству[12]. Чтобы речи получались хорошими, — говорит Сократ, — оратор должен постичь истину того, о чем он собирается говорить[13]. То же самое Сократ говорит в *Горгии*, когда отказывает красноречию в статусе искусства, поскольку «оно не в силах разумно определить природу того, что само же предлагает, а значит, не может и назвать *причину* (τὴν αἰτίαν) каждого из своих [действий]»[14]. Оратору нужно знать *природу*, или *истину*,

[9] *Harris A.* Bakhtin, Phaedrus, and the Geometry of Rhetoric // Rhetoric Review. Vol. 6. No. 2 (Spring 1988). P. 171–172.

[10] Диоген Лаэртский. II, 5, 41.

[11] Федр 258d.

[12] *Yamagata N.* Plato, Memory, and Performance // Oral Tradition. 20/1 (2005). P. 171–172. URL: http://journal.oraltradition.org/files/articles/20i/Yamagata.pdf

[13] Горгий 259e.

[14] Горгий 465b. Аристотель говорит, что «искусство имеет дело с возникнове-

предмета речи, а также *причину* речи, или, лучше сказать, *вину*[15]. Оратор должен спросить себя, *зачем* он говорит и *виновником* чего может стать он через свою речь, поскольку и *зачем* и *вина*, это все та же самая многосоставная причина — αἰτία. И если оратор не держит постоянно в уме высшее благо и не стремится, чтобы граждане, внимая его речам, становились как можно лучше[16], значит это плохой оратор, и его риторика есть не что иное, как душевредная поварская стряпня (ὀψοποιϊκή)[17]. Каким же образом может оратор постигнуть истину объекта речи, чтобы его речь стала целостным живым организмом, и, чтобы, плавая по морю мнений, он сам не потонул среди подобий и неподобий одних вещей другим и других людей не увлек с собою на дно заблуждения?[18] Для этого нужно прибегнуть к диалектическому методу, лежащему в основе философии, т.е. разделять все на виды, на естественные составные части и при этом не раздробить ни одной из них, а потом то, что повсюду разрознено, охватить общим взглядом и возвести к одной идее и таким образом определить *истину предмета* речи[19]. Все это в свою очередь приведет к знанию идей, которое является необходимым условием органического единства речи[20]. Теория аргументации, лежащая в основе любой речи, для Платона состоит из трех техник: эристика, которую Платон всегда отвергает, поскольку она вообще не имеет никакого отношения ни к познанию, ни к истине, но есть лишь набор инструментов для победы в споре; диалектика; антилогика; последняя служит целям диалектики в качестве простого инстру-

---

нием (γένεσιν), и применение искусства заключается в исследовании (θεωρεῖν) для того, чтобы (ὅπως ἄν) возникло нечто из того, что может как быть, так и не быть (γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)» (E.N. 1140 a12).

[15] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие. М., 1993. С. 221–238.

[16] Горгий 503a.

[17] Там же. 465d. ὀψοποιϊκή от ὀψον — кушанье и ποιητική — поэзия, творчество, производство; производство кушаний или поэзия еды.

[18] Федр 262a–c.

[19] Там же. 265c.

[20] *Trivigno F.* Putting Unity in Its Place: Organic Unity in Plato's Phaedrus // Literature & Aesthetics 19 (1) June 2009. P. 155.

мента для достижения Истины, но сама по себе никогда не является достаточной для нее[21]. Антилогика (ἡ ἀντιλογικὴ) — это «оппозиция логосов ввиду противопоставления либо противоречия, которая образует особую, строго определенную технику, исходящую из аргумента, принятого оппонентом для установления противоположного или противоречащего аргумента таким образом, что оппонент в итоге должен либо принять оба аргумента, либо как минимум отбросить свою исходную позицию»[22]. Или, как говорит Сократ, «это единое искусство… при помощи которого любой сумеет уподобить все, что только можно, всему, что только можно, и вывести на чистую воду другого с его туманными уподоблениями»[23]. Вполне позитивное определение. А определив так антилогику, мы получаем не что иное, как сократовский *эленхос* — метод опровержения, который он использует везде[24]. Нельзя также обойти молчанием, в рамках этой антилогики, методологический и этически нейтральный *обман* (ἀπάτη)[25], который, согласно Платону, жизненно необходим истинной риторике, поскольку между вещами бывает не только большая разница, но и малые расхождения, в которых легко обмануться[26]. Откуда этот обман пришел? Он пришел от софиста Горгия, который в *Похвале Елене* говорит, что «логос обманывает душу»[27]. А почему он это делает? Согласно софисту Горгию, он делает это потому, что *слово* отлично от *вещи* и не имеет с ней ничего общего[28], следовательно, образуется пропасть между миром и языком, и,

[21] *Kerferd J.B.* The Sophistic Movement. Cambr., 1991 P. 65.

[22] Ibid. P. 63

[23] Федр 261e.

[24] *Murray J.* Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261–266) // Philosophy and Rhetoric. Vol. 21. No. 4. 1988. P. 281.

[25] Федр 261a, 262a, b

[26] Там же. 262.

[27] DK 82b 11

[28] Ср.: Секст Эмпирик. Adv. Math. VII, «εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται» («слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова» / Пер. А. Лосева).

как следствие, невозможность познания, и пребывание человека в мире *доксы*, где и господствует обманчивый логос. Однако для Платона это не совсем так: да, безусловно, большинство людей живут в сфере мнения, в темной пещере, но некоторое количество людей, которые совершили обращение к философии[29], одной ногой стоят в мире мнения, а другой в сфере знания. Эти-то люди — философские ораторы — и должны совершить ложь во имя спасения, и уж если не привести остальных людей к знанию, то хотя бы изменить их мнения от худших к лучшим, полагаясь на то, что аудитория не способна отличить одно мнение от другого; поэтому ораторы удерживают в уме понятие о предмете, которое, с одной стороны, снабжает их аргументацию нужными доводами, с другой же, подобно, но разумеется, не тождественно, мыслям слушателей[30].

Это пошаговое движение — или философский обман — возможно, поскольку между вещами существуют подобия (ὁμοιότης). В отличие от софистов, которые полагали, что аргумент правдоподобия (τὸ εἰκός) никак не связан с истиной, ибо никакой истины нет, Платон связывает его с Истиной, в чем и заключается кардинальное его переосмысление[31]. Таким образом, *убеждение* в сфере истинной риторики, порожденное правдоподобием (τὸ εἰκὸς), порождено им через сходства или подобия (ὁμοιότης) с истиной *потому и только потому*, что они имеют это сходство[32]. Знание истины удерживает от падения в бездну подобий[33].

Проделав все это, оратор станет диалектиком, т.е. познает сущность предмета, о котором собирается высказаться. Дело за малым, осталось только начать говорить. Спрашивается, как же правильно теперь высказаться, как построить органическую речь? Сам Платон в *Федре* дает нам такую структуру речи, которая в ос-

[29] *Murray J.* Op. cit. P. 283.

[30] Ibid. P. 286.

[31] *Bryan J.* Eikos in Plato's Phaedrus. University College. London, 2012. P. 2. URL: http://ucl.academia.edu/JennyBryan/Papers/1655932/Eikos_in_Platos_Phaedrus

[32] Ibid. P. 8.

[33] Федр 262b–c.

нове своей должна иметь четыре части: «*вступление*, думается мне, — говорит Сократ, — есть первое, что следует сказать в начале речи (προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ)», «на втором месте *изложение*, дополненное *свидетельствами* (δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ᾽ ἐπ᾽ αὐτῇ), «в третьих, *доказательства*, в четвертых — *выводы на основе правдоподобий* (τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα)»[34]. Все эти части речи, разумеется, не являются изобретениями Платона, но всю эту информацию можно было свободно почерпнуть из учебников по риторике, которые имели хождение на момент драматической даты *Федра*[35] и у истоков которых стояли Коракс и Тисий Сиракузские, активизировавшие свою просветительскую деятельность после падения тирании в этом городе в 467 г. Правильное расположение всех частей речи составляет ее *таксис*, или порядок. Именно в отсутствии такого порядка Сократ и обвиняет речь Лисия, которая плывет на спине головой назад, и все равно с какой части начинать ее читать, ее содержание не меняется. Получается, что это бессодержательная речь, или логос, без порядка, без таксиса, или логос без логоса, т.е. абсурд.

После того, как оратор, сообразуясь с диалектическим методом и неустанно заглядывая в учебники по риторике, построил органическую речь, ему нужно выбрать того, кому адресовать эту речь. Речь обращена к душе, и именно ее старается убедить оратор[36]. Чтобы узнать, как это сделать правильно, нужно душу подвергнуть диалектическому исследованию, а равно с нею таким же образом исследовать виды речи и узнать, какая из речей какой части души более соответствует. Приняв все это во внимание, оратор тет-а-тет встретится с человеком, и учтя время, место и другие обстоятельства, произведет необходимое воздействие на душу[37]. И это зовется *психагогией*, т.е. философией. А в *Горгии*

[34] Там же. 266d–e.

[35] *Brauw, M. de.* The Parts of the Speech // A companion to Greek Rhetoric / Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P. 189.

[36] Федр 271c.

[37] Там же. 271 d–272b.

Сократ говорит Калликлу, что искусный и честный (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) оратор, что бы он не говорил, воздействуя на души, всегда будет радеть только о том, чтобы в душах граждан поселить добродетели и изгнать пороки[38]. И это тоже зовется философией. Сделав все это, оратор превратится в философа — духовидца, а составленная речь станет философским диалогом, а риторика — философией. А раз так, философская риторика не только не возможна, но и не нужна. Нет никакой риторики, потому что на ее месте всегда появляется либо философия, либо софистика[39], и Платон, желая выходить в *Федре* свое странное, еле живое дитя — философскую риторику, — тут же приносит его в жертву своему любимому ребенку — философии. Таким образом, Лисию никогда не удастся стать гражданином Афин, а добрый оратор-философ из диалога *Федр* есть тот же оратор-философ или просто философ из диалога *Горгий*, и наоборот.

II

Диалог *Горгий*, возможно, был написан вскоре после путешествия Платона на Сицилию в 387 г.[40] Спрашивается, зачем Платону нужно было писать *Федр*[41] — примем, что этот диалог был написан после смерти Лисия в 379 г., — если все главное было уже сказано в *Горгии* много лет назад. Следует сказать, что для Платона риторика в целом никогда не была нейтральным навыком

[38] Горгий 504d.

[39] *Кассен Б.* Эффект софистики. М., 2000. С. 165.

[40] *Guthrie W.* Op. cit. P. 303.

[41] Гатри указывает (P. 398, n. 1), что ученые делятся на тех, кто полагает, что «Федр» был написан до смерти Лисия в 379 г., и на тех, кто после. В пользу последних, согласно Гатри, говорит «интенсивность нападок», с которой Платон обрушивается на Лисия. Современный ученый Юлиус Томин придерживается взгляда, который разделял Шлейрмахер и античные историки, что «Федр» — это первый диалог Платона. О ранней датировке «Федра» — 405 или 404 гг. — и понимании его как ответа Платона на нападки Аристофана в «Лягушках» см.: *Tomin J.* The Lost Plato Vol. 1: Plato's Struggle With Socrates // Ch. 4. The Dating of the Phaedrus: Ancient Sources. 2008. URL: http://www.juliustomin.org/ancientsources.html

красивой речи, свободной от морали: Платон всегда рассматривал ее как часть или узел общепринятых политических и моральных ценностей — ценностей, которые должны быть искоренены и заменены лучшими[42]. Риторика — это мать, сестра и дочь демократии, а отношение Платона к этому виду государственного устройства общеизвестно[43]. Проблема риторики для Платона еще заключается в том, что в ней отсутствует Эрос, который является философом par exellence, богом философов, или, если угодно, самой философией. Греческая риторика никогда не включала эрос в структуру своего формального обучения, да и вряд ли она могла это сделать[44]. Вопрос остается дискуссионным, можно ли обучить будущего оратора *кайросу*, во всяком случае есть предположения, что софист Горгий в своих сохранившихся учебных речах пытался «формализовать» его и выдержать т.о. на письме[45], но с *эросом*, как кажется, все еще гораздо сложнее. Эрос запределен, им невозможно манипулировать, он сам должен захватить человека. Платон строит свою «психологию» исходя из эроса, в отличие от Аристотеля, который, строя свою теорию переживаний во II книге *Риторики*, вообще исключает эрос из рассмотрения[46]. Для Платона всякое убеждение, вызываемое риторическим эффектом, является источником для дальнейшего действия, а любое действие, которое последует за убеждением, может либо улучшить нрав человека, либо испортить его[47], поэтому-то риторика и риторы подвергнуты столь суровому обличению, не ослабевающему на протяжении всей жизни Платона. Риторика и риторы — это то, что заставляет поступать людей плохо или хоро-

[42] *Yunis H.* Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric // Arion 13.1 (Spring/Summer 2005). P. 101. URL: http://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf

[43] Этому посвящен 1-ый том Открытого Общества сэра К. Поппера.

[44] *Yunis H.* Op. cit. P. 119.

[45] *Poulakos J.* Kairos in *Gorgias* Rhetorical Composition // Rhetoric and Kairos / Ed. by P. Sipiora and J.S. Baumlin. N.Y., 2002. P. 91.

[46] *Yunis H.* Op. cit. P. 119.

[47] Ibid. P. 125. n. 27.

шо. Хорошо, если говорит Фемистокл или Перикл, и плохо, если говорит какой-нибудь сын кожевника Клеон. Внутренней целью *Федра* таким образом является проверка: не отвернется ли Эрос от риторики. Эрос не отворачивается от нее, но стоит ему с ней соединиться, как риторика, мы уже говорили об этом, становится философией: происходит сублимация риторики подобно тому, как у Сократа происходит сублимация однополой любви к юным мужским телам до любви к их душам, и хочется верить, что Эрос души всегда сдерживает Эрос плоти, который есть сын второй Афродиты[48]. Может, именно поэтому из *Федра* доносятся голоса Сапфо и Анакреонта?[49]

III

Теперь, из столь возвышенных сфер, нам нужно спуститься на землю и посмотреть, что могло заставить Платона писать, а может, и переписывать *Федр*[50]. Причиной этому мог быть Исократ. Мы не считаем, что Платон любил Исократа, хотя концовка *Федра* — единственное место, где Платон упоминает Исократа[51] — и могла дать повод к такому выводу. Слишком это были разные люди. Их произведения говорят скорее о яростном соперничестве, чем доброжелательной конкуренции, если таковая вообще может быть[52].

Около 392 г. Исократ открыл в Афинах школу, программу которой вместе со своими взглядами на образование изложил в речи *Против софистов* в 391 г.[53], несмотря на то, что, как и софисты,

[48] Об этих двух Эросах — гетеросексуально-убогом и плотском и гомосексуально-возвышенном и духовном — подробно говорится в *Пире*.

[49] Федр 235c.

[50] О «многослойности» *Федра* см.: *Шичалин Ю.* Два варианта Платоновского *Федра* // Платон. *Федр*. М.: Прогресс, 1987.

[51] Федр 279a–b.

[52] *Россиус А.* Полемика Исократа с Академией Платона // ВДИ. 2 (181). М., 1987. С. 93.

[53] *Dobson J.F.* The Greek Orators. London, 1919. P. 128.

в философии он был скептиком, так же, как и они, он был учителем, и как они, брал немалую плату за обучение[54]. Целиком эта речь не сохранилась, но соотнося ее с фрагментами из других речей, можно воссоздать картину его педагогики. Согласно Исократу, для того, чтобы стать успешными в ораторском искусстве или в любом другом деле, нужно учесть три момента: 1. Природную способность ученика к избранному занятию. 2. Усердие в тренировке как в теории, так и на практике. 3. Умелое применение добытого знания на деле в практической жизни[55]. «И, если бы кто-нибудь, — говорит Исократ, — игнорируя остальные искусства, спросил меня, какой из этих факторов играет самую главную роль в обучении оратора, я вынужден был бы признать, что природная способность — это первостепенный фактор, который предшествует всем остальным»[56]. Все это очень похоже на то, что говорил Протагор, а говорил он вот что: «Искусство — ничто без практики, а практика — ничто без искусства»[57]. И еще: «Обучение требует природной одаренности и тренировки», «следует начинать учиться смолоду»[58]. И еще: «Тяжкий труд и работа, руководство и обучение, а так же мудрость — вот венец славы, венец, сплетенный из цветков красноречия и помещенный на главу того, кто любит его [красноречие — *Г.Р.*]. Пользование языком — дело нелегкое, пока его цветы обильны и вечно свежи, и пока зрители и аплодирующие вместе с учителями радуются, а ученики делают успехи, в то время как глупцы досадуют, а может быть и не досадуют вовсе, ведь для этого им не хватает ума»[59]. Все это, начиная с Аристотеля[60], войдет в античную педагогику[61], а потом

[54] Ibid. P. 135–136

[55] Isocr. Antidosis. XV, 187

[56] Ibid. 188

[57] Stobaeus. III 29, 80

[58] Anecdota Parisiensia. I, 171, 31. On Hippomachus B 3 [ed. A. Bohler. Sophistae anonymi Protreptici fragmenta. Leipzig, 1903. P. 46,5].

[59] Graeco-Syrian Texts [Rheinisches Museum. LI (1896). P. 539. n. 32]

[60] Eth. Eudem. I, 1214 a1

[61] *Dillon J., Gergel T.* The Greek Sophists. Penguin Publ., 2003. P. 32.

и в европейскую, как триада — способности, теория и практика. Итак, здесь Исократ продолжает традицию одного из своих учителей.

Следует заметить, что Исократ никогда не называл себя риторoм[62]. Ритор для него — это человек, который умеет хорошо говорить перед толпой[63], равно как и Горгия — еще одного своего учителя — он никогда не называл софистом, но философом, который додумался до того, что о всех существующих вещах сказал, что ничего вообще не существует[64]. А о школе Платона он говорит как о спорщиках наподобие последователей Евклида Мегарского[65]. Вот что он пишет: «…другие же последовательно толкуют, что храбрость и мудрость и справедливость суть одно и то же (ταὐτόν), и что ни одним из этих качеств мы не обладаем по природе (φύσει), но что, дескать, есть единая эпистема (μία δ' ἐπιστήμη), которая связана со всеми этими качествами»[66]. Риторику Исократ понимает вполне нейтрально, и для него риторика ни полезна, ни вредна, но ответственность за пользу и злоупотребления ложится на того, кто практикует, а не того, кто ей обучает[67]. Вот его слова: «…вещи по природе своей не причиняют нам ни пользы, ни вреда, но то, как люди используют и применяют [вещи], есть причина всего того, что выпадает нам на нашу долю»[68]. Так же он говорит, что «есть некоторые, которые брюзжат по поводу речей и сильно порицают тех, кто занимается фило-

[62] *Bloom A.* Political Philosophy of The Orator Isocrates. PhD dissertation. Chicago, 1955. P. 137, n. 1.

[63] Nicocles, 8.

[64] Helen, 3.

[65] Dobson J.F. The Greek Orators. London, 1919. P. 138.

[66] Helen, 10.1. οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἁπάντων ἐστίν (Здесь и далее, где не указано отдельно имя переводчика первоисточников, переводы сделаны мною. — *Г.Р.*).

[67] *Poulakos J.* Sophistical Rhetoric in Classical Greece. S. Carol. 2008. P. 113

[68] Panathenaicus. 223. …οὐχ αἱ φύσεις αἱ τῶν πραγμάτων οὔτ' ὠφελοῦσιν οὔτε βλάπτουσιν ἡμᾶς, ἀλλ' ὡς αἱ τῶν ἀνθρώπων χρήσεις καὶ πράξεις ἁπάντων ἡμῖν αἴτιαιτῶν συμβαινόντων εἰσίν.

софией, они говорят, что те, дескать, не добродетели, но корысти ради занимаются подобной забавой»[69]. «Однако, — продолжает Исократ, — нечего обвинять за те вещи, посредством которых кто-то вместе с добродетелью получит большую долю, [но следует обвинять], когда люди причиняют зло делами, или же речами, жестоко обманывают и неправедно пользуются ими»[70]. Все здесь прозрачно, кроме одного: что такое для Исократа философия? Ответив на этот вопрос, мы сразу же поймем отличие Исократа от Платона. И риторика, и софистика, и философия у Исократа стоят очень близко к единой точке пересечения. Таковой является практический аспект, который позволяет ему сказать, что есть ораторы, софисты и философы, которые достойны похвалы, есть те же, но достойные презрения, и то и другое зависит от того, что они делают[71]. Для проницательного разума никакое обобщение здесь не приемлемо, и несправедливо выделять кого-то из этих троих, поскольку выдающиеся люди случаются и среди софистов, и риторов, и философов[72]. Правило Исократа можно свести к следующему: «нужно стремиться к истине, и тем делам, в которых мы как граждане полиса живем, учеников обучать, и в практическом опыте в этих делах их упражнять, памятуя о том, что гораздо лучше о вещах полезных обладать скромной доксой, нежели о бесполезных вещах обладать совершенной эпистемой, и что обладать малым превосходством в вещах великих гораздо важнее, чем широко прославиться в вещах ничтожных и бесполезных для жизни»[73]. Из всего вышесказанного можно

[69] Nicocles. 1. εἰσί τινες οἳ δυσκόλως ἔχουσι πρὸς τοὺς λόγους καὶ διαμέμφονται τοὺς φιλοσοφοῦντας, καί φασιν αὐτοὺς οὐκ ἀρετῆς ἀλλὰ πλεονεξίας ἕνεκα ποιεῖσθαι τὰς τοιαύτας διατριβάς.

[70] Ibid. 2. ὥστ᾽ οὐ κατηγορητέον τῶν πραγμάτωντούτων ἐστί, δι᾽ ὧν ἄν τις μετ᾽ ἀρετῆς πλεονεκτήσειεν, ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὰς πράξειςἐξ αμαρτανόντων ἢ τοῖς λόγοις ἐξαπατώντων καὶ μὴδικαίως χρωμένων αὐτοῖς.

[71] *Poulakos J.* Op. cit. P. 116.

[72] Ср. ibid.

[73] Helen. 4-5. …τὴν ἀλήθειαν διώκειν, καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα, τοὺς συνόντας παιδεύειν, καὶ περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων γυμνάζειν, ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺ κρεῖττόν ἐστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρή-

заметить, что образовательная программа Исократа покоится на двух колоннах: на триаде — способности, теория, практика — и на его понятии *докса*[74]. «Коли уж не свойственно природе человека постигнуть эпистему, обладая которой мы бы знали, что нам следует делать и говорить, из остальных мудрыми я считаю тех, кто при помощи лучших мнений способен преуспевать в течение долгого времени, а философами — тех, кто проводит время в таких занятиях, в которых они как можно быстрее достигнут подобного образа мыслей»[75].

Итак, средоточие образования и философии для Исократа — это риторика, укорененная в правильной *доксе*. Такая риторика дает государству проницательные советы по поводу политических и социальных вопросов, и поскольку она пересекается с философией в сфере практической мудрости, Исократ рассматривает ее как часть — возможно, существенную — философского поиска[76]. С основанием школы Исократа риторика перестала быть кочевницей, которая путешествует с каким-либо софистом из полиса в полис и устраивает показные шоу, а получила гражданство в самих Афинах в институциональной форме, которая прочно вошла в систему афинского высшего образования и стала работать не только на себя, но и на благо полиса[77]. Средоточие образования и философии Платона — это эпистема, укоре-

---

στων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελοῦσιν.

[74] *Papillon L. Terry.* Isocrates // A companion to Greek Rhetoric / Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P. 61.

[75] Antidosis. 271. ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τιπρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

[76] *Poulakos J.* Op. cit. P. 131.

[77] Ibid. 132. Под институциональной формой в данном случае понимается именно ее школьная институционализация. Понятное дело, что как важнейший фактор социальной активности риторика, или мастерство в речах, известна уже со времен Гомера.

ненная в познании Истины. Отсюда разница между их критериями Истины: в случае Исократа это общественное благо в настоящем и личный успех, исходящий из правильно выстроенного праксиса, основанного на правильном мнении. В случае Платона — это служение Благу, практика его умозрения или теория в ущерб личному успеху, индифферентность к политической и общественной конъюнктуре в виду тотального неприятия демократического государственного устройства, обладание моделью государственного устройства, основанного на эпистеме, но не имеющего возможности реализации.

IV

Исократ первым открыл школу в Афинах, в ответ Платон открыл свою Академию; когда Аристотель читал в Академии лекции, часть из которых, возможно, легла впоследствии в основу его *Риторики*, он говорил, что было неверным пребывать в молчании и давать возможность Исократу говорить[78]. С этого начался более всесторонний и приближенный к действительной жизни риторический ответ Академии на деятельность Исократа в лице Аристотеля (в сравнении с тем, что предложил Платон в диалоге *Федр*).

Аристотель вскоре по прибытии в Академию начал читать собственные курсы по множеству предметов, среди которых, возможно, была и риторика. Делал он это в аудитории, оборудованной «по последнему слову техники»; там была классная доска, различные научные приборы, на стенах висели астрономические таблицы[79]. Аристотель, когда работал над *Риторикой*, серьезно отнесся к критике риторики в *Горгии* и к требованиям, предъявленным к ней в *Федре*, и отверг, пожалуй, лишь одно платоновское требование или следствие, вытекающее из этих диалогов — что хороший оратор должен иметь в виду Истину и, следовательно, быть философом. В отличие от Платона Аристотель

[78] *Papillon L. Terry.* Op. cit. P. 62.

[79] *Höffe A.* Aristotle. N.Y., 2003. P. 5, 222.

не рассматривает риторические темы диалектически, анализируя все сверху донизу, но, скорее, экстенсивно, постоянно имея в виду соответствующую ситуацию, в которой суждено случиться речи[80]. «Риторика, — говорит Аристотель, — оказывается как бы отраслью диалектики и той науки о нравах, которую справедливо назвать политикой»[81]. Тот факт, что риторика есть особенный способ применения диалектики — это основная идея Аристотеля, и поэтому он говорит об этом сразу же в начале книги, чтобы показать свое отличие от других риторических пособий и теорий[82]. «Итак, — говорит Аристотель, — пусть риторикой будет способность по поводу каждой вещи обнаруживать подходящее *питханон*»[83], то есть средство убеждения. И в этом определении Аристотель дистанцировался от всех: и от Платона, который настаивал на истине в противовес правдоподобию, и от софистов, которые сущность и цель риторики видели в личном успехе, и от Исократа, который видел риторику как пайдейю, и следовательно тоже личный успех, хотя и достигающийся при помощи блага для государства[84]. Риторика — это *обнаружение убеждений*. С диалектикой она связана постольку, поскольку оратор представляет контр-аргументы против точек зрения и аргументов, которые он получает от аудитории[85]; как и диалектика, риторика касается таких предметов, которые могут считаться достоянием всех и которые не относятся к какой-либо одной науке[86]. Диалектика нужна риторике для того, чтобы выстроить аргументацию — *индук-*

[80] Ibid. P. 41.

[81] Риторика 1356 a25. Пер. Н. Платоновой

[82] *Rapp Ch.* The Nature and Goals of Rhetoric // A Companion to Aristotle / Ed. by Anagnostopulos G. Blackwell Publ., 2009. P. 581–582.

[83] Rhet. 1355b25: ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

[84] Ср. *Fortenbaugh W.W.* Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric. Brill Publ., 2006. P. 15.

[85] *Höffe A.* Op. cit. P. 41.

[86] Риторика 1354a.

цию (пример или парадигму), *дедукцию* (энтимему или риторический силлогизм), *выводы на основе правдоподобия*[87].

Также Риторика берет на себя исследование эмоций, поскольку оратору приходится работать с большой аудиторией, и даже с толпой, где никакой риторико-философский диалог, о котором Платон мечтает в *Федре*, просто невозможен. Тут вступает в дело теория переживаний из II книги, при помощи которой можно производить убеждение на основе *пистис* («веры»), *этоса* и *пафоса*[88]. Именно поэтому в *Риторике* Аристотель высчитывает среднее арифметическое человеческих страстей, эмоций, реакций и других поведенческих аспектов. С другой стороны, риторика связывается с этикой и политикой, поскольку оратор старается повлиять на решения в последней, памятуя о счастье, ибо счастье — это цель всех наук и всех людей[89]. Однако это не какое-то конкретное счастье, это счастье вполне формально и бессодержательно и меняется в зависимости от времени, места, человека и всего того, что называют обстоятельствами. Значит, это счастье внеэтично. Аристотель, конечно, вынужден как-то в *Риторике* определить счастье, и он делает это, говоря, что счастье — это благосостояние с добродетелью, приятный образ жизни вместе с безопасностью, достаточное количество рабов, благородство происхождения и другие вещи, имеющие, на первый взгляд, мало общего со счастьем как благом у Платона или как высшим благом у того же Аристотеля в других его трактатах. Однако, мы не можем также предположить, что это определение счастья есть простая уступка расхожим мнениям «трудового народа», которая не имеет ничего общего с личными философскими взглядами Аристотеля. Наоборот, мы должны предположить, что расхожее мнение его вообще не волнует, но волнуют в первую очередь лишь мнения, которые высказываются касательно схожих предметов членами Академии. Поэтому если Аристотель и дает такое опреде-

[87] *Rapp Ch.* Op. cit. P. 583.
[88] Ibid.
[89] Rhet. 1365 b5.

ление счастья, то, следовательно, сами академики должны были разделять в известной степени подобные блага, поскольку вообще мысль Аристотеля в академический период по большей части вдохновлялась академическими дискуссиями и реализовывала себя в форме лекций в той же Академии[90]. При этом нужно также понимать, что все эти блага общедоступны, укоренены в норме греческой жизни, всем понятны, к ним следует стремиться, о них можно говорить и спорить. Следовательно, они в то же время, будучи столь конкретными, являются и вполне формальными, и опять же, в какой-то мере, этически нейтральными. Значит, и оратору не обязательно быть добродетельным, если риторика представляет собой лишь инструмент[91]. А значит, и риторика пребывает вне моральных оценочных суждений, поскольку она вообще существует не для этого, и ее целью не является действие или практическое решение[92]. Риторика, как пишет Аристотель, существует ради *крисиса*, ради вынесения суждения[93]. Почему риторика вне этики? Да потому, что вероятность того, что оратор сможет повлиять на нравы людей, крайне ничтожна; поэтому Аристотель и пишет в *Этике*, что «если бы самих по себе речей было достаточно, чтобы сделать людей хорошими, они (речи — *Г.Р.*) по праву получили бы, как сказал Феогнид, множество великих наград…»[94]. Поэтому с оратора будет достаточно того, что он покажется на публике человеком какого-нибудь определенного склада или свойства (τό τε ποιόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα)[95], которые сочтет нужным; и ему совсем не обязательно поистине быть тем, кем он кажется. Весь этот риторический массив держится на *доксе* — общепринятых мнениях, откуда и черпается вся риторическая аргументация.

[90] *Fortenbaugh W.W.* Op. cit. P. 11–12.

[91] Квинтилиан считал наоборот, что оратор должен быть добродетельным. См.: Quintilian. Institutio Oratoria, XII, 2.

[92] Ср. *Rapp Ch.* Op. cit. P. 583.

[93] Rhet. 1377 b20.

[94] E.N. 1179 b5.

[95] Rhet. 1377 b25.

Аристотель верил в Истину, но в риторике ей места нет. Риторике не нужна эпистема и основанная на ней очевидность истины, последние для убеждения будут только вредны, поскольку, как говорит Аристотель, «если мы имеем даже самые точные знания, все-таки не легко убеждать некоторых людей на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] — это невозможно»[96].

Итак, Платон попытался расширить рамки риторики как она обсуждалась софистами в *Горгии* до универсального искусства разговорной речи, которое охватывает все то, что может быть высказано: т.е. речь публичную и частную, письменную и устную, приготовленную и импровизированную, эпидейктическую и диалектическую; ко всему этому Сократ добавляет психологию как неотъемлемую часть риторики[97]. Именно благодаря Платону, через диалог *Горгий*, входят в греческий профессиональный обиход слова «ритор» и «риторика» в знакомом для нас смысле — как политик, выступающий и убеждающий в суде или народном собрании, и как искусство (techne), этому убеждению и выступлению обучающее[98].

Послесловие

Летним семестром 1924 года молодой профессор М. Хайдеггер провел в Марбурге курс лекций по *Риторике* Аристотеля, ставший частью его общего учебного курса «Основные понятия философии Аристотеля». В этих лекциях есть такие слова:

> Давно традиция утратила понимание риторики — это случилось уже в эпоху Эллинизма и Раннего Средневековья

[96] Там же. a25.

[97] *Yunis H.* Plato's Rhetoric // A companion to Greek Rhetoric / Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.

[98] *Schiappa E.* Protagoras and Logos. S. Carol, 2003. P. 41. Хотя уже в Илиаде (IX, 443) используется слово ῥητήρ, означает оно там просто человека — преимущественно знатного, — искусного в речах. Подробно об этом см.: *Schiappa E.* Op. cit. P. 39–58.

> постольку, поскольку риторика стала всего лишь школьной дисциплиной. Исходное значение риторики уже давно утрачено. Поскольку мы забываем спросить насчет конкретных функций *Риторики* Аристотеля, постольку мы теряем фундаментальную возможность ее интерпретации и прояснения. Риторика — это не что иное, как дисциплина, в которой самоистолкование Дазайн совершается явным образом. Риторика есть не что иное, как истолкование Дазайн в своей конкретности, это герменевтика самого Дазайн[99].

Теодор Кизель поясняет:

> Природа этой повседневной речи может быть полностью обнаружена в исследованиях, осуществленных словоохотливыми греками, которые пришли к исходной «логике», первой фундаментальной доктрине логоса, которую они назвали «риторикой». Эта герменевтика повседневной жизни (= говорение), таким образом, классифицирует ключевые моменты речи на праздничную, политическую речь и судебную просьбу, анализируя их в дальнейшем посредством трех критериев доверия: этоса говорящего, пафоса слушающего и аргументации, которая обращается к существу дела и сердцу слушателя[100].

---

[99] *Heidegger M.* Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: Marburger Vorlesung. Sommersemester 1924. Gesamtausgabe. Bd. 18 / Hrsg. Mark Michalski. Frankfurt: Klostermann, 2002.

[100] *Kisiel T.* The Genesis of Heidegger's *Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 284.

Алессандро Ставру

Эротические паттерны *Sōkratikoi logoi**

Тема эроса занимает важное место в сократической литературе. За исключением Аристиппа, все ученики Сократа писали *erōtikoi logoi*. Из них полностью сохранились сочинения Платона[1] и Ксенофонта[2]; благодаря более поздним авторам мы располагаем и значительными отрывками из «Алкивиада» и «Аспазии» Эсхина, что позволяет реконструировать структуру обоих диалогов. Немногочислены фрагменты *erōtikoi logoi* Антисфена, а именно таких текстов, как «Алкивиад», «Аспазия», «О деторождении» (или «О браке, речь любовная»), «Кир, или Возлюб-

* Я признателен Ольге Алиевой за перевод английского текста, а также за ценные замечания к некоторым проблемам, затронутым в этой статье.

[1] Из диалогов Платона прямо затрагивают эротические вопросы «Хармид», «Лисид», «Пир» и «Федр». См.: *L. Robin.* La théorie platonicienne de l'amour. Paris : PUF. Я не вхожу в споры об аутентичности Alc. I и II, о чем см., напр.: G. Arrighetti. Introduzione // Platone. Alcibiade Primo. Alcibiade Secondo. Milano: Rizzoli, 1995. P. 5–29; и *L. Palumbo.* Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di Alc. I 133a–c // L. Rossetti & A. Stavru (eds.). Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature. Bari: Levante, 2010. P. 185–209.

[2] Ксенофонт говорит об эросе главным образом в «Пире», который был, вероятно написан в 360-х. См.: *B. Huss.* Xenophons Symposion. Ein Kommentar. Stuttgart—Leipzig: Teubner, 1999. S. 15–18.

ленный». То же можно сказать и об «Аксиохе» и *Erōtikos* Эсхина, *Erōtikos* и «Алкивиаде» Евклида, «Зопире» и «Алкивиаде» Федона, «О любви» Симмия. Названия этих сочинений перечислены у Диогена Лаэртского, однако в большинстве случаев соотнести дошедшие до нас фрагменты с тем или иным из этих *logoi* довольно сложно, и по этому поводу не утихают споры среди исследователей. Таким образом, восстановить структуру и даже содержание этих текстов не всегда возможно.

Почти все сократики первого поколения писали *erōtikoi logoi*. Единственное исключение составляет Аристипп, кто, по-видимому, вообще не писал диалогов[3]. Тем не менее, поскольку Аристипп активно разрабатывал тему *hēdonē*, тесно связанную с эротической проблематикой, даже его фрагменты могут представлять интерес для нашего исследования. Более того, мы должны помнить, что многие *Sōkratikoi logoi*, в которых воспроизводились те или иные эротические паттерны, за века были утрачены, причем отдельные из них уничтожили в эпоху христианства[4]. Так, например, от авторов периода империи мы знаем, что даже младшие сократики, такие как Кебет, писали эротические диалоги, и что эти тексты намеренно уничтожались[5].

Значение эротической проблематики в сократическом кругу видно на примере Платона и Ксенофонта, от которых до нас дошел весь корпус сочинений. Но даже в тех текстах, которые мы лишь примерно себе представляем, например в сочинениях Эсхина и Антисфена, она была чрезвычайно важна. Это касается и тех текстов, где вопросы эротики прямо не рассматриваются, поскольку общая атмосфера, метафорический контекст и даже сам их язык несут зачастую отпечаток эротической гетерии.

В первой части этого доклада я отмечу причины, по которым сократики столь много внимания уделяли эросу. В этой связи мо-

[3] Panaet. *ap.* Diog. Laert. II 64.

[4] Ср. *L. Rossetti.* Spuren einiger *Erōtikoi Logoi* aus der Zeit Platons // «Eranos». 72 (1974). S. 185–192.

[5] Ibid. S. 192.

жет быть полезна небольшая справка о политическом контексте возникновения *Sōkratikoi logoi*. Общепризнано, что в 399 г. Сократа обвинили в том, что он «вводит новых божеств» и «развращает юношей»[6]. Последнее обвинение было направлено, вероятно, не только против Сократа, но и против его учеников, которых тем самым косвенно обвиняли в нравственной распущенности. Наиболее ярким примером такой распущенности был Алкивиад, которого афиняне винили в поражении в войне против Спарты. Когда в 393 г. Поликрат в своем «Обвинении» вновь напал на сократиков, он сослался на примеры Алкивиада и Крития, чтобы показать, что учение Сократа несовместимо с традиционными ценностями демократических Афин.

Отклик сократиков на это нападение был немедленным и преследовал одну цель: продемонстрировать, что обвинения в развращении юношей, выдвинутые в 399 г. и воспроизведенные вновь в 393 г., беспочвенны. В пику Поликрату следовало показать, что Сократ не несет ответственности за поступки учеников, особенно наиболее дерзкого из них, Алкивиада[7]. Очень вероятно, что сократики систематически прибегали к этой стратегии: мы знаем, что за исключением Аристиппа и Ксенофонта все главные ученики Сократа сочиняли диалоги об Алкивиаде. Сохранившиеся образцы таких диалогов посвящены отношениям между Сократом и Алкивиадом, — отношениям, воспитательный характер которых был вдохновлен эросом. Итак, я перехожу к первому эротическому паттерну — Алкивиаду.

1. *Первый паттерн: Алкивиад*

Алкивиад — ключевая фигура для понимания сократовской пайдейи. Первый посвященный ему *Sōkratikos logos* принадлежит Антисфену, — единственному сократику, лично знакомому

[6] Ср. Favorinus *ap.* Diog. Laert.

[7] Ср. *G. Giannantoni.* L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade // G. Giannantoni & M. Narcy (ed.). Lezioni socratiche. Napoli: Bibliopolis, 1997. P. 351–373, особ. 355–356; *A.M. Ioppolo.* Socrate e la conoscenza delle cose d'amore // «Elenchos». 20 (1999). P. 53–74, особ. 53.

с Алкивиадом. Антисфен описывает его как человека сильного, мужественного и незаурядно красивого — хотя необразованного и наглого[8]. Антисфен отмечает, что в случае с Алкивиадом усилия Сократа были безуспешны; напротив, моральное разложение Алкивиада было полным, как мы видим из другого фрагмента, где он описан как *paranomos*, сожительствующий одновременно с матерью, женой и сестрой[9].

Вероятно, против такой картины сократической пайдейи был направлен «Алкивиад» Эсхина, в котором особо подчеркивается любовь Сократа к его ученику. Здесь Алкивиад тоже молод и самонадеян. Сократ утверждает, что он поможет Алкивиаду достичь добродетели, не обучая его какой-то науке, но делая его лучше лишь силой своей любви (*eran*)[10]. Алкивиад уверен, что своей мудростью превосходит самого Фемистокла. Сократ не только демонстрирует ему, что это далеко не так[11], но и, после того как Алкивиад признает свое невежество, замечает, что даже Фемистоклу не хватило мудрости, чтобы сделать лучше своих сограждан, так как стать добродетельным можно лишь при помощи *theia moira*, «божественного удела». Эта божественная сила внерациональна и не передается путем простого обучения.

Платон, изображая отношения между Сократом и Алкивиадом, заимствует многие мотивы у Антисфена и Эсхина, немного видоизменяя их. Платоновский Алкивиад тоже молод и в зените своей карьеры[12], и Сократ влюблен в него[13]. Как и у Эсхина, Сократ не делится с Алкивиадом какой-то мудростью: неслучайно в «Пире» Алкивиад входит в дом Агафона *после* того, как Сократ

[8] Athen. XII 534c (= SSR V A 198).

[9] Herod. *ap.* Athen. V 220C (= 29a–b Decleva Caizzi).

[10] Ael. Aristid. *De Rhet.* I. 61–64 (= SSR VI A 53).

[11] POxy 1608. 82–87 (= SSR VI A 49).

[12] Как справедливо указывает Бабю (*D. Babut.* Peinture et dépassement de le réalité dans le Banquet de Platon // « Revue des Études Anciennes ». 82 (1980). P. 5–29), драматическая дата «Пира» (416) предшествует осквернению герм, которые ознаменовали начало политического заката Алкивиада.

[13] Plat. *Gorg.* 481d, *Prot.* 309a (cf. 316a), *Symp.* 217a, *Alc. I* 103a.

пересказал речь Диотимы, т.е. он не знает «истинного учения» Сократа об эросе. Еще черта платоновского Алкивиада, объединяющая его с персонажами Эсхина и Антисфена — это его самоуверенность. Так, собираясь рассказать всю правду о Сократе[14], он сообщает, что некогда был настолько влюблен в него, что пытался обменять его мудрость на свою красоту[15]. Несколькими страницами далее мы узнаем, что Алкивиад не только не понял характера Сократа, но и переоценил свою внешнюю привлекательность. На самом деле, истинную сущность (*alētheia*) красоты, т.е. душу Сократа, нельзя обменять на видимость (*doxa*) красоты, т.е. тело Алкивиада — так же, как золото нельзя обменять на медь[16]. Алкивиад, который полагал, что из всех пирующих он один знает всю правду о Сократе, совершенно заблуждался. Он оказался неспособен оценить ни свою внешность, ни внутренние качества Сократа.

У Эсхина и Платона очевидно, что Сократ не учитель, а *erastēs* Алкивиада. Он не преподает ему никакого знания, но лишь показывает, что тот заблуждается насчет собственной мудрости. Пайдевтическое усилие Сократа не может достичь большего: Алкивиад останется *apaideutos* и *paranomos* даже несмотря на любовь к нему учителя[17].

На этом этапе мы можем задаться вопросом: сделал ли Сократ все возможное, чтобы воспитать Алкивиада? Почему он только любил его, но ничему не учил? Эти вопросы подводят нас ко второму паттерну, который я хотел бы рассмотреть, а именно: Сократ — специалист в любовном искусстве.

---

[14] Plat. *Symp.* 214e.

[15] Plat. *Symp.* 217a.

[16] Plat. *Symp.* 218e.

[17] Следует отметить, что Ксенофонт исключает Алкивиада из окружения Сократа (*Mem.* I 2, 12 слл.) — наиболее вероятно, не из апологетических соображений, как может показаться на первый взгляд, а напротив, потому что когда он писал «Воспоминания», он счел ненужным, или неуместным, использовать эту фигуру, чтобы защитить Сократа от обвинений в развращении юношей.

2. *Второй паттерн: Сократ — специалист в* ta erōtika

С самого детства Сократа отличается тем, что он — *erōtikos*[18]. У него нет никакого иного знания, кроме *erōtika*, в котором он специалист, *deinos*[19]. Примечательно, что у сократиков эротическое и иные знания связаны с женским образом, в большинстве случаев — профессиональной проститутки, гетеры. Такова Аспазия, которую мы находим в различных вариациях у Антисфена, Эсхина и Платона, а также Феодота у Ксенофонта. Образ Диотимы у Платона отличается лишь на первый взгляд: хотя она жрица, а не гетера, у нее много общих черт с Аспазией и, по-видимому, это отклик на одноименный диалог Эсхина, как указывал Конрад Гайзер[20]. Но какое именно знание Сократ усвоил благодаря этим женщинам? В чем его особенность?

Ответ на этот вопрос подсказан аналогией с миром проституции. От Антисфена, Эсхина и Ксенофонта мы узнаем, что эротическая мудрость Сократа состояла в его *mastropeia*[21], т.е. в умении влюблять людей друг в друга, подбирая подходящую пару к их желаниям. Это одновременно эротическая и философская метафора: Сократ сводит людей, которые хотят стать лучше, с тем, что способно сделать их лучше, то есть с философией. Встреча между душой, стремящейся к доблести, и философией, эту доблесть внушающей, провоцируется любовью духовного рода. Стать доблестным человеком возможно только в силу желания, которое должно быть достаточно сильным, чтобы изменить жизнь человека; в то же время, это желание не должно быть плотским, оно направлено на удовлетворение потребностей души, а не тела. Со-

[18] Plat. *Lys.* 211d–e.

[19] Plat. *Theag.* 128b, *Lys.* 204b, *Symp.* 177d, 198c–d, 207c, *Resp.* 475a.

[20] *K. Gaiser.* Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Stuttgart: Kohlhammer, 1959. S. 133.

[21] Ср. Aesch. *Asp.*, где Аспазия выступает в роли *mastropos*, хотя сам термин не встречается в тексте. Аспазия — *agathē promnēstria* в Xen. *Mem.* II 6, 36. Слово *mastropos* применительно к Сократу, а также к Антисфену, встречается в Xen. *Symp.* 3.10, 4.57, 4.62–64. См. также *Mem.* III 11, 15 и II 6, 35, где Сократ *synthēros/synthērasthēs*.

кратики согласны относительно «нестрастного» характера этого чувства: Антисфен[22] признает только эрос, свободный от страсти, Эсхин говорит о *dikaios erōs*[23], Платон — о небесном, т.е. духовном, эросе[24], а Ксенофонт развивает идею о *sōphrōn erōs*[25]. Таким образом, хотя метафора осведомленности Сократа в любовном искусстве навеяна миром проституции, сократический эрос понимается как исключительно духовное влечение.

Это позволяет понять причины неудачи, которую потерпел Сократ в случае с Алкивиадом: он не может сделать его добродетельным, поскольку Алкивиад неискренен, когда говорит, что хочет «стать лучше» при помощи философии[26]. В «Пире» Платона и в «Алкивиаде I» Сократ ему не верит[27]. Из-за этого лукавства увещания Сократа «позаботиться о душе» и пренебречь телесными благами не достигнут желаемых результатов[28]. Алкивиад будет по-прежнему стремиться не к тому, о чем он говорит, а к славе, физической любви и богатству.

3. *Третий паттерн: влюбленный Сократ*

Но разница между Сократом и Алкивиадом этим далеко не ограничивается. Сказанное подводит нас к следующему эротическому паттерну: влюбленный Сократ. Мы уже видели, что у Эсхина Сократ пытается сделать Алкивиада лучше *dia eran*, т.е. при помощи своей любви к нему. Он терпит неудачу. Тем не менее, после долгого увещания он заставляет Алкивиада расплакаться, и тот, припав к коленям Сократа, молит о том, чтобы Сократ сделал его лучше. У Платона в «Пире» и в «Алкивиаде I»

[22] DL VI 11; Xen. *Symp.* 4.38.

[23] Ср. *C. Hindley.* Xenophon on Male Love // «The Classical Quarterly». 49 (1999). P. 74–99, особ. 76.

[24] Plat. *Symp.* 180–181, 182a; 183, 210b. Ср. *Resp.* III 402d–f, V 468b; *Leg.* I 636b-c; VIII 835d слл. См. также *Alc. I*, где Сократ неоднократно повторяет, что он любит душу, а не тело Алкивиада.

[25] Xen. *Symp.* 1.10 и 8.12. См. также *Mem.* IV 1, 1-2; II 6, 28 и III 11, 16–17.

[26] Plat. *Symp.* 218d.

[27] Plat. *Symp.* 218d–e; Alc. I 135e.

[28] См. особ. Plat. *Alc. I*.

ситуация схожая. Поначалу это Сократ влюблен в Алкивиада, но после длительной эленктической беседы они меняются ролями, и уже Алкивиад увлечен Сократом. Создается впечатление, что Сократ сначала притворяется увлеченным красотой Алкивиада или других своих собеседников, таким образом выступая в роли их *erastēs*, но в конце концов он оказывается их *erōmenos*, так как юноши увлекаются им и вся эмоциональная ситуация оказывается полностью противоположной[29].

Но такое понимание, каким бы заманчивым оно ни было, противоречит тому, что мы видим в других местах *Erōtikoi logoi*. Здесь Сократ изображен *постоянно*, т.е. *naturaliter*, влюбленным. Мы уже упоминали о том, что в «Лисиде» Сократ заявляет, что он с детства (*ek paidos*) был *erōtikos tōn philōn*, и что он «желал бы иметь хорошего друга» (*moi philon agathon genesthai*)[30]. В «Пире» мы читаем, что он «любит красивых, всегда (*aei*) норовит побыть с ними»[31]. В «Первом Алкивиаде» Сократ единственный, кто продолжает любить Алкивиада, когда тот перестает быть цветущим юношей[32]. Во фрагментах диалога «Зопир» Федона Сократ заявляет, что его естество по природе страстное, подверженное влечениям и пороку, и что ему удается справляться с ним лишь при помощи разума[33]. В «Пире» Ксенофонта он даже говорит о том, что никогда, по-видимому, не было такого времени (*chronon*), чтобы он не был влюблен в кого-нибудь[34].

Из этих текстов мы узнаем, что по природе своей Сократ очень влюбчив, и его влюбчивость — это самая суть его личности. Мы можем пойти еще дальше и сказать, что вся его жизнь — это постоянная эротическая активность, направленная

[29] См. *T.A. Szlezák.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den früheren und mittleren Dialogen. Berlin–New York: de Gruyter, 1985. 253 sq.

[30] Plat. *Lys.* 211d–e.

[31] Plat. *Symp.* 216d.

[32] Plat. *Alc. I* 103b.

[33] Cic. *De fat.* 10; Cic. *Tusc. disp.* 4, 80; *Schol. Pers.* 4, 24; Ps.-Plut. *Peri ask.* f. 179; Alex. *De fat.* 6; *Cass. Conlat.* 13.5.3 (= fr. 6–11 Rossetti).

[34] Xen. *Symp.* 8.2.

на насыщение его страстной натуры. Он *erastēs* во всех своих поступках, и это привлекает его *erōmenoi*, которые, в свою очередь, влюбляются в него. Это означает, что, будучи *erastēs*, он оказывается также *erōmenos*, как очевидно, например, у Антисфена, где *agathos*/*sophos* — это тот, кто «должен извлечь пользу из эроса (*erasthēsesthai*)[35]», и в то же время он «достоин любви» (*axierastos*)[36]. Такое совпадение между *erastēs* и *erōmenos* не означает, впрочем, что любовь Сократа непременно взаимна, так как его эрос носит философский характер и направлен на добродетель собеседников, в то время как эрос его собеседников[37] — это по большей части эгоистическое стремление либо к собственной добродетели[38], либо, как в случае с Алкивиадом, к материальным благам.

4. *Четвертый паттерн: эротическая пайдейя Сократа*

Мы видим, что сократический эрос направлен на образование собеседника Сократа. Четвертый эротический паттерн, который я намерен рассмотреть здесь, — это эротическая пайдейя Сократа. Мы уже видели, что цель сократического эроса — сделать собеседника лучше[39]. Это *beltiōn poiein* играет важную роль в «Алкивиаде» и в «Аспазии» Эсхина, и мы находим это выражение в «Мильтиаде»; то же понятие возникает у Платона в «Пире» и «Алкивиаде I»[40], в «Воспоминаниях» Ксенофонта[41]. Из «Апологии» Платона мы знаем, что Сократ поощрял своих собеседников к доблести[42].

---

[35] Athen. XII 513a; DL VI 11.

[36] DL VI, 12 (= SSR V A 134), VI, 105.

[37] Ср. Plat. *Symp.* 212b, Xen. *Mem.* I 2, 2–3.

[38] Такие примеры рассматриваются в Xen. *Mem.* IV, 1, 1–2.

[39] Ср. *K. Gaiser.* Protreptik und Paränese bei Platon. S. 97; и *K. Döring.* Der Sokrates des Aischines aus Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates // «Hermes». 112 (1984). S. 16–30.

[40] Plat. *Symp.* 218d–e и *Alc. I* 124c.

[41] Xen. *Mem.* I 2.7–8, I 6.9, I 6, 13–14, II 6, 28 f., IV 1, 1–2, IV 2.22–30.

[42] Plat. *Apol.* 29d–30a.

Задача *beltiōn poiein* требует пайдевтического процесса, первый этап которого заключается в том, чтобы заставить собеседника осознать мнимость его мудрости. Чтобы стать лучше, он должен отказаться от нее. Инструмент, который использует Сократ, чтобы обнаружить невежество собеседника, — это *logoi*, т.е. речи, обладающие эротической силой. Антисфен определяет это искусство как *mastropeia dia logōn*[43]; Эсхин сообщает, что Аристипп, услышав лишь небольшую часть речей Сократа от Исхомаха, почувствовал непреодолимое желание приехать в Афины, чтобы услышать их от самого автора[44]; в «Пире» Платона эти *logoi* упоминаются Алкивиадом дважды, в начале и в конце речи[45], а в «Федре» Сократ предстает как *tōn logōn erastēs*[46].

Из «Пира» мы узнаем, что эти *logoi* имели магическое влияние на слушателей: те, кто их слушают, бывают «увлечены и потрясены» (*ekpeplēgmenoi esmen kai katekometha*)[47], даже если их пересказывают в отсутствие Сократа. Их магическое воздействие способно вызывать бешенное сердцебиение, рыдания, глубокий стыд. Тем не менее, они далеко не иррациональны. В конце своей речи Алкивиад отмечает, что они содержательны, божественны и «касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства» (*kalōi kagathōi*)[48]. О необычайном воздействии этих речей сообщают также Эсхин и Ксенофонт. Описание «обращений» Алкивиада[49] и Евтидема[50] у этих авторов приводит на ум слова Алкивиада в «Пире»: и здесь Сократ бросает вызов чу-

[43] Xen. *Symp.* 4. 63.

[44] Plut. *De curios.* 2, 516c (= SSR IV A 2).

[45] Plat. *Symp.* 215c и 222a (ср. *K. Gaiser*. Review of B. Ehlers. Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. München: Beck, 1966 // «Zetemata». 41. 1969. S. 200–209).

[46] Plat. *Phaedr.* 228c.

[47] Plat. *Symp.* 215d.

[48] Plat. *Symp.* 222a.

[49] Aesch. *Alc.* (= SSR VI A 47 слл.)

[50] Xen. *Mem.* IV 2.

жой мудрости, заставляя собеседника признать свое невежество и, устыдившись, обратиться к добродетели.

Как мы видим, в случаях Алкивиада и Евтидема *beltiōn gignesthai* требует пайдевтического процесса, реализуемого в обладающих эротической силой *logoi*. Благодаря этой силе, которая, с одной стороны, вызывает сильные чувства, а, с другой стороны, совершенно рациональна, собеседники Сократа отрекаются от своих прежних знаний и следуют за учителем.

Заключение

В заключение мы можем отметить, что четыре эротических паттерна, рассмотренных в этой статье — Алкивиад, Сократ — специалист в *erōtika*, влюбленный Сократ и эротическая пайдейя, — оказываются тесно связанными друг с другом. Они позволяют реконструировать довольно сложную теорию эроса и расширить то представление, которое складывается на основании диалогов Платона. Многие вопросы, которые я здесь мог лишь кратко затронуть, требуют дальнейшего изучения. Тем не менее, рассмотренные паттерны помогают увидеть основные черты *Sōkratēs erōtikos*.

Перевод с англ. Ольги Алиевой

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, преподаватель кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протрептик и его рецепция у христианских авторов.

Артемьева Наталья Сергеевна (Москва) — магистрант УНИ «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета, переводчик. Сфера научных интересов: теория литературы в приложении к поэтическим практикам позднего французского модернизма.

Берестов Игорь Владимирович (Новосибирск) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Сфера научных интересов: история античной философии.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург) — аспирант Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: античная метафизика, история физики, учение о душе, археология знания.

Вольф Марина Николаевна (Новосибирск) — доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Сфера научных интересов: раннегреческая философия, досократики, Платон.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — аспирант Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: древнегреческая софистика, риторика, философия экзистенциализма, М. Хайдеггер, философия постструктурализма.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) – переводчик, старший научный сотрудник УНИ «Русская антропологическая шко-

ла» Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: современная французская философия, грамматология, архаические традиции.

Глухов Алексей Анатольевич (Москва) — философ, переводчик, старший научный сотрудник Центра фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов — политическая философия и логики мышления в античности и в современную эпоху.

Гончаров Игорь Анатольевич (Сыктывкар) — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой политологии и международных отношений Института гуманитарных наук Сыктывкарского государственного университета. Сфера научных интересов: история философии, политическая философия, современная философия политики.

Елашкина Анна Владиславовна (Новосибирск) — аспирант Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, преподаватель философского факультета Новосибирского государственного университета. Сфера научных интересов: логическая природа рефлексивных актов, отношение формы и содержания мышления и выражение этого в текстах, мимесис, диалоги Платона, философское наследие Фихте, педагогика как майевтика, модели искусственного интеллекта и модели самоорганизации, методология.

Золотухина Анастасия Игоревна (Москва) — кандидат филологических наук, преподаватель кафедры классической филологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Сфера научных интересов: античная философия (платонизм), древнегреческая литература классического периода, риторика.

Караваева Светлана Викторовна (Санкт-Петербург) — аспирант Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: история античной философии (ранняя греческая философия, Платон, Аристотель).

Маяцкий Михаил Александрович (Москва) — доктор философии, профессор кафедры проектов в сфере культуры Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: история идей, история и теория медиа, теория досуга, теория информации.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Сфера научных интересов: античная философия и культура, методология истории философии, философия и социология образования.

Пресс Джеральд Алан (Нью-Йорк) — профессор философского факультета Городского университета Нью-Йорка (CUNY). Автор многочисленных публикаций о Платоне, в т.ч. двух монографий: *The Development of the Idea of History in Antiquity* (1984, 2003, e-book 2008) и *Plato: A Guide for the Perplexed* (2007, 2009, e-book 2007). Сфера научных интересов: история философии, античная философия, история идей.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — ведущий научный сотрудник УНИ «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция в постклассической философии.

Романов Алексей Николаевич (Юрмала) — исследователь Платона. Сфера научных интересов: история философии, платоноведение, метафизика.

Россиус Андрей Александрович (Москва) — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: история античной и ренессансной философии и науки.

Рот Адам Дэвид (Провиденс, Род-Айленд), Ph.D. — доцент коммуникативных исследований и риторики, директор программы базового курса на факультете коммуникативных исследований Харрингтонской школы медиакоммуникации Род-Айлендского

университета (США). Сфера научных интересов: роль риторики и убеждения в теоретическом и профессиональном развитии западной медицины, философия и история медицины.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: античная философия, патристика.

Ставру Алессандро (Берлин) — доктор философии, научный сотрудник Института религиоведения Свободного университета Берлина. Сфера научных интересов: философия и литература античности, Сократ и сократики.

Шичалин Юрий Анатольевич (Москва) — доктор философских наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, директор Греко-латинского кабинета. Сфера научных интересов: европейская цивилизация, история античного платонизма.

Аннотации / Abstracts

Джеральд Пресс
Постановка вопроса в платоноведении.

Подробный обзор платоноведческой литературы середины–конца XX в. показывает, что прежний консенсус, толкование Платона в догматическом, эволюционном, нелитературном ключе, ушёл в прошлое. Отказываясь от допущения неких «учений» у Платона, многие нынешние исследователи полагают, что платоновская «философия», возможно, складывается из чего-то иного, нежели учения: остаётся выяснить — из чего именно? Вопрос уже не в том, *стоит ли* принимать во внимание литературные и драматические аспекты диалогов, но — *как именно* это делать? Эволюционизм превратился сегодня в гипотезу, требующую защиты, как и старое убеждение в том, будто единственной функцией платоновских диалогов была передача его учений. Вопрос аргументации больше не задерживается на обоснованности платоновских доводов, но скорее исследует, какие именно цели Платон ставил перед собой, когда заставлял *таких-то* персонажей в *такой-то* драматически преподанной ситуации говорить и делать *такие-то* вещи.

Ключевые слова: Платон, платоноведение, эволюционизм и догматизм, драматический и литературный подход.

Gerald Press
The state of the question in the study of Plato.

An extensive review of the scholarly literature from the middle to the late 20th century shows that the old consensus about a dogmatic, developmental, nonliterary interpretation of Plato no longer exists. Abandoning the assumption that Plato has doctrines, many now believe that Plato's 'philosophy' consists of something other than doctrines; the question is, 'what?' The question is not *whether* to take literary and dramatic aspects of the dialogues into consideration, but *how*. Developmentalism is now a hypothesis needing defense as is the older belief that the dialogues function solely to communicate Plato's doctrines. The question about the arguments is no longer simply whether they are valid, but rather what purposes Plato means to serve by having *these* dramatic characters in *these* dramatic settings say — and do — *these* specific things.

Keywords: Plato, Plato's studies, developmental and dogmatic vs. dramatic and literary.

Джеральд Пресс

Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя.

Статья представляет собой предварительное обновление работы 15-летней давности «Постановка вопроса в платоноведении» с учётом исследований, появившихся в 1995–2010/11 гг. Консенсус середины XX в. (вычитывание в платоновских диалогах неких учений, признание хронологии сочинений и эволюционной основы истолкования, пренебрежение литературными и драматическими моментами) кое-где ещё сохраняется, но в целом продолжает сходить на нет. В исследованиях последнего времени всё больше сказываются скрещивания и копромиссы между старыми и новыми истолковательскими установками, причём широкое распространение получают элементы «нового платонизма»: контекстуализация диалогов, учёт литературных и драматических аспектов — персонажей, «декораций» и датировок, а также мифа, юмора, иронии и поэзии, как они используются Платоном. Даётся дополнительная библиографическая информация по источникам и обзорам научной литературы, не включённая в статью 1996-го года; упоминаются некоторые новые или пропущенные в предыдущей статье направления: история рецепции, исследование послеплатоновского платонизма, а также признание в платонизме послеплатоновской конструкции.

Ключевые слова: Платон, платоноведение в период 1995–2010/11, «новый платонизм».

Gerald Press

The state of the question in the study of Plato: 15 year update.

This is a preliminary update of the 1996 “State of the Question” article based on research covering the years from 1995–2010/11. The mid-twentieth-century consensus (reading the dialogues for Plato’s doctrines, accepting compositional chronology and a developmental framework of interpretation, disinterest in literary and dramatic elements) has persisted in some quarters, but has continued to decline. Recent scholarship includes, increasingly, crossovers and compromises between older and newer interpretive orientations, while elements of the “new Platonism” are wide-spread: contextualizing the dialogues, integrating literary and dramatic features, such as dramatic characters, settings, and dates, and Plato’s use of myth, humor, irony, and poetry. Additional information is given about bibliographic sources and reviews of the scholarly literature that was not included in the earlier article, and several new trends or trends that were missed in the original article are discussed: reception history, the study of post-Platonic Platonism, and recognition of Platonism as a post-Platonic construction.

Keywords: Plato, Plato’s studies 1995–2010/11, “new Platonism”.

Андрей Серёгин
Современные подходы к интерпретации Платона:
догматизм, антидогматизм и диалогизм.

В статье рассматриваются основные герменевтические альтернативы, возникшие в традиции научного исследования Платона за последние десятилетия. Согласно «догматическому» подходу, философские взгляды Платона можно реконструировать, анализируя высказывания протагонистов в его диалогах. «Диалогический» подход настаивает на том, что это можно сделать только с учетом всех драматических и литературных аспектов его текстов. «Антидогматический» подход в принципе отрицает такую возможность. Этот последний тезис, как и диалогический подход в целом, критикуется в статье с умеренно догматических позиций.

Ключевые слова: Платон, античная философия, герменевтика, интерпретация диалогов.

Andrei Seregin
Modern approaches to interpreting Plato:
dogmatic, dialogical and antidogmatic.

The paper offers a discussion of major hermeneutic alternatives that have arisen in the scholarship on Plato in recent decades. According to the "dogmatic" approach we can reconstruct Plato's philosophical views by analyzing what his protagonists say in his dialogues. The "dialogical" approach insists that it can only be done by taking into account all the dialogical and literary aspects of his texts. The "antidogmatic" approach denies that it is possible at all. The paper criticizes this last thesis, as well as "dialogical" approach as a whole, from moderately "dogmatic" standpoint.

Keywords: Plato, ancient philosophy, hermeneutics, interpretation of dialogues.

Михаил Маяцкий
Заметки о философском и словесном у Платона.

В статье разбирается соотношение философского и литературного в сочинениях Платона. Будучи эталоном и как философ, и как писатель, Платон часто становился полем брани между философами и филологами. Длительная историко-философская традиция упрекала Платона в излишней художественности и «красивости». Несомненно, однако, что прежде всего литературным качествам платоновского текста мы обязаны как его выдающейся сохранностью, так и его «живучестью».

Ключевые слова: Платон, философия, словесность, софистика, риторика, текстология.

Mikhail Maiatsky
Remarks on the interrelation of the philosophical and the literary in Plato.

The article deals with articulations of philosophical and literary dimensions in Plato. Very early he was defined as the paragon of both philosopher and writer, and praised and criticized at the same time by both philosophers and philologists. A long philosophical tradition blamed him for excessive artistry and beauty. But it is obvious that we owe the perfect state of manuscripts of the dialogues, as well as their vitality and viability, to their literary qualities.

Keywords: Plato, philosophy, literature, sophistics, rhetorics, textology.

Андрей Россиус
Русский текст Платона: современное состояние.

Причина того, что набор доступных русскому читателю переводов Платона, равно как и других классиков античной (и не только) философии, довольно скуден, заключается не только в относительной малочисленности в нашей стране компетентных в философии эллинистов, но и в принятой в советские годы издательской политике, не поощрявшей появление многих переводов одного и того же памятника словесности. В итоге наш читатель не только лишен выбора между разными переводами, но и часто вынужден довольствоваться попросту скверно переведенными текстами. Однако и лучшие, совершеннейшие из имеющихся русских переводов Платона обременены серьезными недостатками, предопределенными отсутствием продолжительной традиции перевода и интерпретации древних философов. Задача адаптации хода мысли Платона к выразительным средствам русского языка непомерно сложна, чтобы ее мог решить один, пусть самый эрудированный и одаренный переводчик. Иллюстрацией сказанному служит разбор знаменитой аллегории пещеры из Платонова «Государства» в переводе одного из лучших отечественных знатоков греческой прозы и мастеров перевода, незаурядного ученого, поэта и писателя Андрея Николаевича Егунова (1895–1968). При внимательном прочтении в русском тексте Егунова вскрываются многочисленные небрежности и недочеты, во многом лишающие повествование Платона в этом ключевом эпизоде «Государства» метафизической остроты и конструктивной связности. Естественный вывод из этого печального результата состоит в том, что русской культуре требуется такое же многообразие переводов Платона и иных философов, какое характерно для культуры английской, немецкой, французской и т.д.

Ключевые слова: «русский Платон», перевод, А.Н. Егунов, аллегория пещеры, влияние Прокла на текст Платона.

Andrei Rossius

Plato's works in Russian: present day state of affairs.

The surge of interest in philosophy in Russia throughout the first decades of the penultimate century and the ensuing publishing activity showed great promise for the translations of philosophical classics as well: there was every reason to hope that the nearest future would see the Russian translations of the works of Plato achieve the same refreshing diversity as it came to be the fact with the English, German, French and, slightly later, the Italian and Spanish Plato. The break in this development brought about by the October revolution had a fatal effect on the prospects of the "Russian Plato": the very manner in which publishing process became organized under the new regime meant that the new strategy was to undertake a collective translation of every major author which was to remain for decades as a "standard" reference work. This is why we have the four familiar volumes of Plato's dialogues where the better and finer translations are printed alongside those that are total failure. Even the best and most successful translations among these, however, inevitably suffer from not relying on a long tradition of attempts to interpret and render in Russian the subtleties of Plato's thought. This paper demonstrates the latter point by submitting to examination the passage from Plato's *Republic* containing the simile of the Cave as translated by A.N. Egunov, one of the greatest connoisseurs of Greek to be born in Russia. The results are discouraging: it turns out that Egunov fails to convey some of the most important images and metaphors present in the simile. It is obvious that this situation can be overcome only by building a solid tradition by producing more different translations of the same key philosophical works.

Keywords: "Russian Plato", translation, A.N. Egunov, simile of the Cave, Proclus's influence on Plato's text.

Юрий Шичалин

Заметки к Платоновым *Апологии*, *Менексену* и *Пиру*.

Хорошо датируемые речи Платона *Апология* и *Менексен*, а также содержащий 7 речей *Пир* позволяют предположить, что с конца 90-х до конца 80-х Платон писал и публиковал преимущественно речи, не знал диалектики как науки и, в частности, не практиковал эленхос. Речь Алкивиада в *Пире* построена как полемический отклик на диалог Эсхина *Алкивиад*, возмутивший Платона тем, что Эсхин использовал в нем созданный Платоном в *Апологии* образ Сократа, который знает о своем незнании.

Ключевые слова: речи Платона, *Апология*, *Менексен*, *Пир*, Поликрат, *Алкивиад* Эсхина.

Yuri Shichalin
Some notes on Plato's *Apology*, *Menexenus* and *Symposium*.

The accurately dated speeches in Plato's *Apology* and the *Menexenus*, as well as the seven encomia in the *Symposium* suggest that in the late 90s – late 80s Plato wrote and published mainly speeches, did not know dialectic qua technē and, in particular, did not practice elenchus. The speech of Alcibiades in the *Symposium* represents a polemic response to Aeschines' *Alcibiades*. Plato's indignation was due to the fact that Aeschines used the image of Socrates who is aware of his own ignorance created by Plato in the *Apology*.

Keywords: Plato's speeches, *Apology*, *Menexenus*, *Symposium*, Polycrates, Aeschines' *Alcibiades*.

Анастасия Золотухина
Место *Критона* в *Платоновском корпусе*: некоторые замечания.

Статья посвящена диалогу *Критон* и его месту в *Платоновском корпусе*. В статье подвергается сомнению устоявшееся мнение, помещающее диалог в ранний период платоновского творчества. Подробный анализ литературной, композиционной и содержательной составляющих диалога выявляет его поздний (хронологически близкий к *Законам*) и, вероятно, неаутентичный характер.

Ключевые слова: Платон, *Критон*, *Платоновский корпус*, хронология, авторство, аутентичность.

Anastasia Zolotukhina
The place of the *Crito* in the *Corpus Platonicum*.

The paper considers the dialogue *Crito* and its place in the *Corpus Platonicum*. The author criticizes the *communis opinio*, which puts the dialogue in the early period of Plato's work. A detailed analysis of its style, composition and content reveals its late dating (close to that of the *Laws*) and probable unauthenticity.

Keywords: Plato, *Crito*, *Corpus Platonicum*, chronology, authorship, authenticity.

Алексей Романов
Возвращение в пещеру:
о методе «более долгого пути» в *Государстве* VI–VII.

Темой исследования является каузальная проблематика «средних диалогов»

Платона. Происхождение каузальной проблематики рассматривается как требование эленктической «что»-апории и технэ-апории на примерах диалогов *Горгий*, *Менон* и *Федон*. Выделенные таким образом две каузальные стратегии находят своё продолжение в VI и VII книгах *Государства*, а именно в трёх аналогиях — Солнца, Линии и Пещеры. Парадокс о необходимости философа возвратиться в пещеру оказывается следствием каузального решения технэ-апории.

Ключевые слова: Платон, *Государство*, возвращение в пещеру, технэ, апория, каузальная проблематика, методология.

Alexei Romanov

Returning to the Cave:
About the method of the "longer way" in the *Republic* VI–VII.

The main issue of the essay concerns puzzlements of interpretation of the Allegory of the Cave found in Book VII of the *Republic*. While the Cave appears to be an analogy to different states of our education on the way towards true knowledge, the necessity of going back into the darkness of the Cave remains perplexing. The essence of my proposal is to reveal the connection between the ascension towards the Sun along with the necessity of going back and Plato's research in methodology based on elenctical aporia in a number of "early" and "middle" dialogues.

Keywords: Plato, *Republic*, technē, aporia, causality, methodology, returning to the Cave.

Игорь Гончаров

Диалектика пути вверх и вниз: этос инобытия в понимании истины у Платона («Федон»).

Статья посвящена диалектике Платона и ее связи с такими понятиями как удовольствие, неудовольствие, справедливость и несправедливость. Противоречивость этих понятий заключается в том, что они непосредственно связаны друг с другом и демонстрируют диалектику становления, то есть, когда зло является условием добра и наоборот. Автор пытается найти основания абсолютного понимания блага у Платона, а именно как лежащего по ту сторону привычных диалектических определений. Так, стоит обратить внимание на невербальный аргумент в пользу бессмертия души в *Федоне*, а именно на смерть Сократа. В то же время сам Платон, возможно, ставит задачей своей диалектики в *Парменид*е осознание мгновения как неделимого основания становления и подлинной основы всякого бытия.

Ключевые слова: понимание блага у Платона, диалектика противоположностей, гедонизм, общественная добродетель, абсолютное благо.

Igor Goncharov
"Upward" and "downward" paths of dialectics: Ethos of otherworldliness in understanding of truth in Plato (*Phaedo*).

Plato's practice of knowledge is closely connected to the practice of power. The ends of knowledge are the Truth and the Justice. But ordinary people chose the "so-called justice" over the real Justice. The "so-called justice" opposes injustice and depends on it. In the *Parmenides*, Plato's dialectic continues Socrates' practice of death. The most convincing argument in the *Phaedo* is the real death of Socrates. This event deeply influenced the lives of his pupils. The main purpose of Plato's dialectic is a death without dying.

Keywords: Plato's understanding of the Good, dialectics of oppositions, hedonism, public virtue, the absolute Good.

Ирина Мочалова
Учение Платона об идеях
в контексте раннеакадемических дискуссий.

В статье раскрывается интеллектуальная атмосфера, складывающаяся в Академии Платона в 50–60-е гг. IV в. до н.э. Утверждается, что центральной темой внутриакадемических дискуссий является учение об идеях. Формулируются три основных значения *идеи* в диалогах Платона: наглядно-конкретное, логико-семантическое и онтологическое. Показывается, что определяющей тенденцией становится отождествление логико-семантического и онтологического значений, в результате чего *идеи* превращаются в субстантивированные родовые и видовые понятия. Онтологизация общих понятий и логических связей, возникающих между ними, приводит к ряду противоречий и общему выводу академиков (Спевсипп, Аристотель, Ксенократ) о самопротиворечивости *идей-понятий*. Делается вывод о том, что диалоги Платона этого периода можно рассматривать как ответ на критику со стороны учеников. Развернувшаяся полемика приводит к техническому оформлению в стенах Академии так называемого «учения об идеях», стимулирует создание учениками собственных оригинальных учений.

Ключевые слова: Платон, учение об идеях, платоновская академия, Спевсипп, Ксенократ, раннеакадемические дискуссии.

Irina Mochalova
Plato's doctrine of Ideas in the context of early academic debates.

The article describes the intellectual atmosphere in Plato's Academy in the 50–60s of the 4th century B.C. The author states that the theory of *Ideas* was the central theme

of the polemics, formulating three major meanings of the term as used in Plato's dialogues, i.e., visually specific, logically semantic, and ontological. The author argues that the logically semantic and the ontological ones were usually identified, thus making the *Ideas* substantivized generic and specific concepts. The academics ontologized general concepts and logical links between them, which resulted in a number of contradictions, on the one hand, and in a mutual conclusion of the academics (Speusippus, Aristotle, Xenocrates) about inner contradictions inherent to *ideas-notions*, on the other. The author comes to the conclusion that Plato's dialogues of the period could be treated as his response to his pupils' arguments and a sort of polemics with them, which brought to life the so-called "theory of ideas" and Plato's pupils' original theories.

Keywords: Plato, doctrine of Ideas, Plato's Academy, Speusippus, Aristotle, Xenocrates, early academic debates.

Светлана Караваева

«Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля.

В статье рассматривается диалог «Филеб» в контексте полемики Платона с Аристотелем. Заданная Стагиритом проблематика начал дает возможность соотнести учения данных мыслителей в этом контексте. В соответствии с тем, каким образом осмысляются ими их первоначала — ум и благо, — и в зависимости от места, которое они занимают в иерархии сущего у каждого из философов, и выстраиваются их учения.

Ключевые слова: античная философия, начала, причины, Платон, Аристотель.

Svetlana Karavaeva

Plato's *Philebus* in the context of the search for Aristotle's causes and principles.

The article discusses Plato's *Philebus* in the context of his polemics with Aristotle. The issues of principle brought up by Stagiritus allows us to contextualize the teachings of these two thinkers. Their schools of thought are constructed according to the place that their basic principles — the mind and the good — have in each of the philosophers' hierarchy of the existing.

Keywords: ancient philosophy, first principle, causes, Plato, Aristotle.

Марина Вольф
Тезис Горгия «Не-сущее существует»
и свидетельства о нём у Платона.

В статье приводятся аргументы в пользу того, что Горгий был хорошо известен своим современникам как философ, включенный в решение элеатовской проблематики. Горгий отнюдь не пародирует элеатов, а, серьезно включаясь в обсуждение их основных позиций, выявляет и критикует слабые места в их рассуждениях. На этом основании тезис Горгия *ouden estin* предлагается понимать как «не-сущее существует», отказываясь от наиболее распространенной интерпретации учения Горгия как радикального нигилизма. Для подтверждения этого положения привлекается текст платоновского диалога «Софист», ряд пассажей из которого и саму структуру изложения аргументов, последовательно повторяющую структуру «О не-сущем» Горгия, можно расценить как свидетельства в пользу именно такой трактовки главного тезиса Горгия.

Ключевые слова: Горгий, софист, Платон, «Софист», элеаты, Парменид, Мелисс, элейский вопрос, греческая философия.

Marina Volf
Gorgias's "Nothing does exist" and Plato's testimony about it.

The article discusses that Gorgias was well known to his contemporaries as a philosopher who had been solving specific Eleatic problems. The Gorgias' philosophy was not a parody on the Eleatics, but the examination of the Eleatic topics via identifying and criticizing weak points in their arguments. Therefore the Gorgias's thesis *ouden estin* should be understood as "Nothing does exist" or "Nothing is something that exists", thus denying common interpretation of his doctrine as a radical nihilism. To confirm this point we draw upon Plato's *Sophist*, some passages of which and the structure of arguments, consistently repeating the structure of Gorgias' *On-Not Being* can be considered as evidences in favor of such interpretation of this main thesis of Gorgias.

Keywords: Gorgias, sophist, Plato, *Sophist*, Eleatics, Parmenides, Melissus, Eleatic question, Greek philosophy.

Игорь Берестов
Элеатовские корни некоторых апорий
о «причастности» из первой части платоновского «Парменида».

В настоящей статье мы показываем, что рассуждения из первой части «Парменида», посвящённые затруднениям, с которыми сталкивается теория идей,

могут рассматриваться как родственные элеатовским доказательствам немыслимости множественности. Рассматриваемые в настоящей статье аргументы, используемые в первой части «Парменида», родственны первой линии аргументации у элеатов, в которой используется «принцип неразличимости тождественных». У Платона в первой линии аргументации доказывается, что эйдос и причастные ему вещи не могут иметь одни и те же характеристики, поскольку все характеристики эйдоса могут существовать без вещей, а характеристики вещей — нет.

Ключевые слова: «Парменид» Платона, неразличимость тождественных, элеаты, единое и многое, часть и целое, причастность.

Igor Berestov

The Eleatic roots of some *aporiai* on "participation" in the first part of Plato's *Parmenides*.

In this paper we show that reasonings in the first part of Plato's *Parmenides*, devoted to difficulties which the theory of ideas faces, can be considered as akin to the Eleatic proofs of unintelligibility of plurality. The arguments considered in the present paper, being used in the first part of *Parmenides*, are akin to the first argument mode in the Eleatics, in which the "principle of the indiscernibility of identicals" is used. It is proved in the first argument mode in *Parmenides* that the eidos and the things participated in it can't have the same characteristics, since all characteristics of the eidos can exist without things, but characteristics of things can't exist without the eidos.

Keywords: Plato's *Parmenides*, the indiscernibility of identicals, Eleatics, the one and the many, part and the whole, participation.

Мария Варламова

О сущем, несущем и сущности, или о делении сущего по Платону.

В статье разбирается диалог «Софист», который вводит несущее, или отрицание, в философский инструментарий как основание разделения и определения сущего.

Ключевые слова: сущность, сущее, ничто, определение, Платон, Парменид.

Maria Varlamova

A few words about a being, non-being and essence concerning the division of being by Plato.

The article analyzes the Plato's dialogue *Sophistes* in order to elucidate the introduction of non-being or negation as a philosophical term which is used as a basis for separation or determination of being.

Keywords: essence, being, non-being, determination, Plato, Parmenides.

Ольга Алиева
Эленхос и небытие в диалоге «Софист».

Упоминание об эленхосе в «Софисте» (230a–e) традиционно рассматривается как ретроспективное. Но, как подсказывают некоторые параллели с «Софистическими опровержениями» Аристотеля, в самом диалоге эленхосу отведена важная роль. Столкнувшись с мнимым опровержением (парадокс о невозможности лжи), собеседники оказываются в ситуации апории. Аристотель советует разрешать подобные апории при помощи диэрезы, то есть различая разные смыслы высказывания и устраняя двусмысленность. Именно по этому пути идут Чужеземец и Теэтет.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, эленхос, диэреза, «Софист», «Софистические опровержения», апория.

Olga Alieva
Elenchus and non-being in Plato's *Sophist*.

The description of the elenctic method in the *Sophist* (230a–e) is often believed to be merely retrospective. However, some parallels with Aristotle's *Sophistical refutations* suggest that the dialogue as a whole has a clear elenctic dimension. Having faced an apparent refutation (falsehood paradox), the interlocutors find themselves in an *impasse*. According to Aristotle, to solve such *aporiai* one must eliminate ambiguity and homonymy by making distinctions, i.e. recur to the *diairesis*. The same tactics is applied by the Stranger and Theaetetus.

Keywords: Plato, Aristotle, diaeresis, *Sophist*, *Sophistici elenchi*, aporia.

Анна Елашкина
Актуализация рефлексивного мышления в диалоге «Софист».

Рассмотрена связь вопроса о самоопределении философа и вопроса о различении как таковом. Рассмотрен акт рефлексии, выводящей мышление из рассудочного построения определений софиста к разумному типу мышления, то есть к мысли, которая рассматривает свои собственные основания и делает саму себя своим предметом. Показано, что предельная постановка задачи — мыслить небытие — актуализирует рефлексивный акт мышления, который и дает необходимую философу операцию различения. Показано, что форма диалога имеет соответствия в его предмете.

Ключевые слова: Платон, диалектика, небытие, рефлексия, различение, типы мышления, «Софист», идея, форма.

Anna Elashkina
The actualization of reflective thinking in the *Sophist*.

The connection between the question of the self-determination of the philosopher and the question of distinction itself is analyzed. Also examined is the act of reflection, which guides thought from the disscusional structures of definitions of the sophist to the rational type of thought or, in other words, to the thought that analyzes its own bases and makes itself its own object. It is shown that the limit of the problem — to think of a non-being — actualizes the reflexive act of thinking which forms the act of distinguishing necessary for the philosopher. The form of the dialougue is shown to have correlations in its subject.

Keywords: Platon, dialectics, being, non-being, reflection, distinction, types of thinking, *Sophist*, idea, form.

Ирина Протопопова
Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста»).

В статье с позиций драматического подхода рассматриваются некоторые «загадки» диалога «Софист»: вопрос о смысле диэрез, в которых существует большое количество неточностей и прямых ошибок; о статусе молчащего Сократа, которого сменяет безымянный Чужеземец; о ненаписанном диалоге «Философ», отсылки к которому, казалось бы, есть в тексте. Для ответа на поставленные вопросы затронуты следующие темы: место диалога в составе трилогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик»; система персонажей, композиция, детали; соответствие содержания и способа изложения.

Ключевые слова: диалог, Платон, «Софист», драматический подход, интерпретация, диэреза, различение, образ, диалектика.

Irina Protopopova
Socrates and Shadow (to the dramatic interpretation of the *Sophist*).

The article deals with some "mysteries" of the dialogue *Sophist* from the standpoint of the "dramatic" approach. Here are the issues calling for elucidation: the meaning of the diaeresis with a lot of inaccuracies and outright mistakes; the status of the silent Socrates, who is superseded by the nameless Stranger; the issue of the unwritten dialogue *Philosopher*. To clarify these issues, the folllowing topics are taken into account: the place of the dialogue within the trilogy *Theaetetus ~ Sophist ~ Politician*, the system of characters, the composition, the details, the relationship of the content and the mode of its presentation.

Keywords: dialogue, Plato, sophist, dramatic approach, interpretation, diaeresis, distinction, image, dialectic.

Алексей Глухов
Свободная речь в «Горгии» Платона

В статье предлагается интерпретация диалога Платона «Горгий» в контексте политической мысли постницшеанцев (М. Хайдеггер, Л. Штраус, Х. Арендт, Ж. Делез, М. Фуко). Каждый из участников диалога претендует на обладание свободной речью. В «Горгии» представлены две политические логики: «геометрическая» (в беседе с Полом) и «эротическая» (в беседе с Калликлом). Философия в лице Сократа владеет обеими возможностями мысли, только его речь по-настоящему свободна, потому что цель философии — не лояльность определенной логике, но решение политической проблемы свободы и справедливости.

Ключевые слова: Платон, «Горгий», политическая философия, свобода, справедливость, различие, репрезентация, миф, свободная речь, парресия.

Alexei Gloukhov
Free speech in Plato's *Gorgias*.

The paper offers an interpretation of Plato's dialogue *Gorgias* in the context of post-Nietzschean political thought (M. Heidegger, L. Strauss, H. Arendt, G. Deleuze, M. Foucault). Each interlocutor of the dialogue claims that *his* speech is free. Two different political logics are introduced: «geometrical» (as in the conversation between Socrates and Polus) and «erotic» (as in the conversation between Socrates and Kallikles). The philosopher is able to make use of both languages. In the end, it is only Socrates who truly speaks freely, because philosophy doesn't seek to be loyal to any of these two logics as it only aspires to solve a political collision between freedom and justice.

Keywords: Plato, *Gorgias*, political philosophy, freedom, justice, difference, representation, mythos, free speech, parrhesia.

Адам Рот
Риторика во плоти:
Платон о подобии между медициной и риторикой.

В статье анализируется ряд философских текстов Платона с целью демонстрации того, что при попытке разделения риторики и медицины (в результате чего медицина предстает таким же искусством или наукой, как философия, в то время как риторика — всего лишь сноровкой или навыком), автор косвенно и даже невольно показывает существенное сходство между этими двумя практиками. В статье выдвигается требование более полной интерпретации платоновского взгляда на риторику, чем предлагается в работах тех исследователей,

которые утверждают, что об идеальной риторике у Платона говорится лишь в связи с ее отношением к философии и диалектике. Напротив, в статье показывается альтернативный платоновский способ фиксации потенциала риторики как подлинного искусства, а именно через ее сложное отношение к медицине.

Ключевые слова: Платон, риторика, медицина, греческая философия.

Adam Roth
Embodied Rhetoric:
Plato on the similarities between rhetoric and medicine.

This essay examines several of Plato's philosophical texts to show how in the process of trying to separate rhetoric and medicine — in order to prove that medicine is an art or science like philosophy, and that rhetoric, in comparison, is just a knack or a skill — Plato indirectly and unwittingly reveals just how similar the two practices may be. As such, this essay seeks a fuller interpretation of Plato's attitude toward rhetoric, supplementing the work of scholars who claim that the only evidence Plato gives us about an ideal rhetoric is through its relationship to philosophy and dialectic. This essay shows instead that another way Plato captures the potential of rhetoric as a true art is precisely through its intricate relationship to medicine.

Keywords: Plato, rhetoric, medicine, Greek philosophy.

Рустам Галанин
Риторика и философия в «Федре» Платона.

Статья посвящена диалогам Платона «Федр» и «Горгий» и той роли, которую в обоих играет риторика. Главный вопрос заключается в том, возможна ли философская риторика и имеет ли софистическая риторика какое-нибудь отношение к философии. Если да, то что при соединении с философией остается от обеих? Анализируя указанные диалоги, политическое и интеллектуальное окружение Платона, мы приходим к выводу, что такой вещи, как риторическая философия или философская риторика, о которой мечтали Платон и Исократ, просто не существует. А существует единственное правильное понимание риторики — по ту сторону философии, если только последняя вообще существует, — то понимание, которое, обобщив, выразил Аристотель: нейтральное, не истинное и не ложное, но становящееся при необходимости то первым, то вторым, и зависящее от целей оратора.

Ключевые слова: риторика, греческая софистика, онтология.

Rustam Galanin
Rhetoric and philosophy in Plato's *Phaedrus*.

The article deals with two Plato's dialogues — *Phaedrus* and *Gorgias*, and with the role rhetoric plays in both of them. The main questions are how philosophical rhetoric is

possible, and what sophistical rhetoric has to do with philosophy, and if it has, what remains of philosophy? By means of analyses of the dialogues as well as Plato's political and intellectual environment we come to the conclusion that there is no such thing as philosophical rhetoric or rhetorical philosophy Plato and Isocrates dreamed about and called — each in his own way — a true philosophy. There is only a true comprehension of rhetoric — beyond philosophy if the latter exists at all — that Aristotle insisted on and set forth. Rhetoric is deprived of truth as well as of falsehood, hence it is neither true nor false but becomes one or another depending on orator's intentions and purposes.

Keywords: rhetoric, Greek sophistry, ontology.

Алессандро Ставру

Эротические паттерны *Sōkratikoi logoi*.

Эрос — одна из главных тем сократической литературы. Мы обнаруживаем *erōtikoi logoi* в сочинениях Платона, Ксенофонта («Пир» и «Воспоминания»), Эсхина («Алкивиад» и «Аспазия»), а также в некоторых весьма интересных, хотя и скудных, свидетельствах об Антисфене, Евклиде и Федоне. Даже фрагменты Аристиппа представляют интерес, т.к. понятие hēdonē у него, как представляется, тесно связано с эротической проблематикой.

В этой работе рассматриваются эротические паттерны, характерные для сократической литературы, и анализируются связанные с ними теоретические и хронологические проблемы. Одним из таких паттернов является дихотомия «внешнего» и «внутреннего» Эроса, которая характеризует эротические сочинения Антисфена, Эсхина и Платона. Этот и другие паттерны, которые мы находим в литературе об Алкивиаде, возникшей после смерти Сократа, рассмотрены с опорой на исследования Генриха Диттмара, Конрада Гайзера, Барбары Элерс, Грегори Властоса, Чарльза Кана и Михаэля Эрлера. Это, в свою очередь, позволяет прояснить ряд вопросов, связанных с *Платоновским корпусом* в целом, так как не только в «Лисиде», «Пире» и «Федре» речь идет об Эросе: во многих диалогах, в том числе подложных, мы встречаем эротические паттерны (зачастую в ином контексте), и в некоторых случаях это позволяет получить общее представление о вопросах хронологии корпуса.

Ключевые слова: Эрос, эротические паттерны, *Платоновский корпус*.

Alessandro Stavru

Erotic patterns in *Sōkratikoi logoi*.

This paper focuses on the erotic "patterns" featured in the Socratic literature with the aim of analysing the theoretical and chronologic implications which arise from them. Such is e.g. the dichotomy between an "exterior" and an "interior" Eros that characterizes the erotic writings of Antisthenes, Aeschines, and Plato. This and other "patterns" as that of the Alcibiades-literature which flourished after Socrates' death are tackled

developing on the works of Heinrich Dittmar, Konrad Gaiser, Barbara Ehlers, Gregory Vlastos, Charles Kahn, and Michael Erler. In turn, this provides also a better understanding of problems concerning the *Platonic Corpus* as a whole, as not only the *Lysis*, the *Symposium* and the *Phaedrus* deal with Eros: throughout the dialogues and even in some spuria are featured "erotic patterns" (often in non-erotic contexts), and in some cases these enable to gain a general view on comprehensive chronologic issues.

Keywords: Eros, erotic patterns, *Corpus Platonicum*.

Содержание

1. Современные подходы к изучению и переводам Платона

Дж. Пресс. Постановка вопроса в платоноведении 8

Дж. Пресс. Постановка вопроса в платоноведении 15 лет спустя 48

А. Серегин. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм 75

М. Маяцкий. Заметки о философском и словесном у Платона 92

А. Россиус. Русский текст Платона: современное состояние 104

2. От «ранних» диалогов к «Филебу»

Ю. Шичалин. Заметки к Платоновым *Апологии*, *Менексену* и *Пиру* 117

А. Золотухина. Место *Критона* в *Платоновском корпусе*: некоторые замечания 141

А. Романов. Возвращение в пещеру: о методе «более долгого пути» в *Государстве* VI–VII 160

И. Гончаров. Диалектика пути вверх и вниз:
этос инобытия в понимании истины у Платона («Федон») 194

И. Мочалова. Учение Платона об идеях в контексте
раннеакадемических дискуссий 207

С. Караваева. «Филеб» Платона в контексте поиска
начал и причин Аристотеля 231

3. Элейские диалоги Платона

М. Вольф. Тезис Горгия «Не-сущее существует»
и свидетельства о нём у Платона 243

И. Берестов. Элеатовские корни некоторых апорий
о «причастности» из первой части
платоновского «Парменида» 266

М. Варламова. О сущем, несущем и сущности,
или о делении сущего по Платону 319

О. Алиева. Эленхос и небытие в диалоге «Софист» 332

А. Елашкина. Актуализация рефлексивного мышления
в диалоге «Софист» 349

И. Протопопова. Сократ и тень
(к драматической интерпретации «Софиста») 367

4. Философия и риторика

А. Глухов. Свободная речь в «Горгии» Платона 405

А. Рот. Риторика во плоти:
Платон о подобии между медициной и риторикой 436

Р. Галанин. Риторика и философия в «Федре» Платона 453

А. Ставру. Эротические паттерны *Sōkratikoi logoi* 473

Краткие сведения об авторах 484

Аннотации 488

Содержание 505

Contents

1. Plato's studies and translations: Contemporary approaches

G. Press. The state of the question in the study of Plato 8

G. Press. The state of the question in the study of Plato: 15 year update 48

A. Seregin. Modern approaches to interpreting Plato: dogmatic, dialogical and antidogmatic 75

M. Maiatsky. Remarks on the interrelation of the philosophical and the literary in Plato 92

A. Rossius. Plato's works in Russian: present day state of affairs 104

2. From "early" dialogues to "Philebus"

Y. Shichalin. Some notes on Plato's *Apology*, *Menexenus* and *Symposium* 117

A. Zolotukhina. The place of the *Crito* in the *Corpus Platonicum* 141

A. Romanov. Returning to the Cave: About the method of the "longer way" in the *Republic* VI–VII 160

I. Goncharov. "Upward" and "downward" paths of dialectics: Ethos of otherworldliness in understanding of truth in Plato (*Phaedo*) 194

I. Mochalova. Plato's doctrine of Ideas in the context of early academic debates 207

S. Karavaeva. Plato's *Philebus* in the context of the search for Aristotle's causes and principles 231

3. Plato's Eleatic dialogues

M. Volf. Gorgias's "Nothing does exist" and Plato's testimony about it 243

I. Berestov. The Eleatic roots of some *aporiai* on "participation" in the first part of Plato's 266

M. Varlamova. A few words about a being, non-being and essence concerning the division of being by Plato 319

O. Alieva. Elenchus and non-being in Plato's *Sophist* 332

A. Elashkina. The actualization of reflective thinking in the *Sophist* 349

I. Protopopova. Socrates and Shadow (to the dramatic interpretation of the *Sophist*) 367

4. Philosophy and rhetoric

A. Gloukhov. Free speech in Plato's *Gorgias* 405

A. Roth. Embodied Rhetoric: Plato on the similarities between rhetoric and medicine 436

R. Galanin. Rhetoric and philosophy in Plato's *Phaedrus* 453

A. Stavru. Erotic patterns in *Sōkratikoi logoi* 473

The authors 484

Abstracts 488

Contents 507

П37 **Платоновский сборник**. Т. I. / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. 510 с.
ISBN 978-5-88812-602-8

В первый том «Платоновского сборника» вошли работы, посвященные новым подходам в изучении Платона, а также статьи, рассматривающие различные аспекты отдельных диалогов Платона. В статьях, вошедших в сборник, также рассматривается соотношение философии и риторики в платоновских диалогах и современных им античных произведениях. Книга предназначена для историков философии, филологов и культурологов, для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей восприятия платонизма в европейской философии и культуре.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновский сборник. Т. I. Приложение к Вестнику
Русской христианской гуманитарной академии
(Том 14, 2013)

Директор издательства *Р.В. Светлов*

Художник *В.В. Якупов*

В оформлении обложки использованы фрагменты
его работ из цикла «Адаптация классиков».

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур DejaVu и Linux (Libertine/Biolinum).

Подписано в печать 15.11.2013.
Бумага офсетная. Формат 60 x $90^{1}/_{16}$.
Усл. печ. л. 25,12.
Тираж 1000 экз.

Издательство РХГА.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://rhga.ru

Отпечатано в типографии «Контраст».
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38.