

ПРОФЕССОРСКАЯ БИБЛИОТЕКА

Т. С л е з а к
ЧИТАЯ ПЛАТОНА



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия
ПРОФЕССОРСКАЯ БИБЛИОТЕКА

THOMAS A. SZLEZÁK

PLATON LESEN

Серия
ПРОФЕССОРСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ТОМАС А. СЛЕЗАК

КАК ЧИТАТЬ ПЛАТОНА



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ББК 87
С47

Серия
«Профессорская библиотека»

Редакционная коллегия: А. С. Васильев,
Л. Г. Ионин,
В. Ю. Кузнецов,
Е. М. Мелетинский,
А. М. Пятигорский,
А. М. Руткевич,
К. А. Свасьян,
Р. В. Светлов,
С. С. Хоружий,
Д. В. Шмонин

*Серия «Профессорская библиотека»
учреждена совместно с издательством
«Академия исследований культуры»*

- © Friedrich Frommann Verlag,
Günther Holzboog, 1993
- © Szlezák Thomas A., статья, 2005
- © М. Е. Буланенко, перевод,
предисловие, примечания, 2008
- © АНО Издательство
С.-Петербургского
университета, 2009

ISBN 978-5-288-04780-0

Посвящается моей жене и детям

ПРЕДИСЛОВИЕ

Платон никогда не имел недостатка в читателях, и можно не опасаться, что он будет испытывать их нехватку в будущем.

Поэтому сейчас, когда Платон становится темой первого тома серии «legenda»¹ — серии, имеющей дело с текстами, которые «следует прочесть» и к прочтению которых она, таким образом, хотела бы пригласить, привлечь, привести и даже направить, — это может показаться призывом к тому, что и так уже имеет место.

Конечно, Платон не является автором, которого сегодня нужно «открывать» впервые. Однако чтение Платона имеет свою специфику. Пожалуй, ни один другой автор из числа философов не имел столь двойственного отношения к письменному сочинению в его роли инструмента передачи знаний, как Платон. Форма диалога по праву считается исключительно рефлексивным способом обращения с письменным словом. Но чего хотел достичь использованием этой формы Платон — вопрос, с которым по своей спорно-

¹ Название книжной серии немецкого издательства, выпустившего книгу Т.А.Слезака: «Книги, которые следует прочесть» (лат.). — М.Б.

сти сравнятся немногие. Таким образом, к чтению произведений Платона в особенной мере относятся слова Аристотеля о рассмотрении истины в общем: это отчасти легко, поскольку никто не может совсем уж промахнуться, отчасти трудно, поскольку никто не достигает необходимой точности.

Авторский замысел настоящего тома серии — открыть свою тему, отправляясь от «лёгкого» — того, что для нас, сегодняшних читателей Платона, является непосредственно доступным и бесспорным в его произведениях, чтобы затем продвинуться вперёд к «трудному», т. е. к тем чертам платоновского философско-литературного творчества, которые не согласуются с нашими современными взглядами на философское использование письма (что, естественно, также влекло за собой по преимуществу ошибочное истолкование или даже игнорирование этих черт), но которые, тем не менее, берут свой исток в самой сердцевине платоновского понимания философии.

Книга «Как читать Платона» впервые вышла в итальянском переводе (с еще не опубликованного оригинала на немецком) под названием «Come leggere Platone» (изд-во «Rusconi», Милан, 1991; второе издание — 1992). Первоначально задуманная как сопроводительный том к новому переводу всех диалогов Платона, выполненному Джованни Реале и его сотрудниками, книга обращена не только к специалистам по Платону, но и ко всем неспециалистам, независимо от того, является ли философия их «областью» или нет. Ее цель — не упростить или «популяризировать», но, скорее, познакомить растущий круг читателей Платона со

сложными проблемами герменевтики платоновских диалогов в такой форме, которая доступна не только исследователю, прошедшему над ними годы.

Детальный разбор основанной Фридрихом Шлейермахером парадигмы толкования Платона, с которой набросанная здесь картина целей, средств и выразительных техник Платона в важных пунктах расходится, не является задачей данной работы: за этим отсылаю читателя к книге «Платон и письменность философии»² (Szelezák, 1985), а в ней — в особенности к методическому приложению «Современная теория диалога» (S. 331–375). По желанию издательства «Rusconi» в оригинал с самого начала были добавлены ссылки на эту книгу, однако знакомство с ней отнюдь не является необходимой предпосылкой для чтения предлагаемой ныне работы.

Цель данной книги — добиться такого толкования философско-литературного творчества Платона, которое могло бы выстоять перед лицом его критики письма в «Федре». Когда обесценивание письма самим Платоном, в свою очередь, также обесценивают или желают обратить в противоположность, как это повелось со времён романтизма и ещё более закрепились в наши дни, такая установка никоим образом не может открыть путь к пониманию Платона как писателя. Только серьёзное отношение к его оценке письменного и устного философствования позволяет адекватно понять технику диалогов и то воздействие, которое они

² В дальнейшем эта книга будет цитироваться под аббревиатурой *PSP*.

призваны оказывать на читателя. Вопреки предрассудкам и поводам для сопротивления, специфичным для современного образа мысли, читатель должен приспособиться к точке зрения автора.

Только так, по моему убеждению, можно достичь радости чтения, которой на стороне автора — по собственно-му примечательному свидетельству Платона — соответствовала радость от удачного созидания письменных «адонисовых садов» мыслителя (*Федр* 276d).

Я благодарю директора издательства «Rusconi» г-на Феруччо Вивиани за разрешение на опубликование книги в Германии. Издателя, г-на Гюнтера Хольцбога, я хотел бы поблагодарить за проявленный им интерес к немецкой редакции книги, сотрудников издательства — за качественную подготовку рукописи к изданию. Также заслуживают благодарности мои сотрудники О.Кришкер и д-р К.-Х. Штанцель за помощь при чтении корректур и за составление указателя.

Тюбинген, 25.01.1993

Томас Александр Слезак

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Русский перевод книги «Как читать Платона» возник не по инициативе автора, а благодаря запросу одного русского читателя, выразившего желание сделать эту книгу доступной читающей публике на его родном языке.

Надо сказать, что точно таким же образом возникали и все остальные издания этой книги: автор никогда не был движущей силой их возникновения, с предложением перевести книгу на язык своей страны неизменно выступал переводчик или издатель.

Закончив свою книгу летом 1990 года, я, естественно, желал ей хорошего приёма — так думает всякий честный автор, верящий в правильность своих выводов. Однако помыслить о столь широком резонансе во всём мире — русский перевод выходит в печать семнадцатым по счёту — я бы никогда не отважился. Перед лицом стойкого интереса к книге со стороны международной читательской аудитории можно задаться вопросом, в чём же причина такого развития событий.

Ответ прост: книга «Как читать Платона» предлагает сжатое и доступное изложение единственной альтернативы образу Платона, существовавшему на протяжении XIX и XX столетий. Необходимость коррективов и замены этого

образа (возникновение которого относится к тому времени, когда Фридрих Шлейермахер в 1804 году положил начало современным исследованиям Платона) сегодня уже не является спорной. Широко распространённая неудовлетворённость прежним *communis opinio*¹ затрагивает, в общем, следующие четыре области.

Во-первых, (пока ещё) господствующая герменевтика Платона не может адекватно объяснить ни структуру, ни действие диалогов, ни род концепции, определяющей расстановку персонажей (достаточно вспомнить о подавляющем превосходстве соответствующего ведущего собеседника), ни столь бросающиеся в глаза эпизоды умолчания. *Во-вторых*, загадкой для неё остаётся и критика письменности в диалоге «Федр». *В-третьих*, традиционный взгляд на Платона вступает в противоречие с высказываниями Аристотеля о неписаной теории принципов его учителя. И, *в-четвёртых*, интерпретация Платона, принятая последними поколениями исследователей, до сих пор не может найти объяснения тому факту, что «Седьмое письмо», приписываемое философу, содержит ряд сведений о нём самом и о его обращении с философией, явно несовместимых с его современным образом, созданным этими же исследователями.

Между тем, все эти проблемы разрешаются благодаря отстаиваемой здесь новой интерпретации критики письма — первой филологически фундированной интерпретации этого эпизода, имеющего центральную важность.

¹ Общее мнение (лат.). — М. Б.

Окидывая взглядом четверть века, прошедшие со времени опубликования в 1985 году моей первой книги о Платоне «Платон и письменность философии» (выводы которой здесь не только обобщаются, но также разъясняются и углубляются), её роль можно описать следующим образом. В 1970-х и 1980-х годах типичная реакция противников нового образа Платона, выстроенного представителями тюбингенской школы Хансом Иоахимом Кремером (Krämer, 1959) и Конрадом Гайзером (Gaiser, 1963), звучала так: «Да чего вы хотите со своим неписанным учением? У нас же есть эти великолепные диалоги!». Таким образом предпринималась попытка «разыграть» прямую традицию, представленную диалогами, против косвенной традиции, сообщающей об устной философии Платона. Это кажущееся несколько беспомощным (и совершенно бесплодное с точки зрения существа дела) противопоставление двух ветвей традиции, на самом деле составляющих единое целое, теперь осталось в прошлом. Книги «Платон и письменность философии» и «Как читать Платона» выбили из рук отрицателей эсотерического Платона их последний мнимый козырь. С той поры как мы обладаем адекватным описанием морфологии диалогов и расшифровкой смысла критики письма, мы также видим, что диалоги с настойчивостью указывают на ту именно область, которую подразумевал Аристотель в своих сообщениях о «неписанных учениях» (*ἀγραφα δόγματα*): на теорию «принципов» (*ἀρχαί*), появления которой в диалогах Платон не допускал из недоверия к письму как средству передачи философских знаний.

Таким образом, новый взгляд на Платона впервые должным образом учитывает все четыре области проблем: форму диалогов и увиденную уже Шлейермахером задачу по выявлению значения формы для содержания, смысл платоновской критики письма, косвенную традицию и «Седьмое письмо». К тому же обрисованные проблемы решаются на единой основе.

В противоположность этому общепринятый образ Платона предлагает сложные и весьма искусственные объяснения: что платоновский диалог — это, дескать, книга, преодолевающая природу самой книги, что критика письма имеет в виду не письмо как таковое, а лишь определённый вид письма, что Аристотель отчасти ошибочно понял, а отчасти извратил Платона.

Уже своей усложнённостью и искусственностью эти теории выдают свою удалённость от истины. «Просто слово истины» (ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ) — гласит прекрасный стих Еврипида. Такую простую, ясную истину в области герменевтики платоновских диалогов обеспечивает только позиция тюрбингенской школы. Лишь она может широко и непротиворечиво объяснить данные диалогов и данные косвенной традиции, включая «Седьмое письмо» (если уж мы намерены считать его неподлинным). Пожалуй, в этом можно найти объяснение всё ещё растущего интереса читателей Платона к настоящей книге.

Но должны ли мы признавать «Седьмое письмо» неподлинным? Существующий до сих пор антиэсotericский консенсус привязан к признанию его неподлинным: в достаточной мере это показывает провал абсурдных попыток

признать подлинность письма, но читать его антиэсотерически. Однако, несмотря на интенсивные усилия, за 150 лет никому не удалось доказать, что оно неподлинно. Эсотерическая позиция тюбингенской школы, напротив, никоим образом не привязана к противоположному тезису о подлинности письма: если давно искомое доказательство того, что письмо не принадлежит Платону, всё же когда-нибудь будет получено, для меня это ничего не изменит: все существенные пункты моего толкования Платона опираются на диалоги, «Седьмое письмо» служит исключительно внешним подтверждением. Необходимо трезво и безо всякой полемичности отметить следующее: «Седьмое письмо» является значительным документом большой исторической ценности, причём независимо от вопроса о его подлинности, и оно полностью согласуется с морфологическими данными диалогов, со смыслом критики письма и со свидетельствами Аристотеля.

Г-на Максима Буланенко я благодарю за его неизменную самоотдачу и добросовестность при работе над переводом, ИЗДАТЕЛЬСТВО СПбГУ — за включение книги в свою программу. Русскому читателю я желаю нового интеллектуального наслаждения платоновскими диалогами, этими шедеврами, воздействие которых теперь более не заслоняется ложной герменевтикой Платона.

Тюбинген, 10 июня 2008 г.

Томас Александр Слезак

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Имя видного немецкого платоноведа Томаса Александра Слёзака не является совсем уж незнакомым русскому читателю, интересующемуся античной философией. Впервые его упомянула в своей статье, посвящённой «платоновскому вопросу», отечественная исследовательница Т.В. Васильева (Васильева, 1993. С. 114, прим. 14). Правда, писала она не о самом Слезаке, а о предисловии Дж. Реале к итальянскому переводу его главного произведения «Платон и письменность философии». В том же самом году появилось на свет немецкое издание настоящей книги, подхватывающей темы этого труда, но рассчитанной на более широкую аудиторию. И вот теперь, по прошествии пятнадцати лет, в течение которых книга «Как читать Платона» приобрела поистине мировую известность, вниманию читателя предлагается её русский перевод.

Всякому, кто хоть сколько-нибудь углублялся в изучение философии Платона и её исторической судьбы, известно, сколь многочисленны и сколь непохожи один на другой образы Платона, возникавшие в ходе истории и сосуществующие друг с другом в наши дни. Платон, с которым мы встречаемся на страницах книги Т.А. Слезака — это Платон так называемой «тюбингенской школы» платоноведения.

Название «тюбингенская школа» стало использоваться для критического и скорее негативного обозначения того направления в платоноведении, которое было разработано Конрадом Гайзером и Хансом Иоахимом Кремером. Оба учились в Тюбингене у Вернера Шадевальдта и Ханса-Георга Гадамера и опубликовали свои основные труды в первые послевоенные десятилетия. Исследовательская позиция этих учёных, их методы и результаты их изысканий неоднократно становились предметом разбора в отечественной научной литературе¹. Суть позиции «тюбингенцев» вкратце можно свести к той мысли, что философия Платона в своём систематическом виде сформировалась уже ко времени основания им Академии и представляла собой устное учение, преподававшееся в кругу его последователей. Это «внутреннее» или «эзотерическое» учение имело своим содержанием теорию первопринципов всего существующего («единое» и «неопределённая двойца») и теории частных предметных областей, среди которых выделялись идеальные числа, математические объекты и душа, космос и отдельные чувственно-воспринимаемые явления². Диалоги

¹ Впервые обзор, ничуть не утративший научной ценности и сегодня, предложила Т. В. Васильева в статье «Неписаная философия Платона» (1977). Недавнее обсуждение этой темы можно найти в работе И. Н. Мочаловой (2000), где также приводится библиография по данному вопросу (однако произведения Слезака в этом обсуждении остаются незатронутыми).

² В таком порядке представлены и имеющиеся свидетельства косвенной традиции о неписаном учении в книге Конрада Гайзера (Gaiser, 1963).

же — в качестве «внешних» сочинений — выполняли в первую очередь не обучающую, а протрепетическую функцию: их задачей было привлечение к платоновской философии сторонних любопытствующих наблюдателей. По этой причине, полагают «тюбингенцы», диалоги никогда не рассматривались Платоном в качестве самодостаточных произведений, призванных полностью раскрыть его философию.

Здесь уместно напомнить, что сама проблема «неписаного учения» Платона не является новой, скорее, наоборот: выражение «так называемые неписанные учения» (τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα) применительно к философским теориям Платона, излагавшимся им исключительно в устных беседах с учениками, впервые встречается уже у Аристотеля (например, *Физика* 209b 15). Однако после переворота в платоноведении, произошедшего в XIX веке в Германии и связанного в первую очередь с именем видного деятеля романтического движения Фридриха Шлейермахера, исследователи всецело сосредоточили своё внимание на платоновском тексте, отбросив представление о неписаном учении как домысел. Тем не менее, уже в первой половине XX века ряд авторов, среди которых можно упомянуть Леона Робэна, Юлиуса Штенцеля и Пауля Вильперта, вновь возвращается к этой теме. Заслуга же «тюбингенцев» состоит в том, что они провели обширную работу по критике и систематизации античных сведений о неписаном учении и на этом материале попытались насколько возможно полно его реконструировать. Такое последовательное изменение отношения к проблеме неписаного учения заставило итальянского историка философии Джованни Реале выдвинуть

мысль о трёх «парадигмах» в истории герменевтики Платона (Reale, 1991. P. 19–144).

Первой парадигмой является неоплатоническая интерпретация Платона, имеющая систематизирующий и аллегоризирующий характер; на пороге XIX века она сменяется «романтической» (в центре которой стоит критическое исследование текста диалогов и мысль об эволюции философских взглядов Платона в течение его жизни), а эта, в свою очередь, новой, «тюбингенской», парадигмой, стремящейся соединить в своей интерпретации и литературную, и устную (известную по материалам косвенных источников) стороны творчества Платона (причём по результатам реконструкции системы платоновской философии «тюбингенцы» разительно сближаются с неоплатониками; ср. выше о структуре неписаного учения). Надо сказать, что именно практическая осуществимость и убедительность подобного соединения ставилась под вопрос критиками «тюбингенской школы». И в этом смысле творчество Слезака, вклад которого в реконструкцию неписаного учения не столь значителен, как у Кремера и Гайзера, оказывается своего рода попыткой доказать жизнеспособность «тюбингенской парадигмы» на материале диалогов. Своими глубокими и проницательными интерпретациями Слезак не просто обезоруживает критиков, полагающих, что «тюбингенцы» фактически обесценивают значение диалогов, но, более того, заставляет новыми глазами взглянуть на диалоги, казавшиеся внутренне незавершёнными и имеющими предварительный характер. Руководствуясь тезисом Шлейермахера о неразрывной связи формы и содержания в платоновском

диалоге, Слезак понимает диалоги как драмы, персонажи которых являют собой единство характера и мировоззрения, причём сценическая расстановка этих персонажей тщательно продумывается автором в каждом отдельном случае. (Кстати, отметим, что такое столкновение характеров, воплощающих собой то или иное мировоззрение, заставляет взглянуть на Платона как на прямого предшественника Достоевского.) В то же время, как показывает Слезак, по-настоящему понять фундаментальные особенности платоновского диалога можно, лишь учитывая значение устной философии Платона. Похожую картину рисует в своих произведениях американский платоновед Кеннет Сейр, одна из книг которого — «Литературный сад Платона» (Saure, 1995) — своим названием напрямую отсылает к той платоновской метафоре письменного сочинения как сада философа, которую постоянно использует и Слезак.

Насколько убедителен создаваемый Слезаким образ Платона — судить читателю предлагаемой книги. Со своей стороны добавим, что если герменевтическое острие книги Слезака направлено против отрицания устной философии Платона, то философское — против попыток релятивистов самых разных толков записать Платона в свои ряды (ведь привлечение на свою сторону Платона, как правило, используется ими для укрепления собственного престижа). Одни из них стремятся выставить Платона неким хайдеггерианцем, чьим уделом является вечное вопрошание и бесконечное нахождение-на-пути к недостижимой истине, другие — фальсификационистом в стиле Поппера, признающим единственным способом познания дискурсивное

мышление с упором на эмпирический опыт, также никогда не приводящее к окончательной истине. Встречаясь с этими и подобными им толкованиями философии Платона, нужно всегда иметь в виду элементарную герменевтическую максиму, которой, по большому счёту, должен руководствоваться всякий добросовестный интерпретатор: учитывать как можно большее число текстов самого автора и сведений об авторе и истолковывать их как можно более непротиворечиво в рамках единой концепции. Тогда придётся вспомнить, что для Платона существуют не только два вида познания — дискурсивное, рассуждающее «обо всех эйдосах» (περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, *Софист* 254c 2), и интуитивное — «созерцание» (θέα), но что именно последнее как бы «внезапно» (ἐξαίφνης) подводит познающего к конечной цели (πρὸς τέλος) познания (*Пир* 210e 3–5)³. Благодаря возможности непрерывному созерцанию истины (*Федр* 249c) философ переживает нравственное и онтологическое преобразование — «уподобление богу» (ὁμοίωσις θεῷ, *Тезет* 176b 1). Таким образом, Платон не только далёк от какого бы то ни было релятивизма, но также совершенно чужд широко распространённому в наши дни представлению о «чистой философии», тождественной для всех эпох и выявляющейся после «отцеживания» соответствующей исторической, культурной

³ Схожие высказывания можно найти в «Государстве» (о том, что философ достаточным образом познаёт идею блага как принципа всего существующего: 519d 2), в «Федре» (о философе, «знающем, какова истина»: εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278c 4–5) и многих других местах диалогов.

и религиозной специфики. Философия была для Платона не чисто познавательной деятельностью, но также вполне религиозной⁴. Другим примером искажённого понимания может служить популярная трактовка образа Сократа, которого часто называют чуть ли не основателем критического рационального мышления, забывая о том, что свой приход к философии он воспринимал как религиозное обращение, а философскую деятельность — как форму богослужения (τή τοῦ θεοῦ λατρεία, *Апология* 23c 1), и что его «дайμόнион» подчас оказывал определяющее влияние на его жизнь. Полагать, что Сократ принимал за божество свой «внутренний голос», означает отказывать ему в той самой способности критически и рационально мыслить, олицетворением которой он считается.

Возвращаясь к Платону, отметим, что вопрос об истине в связи с его философией имеет и другую сторону — как вопрос об истине самой герменевтики платоновского диалога. Ведь Слезак не только изображает Платона знающим истину, но и претендует на то, чтобы знать истину о самом Платоне (хотя бы в границах, определяемых наличием письменных источников). Перед лицом пышно разросшего ныне релятивизма эта смелая позиция не может не вызывать уважения. Как бы задавая координаты для оценки собственной позиции, Слезак называет в своей книге два имени, которыми отмечены две важные вехи в истории истолкования Платона и в истории герменевтики как таковой. С именем Шлейермахера связано создание герменевти-

⁴ Особенно ясно это показал Карл Альберт в своей книге «О понятии философии у Платона» (Albert, 1989).

ки с непосредственной претензией на истину и свободной от рефлексии по поводу условий своего возникновения и того влияния, которое эти условия оказывают на интерпретацию. С именем Гадамера — появление на свет саморефлексивной герменевтики, ясно осознающей свою обусловленность текущей исторической и культурной ситуацией. Герменевтика Слезака сохраняет верность методической саморефлексии Гадамера (в частности, при выявлении препятствий к пониманию Платона, создаваемых современным европейским мышлением), однако её пафос, несомненно, сводится к установлению истины о Платоне. Причём главным условием этого является для Слезака гораздо более глубокое, чем у Шлейермахера, доверие к самопониманию интерпретируемого автора и к инициированной самим автором традиции его восприятия и толкования.

Итак, Платон считал, что знает истину, а мы, в свою очередь, можем знать истину о Платоне. Но вот может ли истина Платона иметь для нас не историческое, а непосредственное философское и жизненное значение? Здесь мы вновь сталкиваемся с вызовом релятивизма, полагающего, что историчность истины означает «несоизмеримость» представлений об истине в различные эпохи и невозможность восполнения истины в ходе истории. В своей книге Слезак не затрагивает этот вопрос напрямую, а упоминает лишь об общем вкладе Платона в историю мысли (более ясно на этот счёт высказывается Х.И.Кремер (Krämer, 1994. S.11), который хотя и считает, что реконструированная «тюбингенцами» теория принципов Платона совместима с основными направлениями современной западной фило-

софии, но, тем не менее, относит платоновскую философию к предыстории классической метафизики). Бóльшую убеждённость в возможности актуализировать мысль Платона обнаруживает один из учеников Кремера — немецкий объективный идеалист Витторио Хёсле (Hösle, 1984; Hösle, 1996), воспринимающий платонизм через призму гегелевской философии, а также К. Альберт, считающий философию самостоятельной религией, в основании которой лежит «опыт бытия» как единства всего сущего (включая и того, кто переживает этот опыт)⁵.

В целом же можно говорить о некоем ренессансе платонизма (и в ещё большей степени аристотелизма), уже несколько десятилетий набирающем силу прежде всего в англоязычных странах и распространяющемся далее на европейский континент. Этот ренессанс охватывает практически все сферы философии — онтологию, философию природы и естествознания, теорию категорий, философскую психологию, этику⁶. Но что же побудило европейских

⁵ Помимо уже приводившейся работы Альберта следует назвать его недавно вышедшую книгу «Философия как религия» (Albert, 2002).

⁶ Назовём лишь самые основные работы этого направления. Британец Питер Стросон (Strawson, 1959) и американец Сол Крипке (Kripke, 1980) возвращают понятию субстанции центральное место в онтологии; немецкий физик Карл Фридрих фон Вайцзеккер (Weizsäcker 1981) предпринимает попытку осмыслить с позиции платоновских диалогов «Тезтет», «Софист», «Парменид» и «Тимей» современное естествознание (в том числе, квантовую физику) и его логические основания; реалистическую (в средневековом смысле)

и американских философов обратиться к античности? Ведь мы всегда связаны с прошлым через имеющуюся культурную традицию, а значит, и Платон с Аристотелем тоже никуда не исчезали с духовного горизонта современности. Обращение к античности путём «перескакивания» через предыдущие эпохи — признак духовного неблагополучия. В XX веке причиной такого неблагополучия стал кризис сциентизма, обещавшего построить всеохватывающее и единственно истинное мировоззрение на основе естественно-научного знания. Но по мере того, как сциентизм постепенно обнаруживал свою несостоятельность, философы стали всё больше обращаться к классикам мысли — Канту, Гегелю, Платону и Аристотелю — в поисках более прочного основания для построения нового мировоззрения. Понятно, что такое «осовременивание» Платона и Аристотеля, как правило, не является герменевтически строгим, поскольку отсекает не просто чуждые современному мышлению стороны их философии, но отрывает их от того мировоззрения, в котором их философия была укоренена. Это и есть та

теорию категорий создаёт Родерик Чизэм (Chisholm, 1996); на Аристотеля опирается в своих работах по философской психологии ряд видных американских философов, в том числе Хилари Патнэм (Putnam, Nussbaum, 1992. P. 27–56); статья Элизабет Энском (Anscombe, 1958. P. 1–19) послужила отправным пунктом для рецепции Аристотеля в современной этике (частью этого движения являются, помимо прочих, Чарльз Тэйлор и Аласдер Макинтайр); в недавнее время привлекла к себе внимание попытка Джона Макдауэла (McDowell, 1994) объединить в одном подходе этику, теорию познания и онтологию с опорой на Аристотеля.

самая иллюзия «чистой» философии, возникающая на базе представления о «нейтральности» понятийного и теоретического аппарата философии, тогда как на самом деле понятия и теории не существуют вне лежащих в их основе мировоззренческих предпосылок. Так, современный конструктивизм в философии науки — это «обрубок» трансцендентальной философии Канта, лишившийся той последовательной рефлексии над собственными основаниями, которая составляла стержень кантовской мысли.

Истоки представлений о «чистой» философии и «нейтральном» разуме восходят к эпохе схоластики, когда западно-европейских богословов и философов перестаёт удовлетворять *interpretatio Christiana* античной философии: постепенно первенствующее значение в схолистике приобретает спекулятивный разум, а одновременно с этим в среде схоластов распространяется убеждение, что как раз античная философия (в первую очередь философия Аристотеля) и является «нейтральной», т.е. построенной исключительно на началах чистого разума. На Востоке же античная философия была прочно вплавлена в христианство через рефлексивное «использование» (χρησις), лежащее в основе *interpretatio Christiana*. При этом конфликт христианской веры и якобы нейтрального разума никогда не определял духовную и интеллектуальную историю Востока. Отцы и учителя Церкви были убеждены в том, что христианский разум превосходит античный, исправляя и восполняя его⁷.

⁷ Скажем, в трудах преп. Иоанна Дамаскина (VIII в.) можно найти своего рода энциклопедию христианства («Источник зна-

В то же время на Западе все великие рационалистические системы, являвшиеся наследниками схоластической традиции, неминуемо обнаруживали ограниченность «чистого» (а на самом деле всё более дехристианизирующегося) разума. Поскольку же христианство постепенно стало восприниматься на Западе (а позже и на Востоке) уже не как нечто, охватывающее все стороны жизни, а только как часть жизни, всё прочнее отождествлявшаяся с набором моральных максим, то и философия становилась всё более дехристианизированной, но отнюдь не более «нейтральной». Сомнение в способности разума к самообоснованию привело к возникновению философского иррационализма и «философии без оснований» (Рорти). В англоязычных странах, поначалу не столь сильно затронутых кризисом рационализма, внимание философов было в основном занято теорией познания, моралью и вопросами общественного устройства, а также логикой. Однако провал программы по редукации математики (а вместе с ней и всех естественных наук) к логике означал невозможность самообоснования даже такого «минимального» рационализма как логицизм Фреге и Рассела. Кроме того, становившаяся всё более явной

ния», Πηγή γνώσεως), органично вобравшую в себя наследие Аристотеля (особенно это относится к разделу «Философские главы» (Κεφάλαια φιλοσοφικά), в котором значения понятий, употреблявшихся отцами Церкви, последовательно отграничиваются от исходных значений этих понятий у Аристотеля) (см. Oehler, 1968. S. 394–396). Примечательно, что первые в русской письменности переводы из «Философских глав» содержатся уже в «Изборнике» Святослава 1073 года.

ограниченность сциентизма заставляла философов искать новые мировоззренческие ориентиры. В области онтологии возникают подходы, опирающиеся на эссенциализм Аристотеля. Наряду с этим в британской, а затем и в американской философии происходит постепенный поворот от морали долга (Кант) и пользы (Бентам и Милль) к аристотелевской морали «добротной жизни» (εὖ ζῆν) и коммунитаризму, при негласном допущении, что христианский взгляд на нравственность не имеет самостоятельного значения и может получить своё выражение лишь в рамках одного из этих подходов⁸.

Эти предпосылки духовной ситуации эпохи редко подвергаются рефлексии со стороны философов, молчаливо считающих философию «нейтральной». Однако нам следует критически относиться к мысли о возможности «нейтральной» рецепции какой бы то ни было философии — будь то Платона, Хайдеггера, Деррида или Дэвидсона. Ведь иначе мы рискуем попасть в силовое поле чужой мысли и, некритически восприняв её, не только ничего по-настоящему не понять, но и потерять самих себя. Поэтому столь важным является осмысление текущего философского момента через призму собственной, а равно и чужой, истории (в первую очередь истории мысли). Имея за собой серьёзную интеллектуальную и духовную традицию (включая

⁸ См., напр., Anscombe, 1958. P. 18–19. — Это допущение отражает широко распространившееся (и одновременно весьма поверхностное) представление о том, что христианство не является самостоятельной духовной и исторической силой, представляя собой одну из комбинаций иудейства и эллинизма.

традицию самоосмысления), а также традицию рецепции Платона (хотя и не самую богатую), мы должны попытаться понять, какое значение имеет в этом контексте «новый образ Платона», созданный трудами «тюбингенцев». В отрыве от этой традиции мы не только не достигнем и без того недостижимой цели — понять «чистого» Платона, но построим наше «понимание» в безвоздушном пространстве (а на деле в неотрефлексируемом нами пространстве чужой мысли). А на вопрос о том, является ли истина Платона и нашей истиной, русская традиция осмысления Платона (речь идёт именно о традиции — философской и богословской) отвечает с позиций христианского историзма: по существу своему это истина, но истина, исправленная и восполненная в христианстве.

В связи с этим уместно будет привести пример того, как герменевтика Платона, разработанная Слезакон, помогает лучше понять характер отношений платонизма и христианства в их сходстве и одновременно фундаментальном отличии. Проблема письменного и устного у Платона, ключевая в герменевтике Сlezака, имеет своё важное соответствие и в христианской традиции. Как мы помним, устное является у Платона сферой подлинного обучения, ведущего к нравственному, а конечному итоге, онтологическому, преобразению адепта (к «уподоблению богу»), тогда как письменному здесь отводится исключительно вспомогательная роль. В православной традиции соотношение письменного и устного несколько иное: Писание (γραφή) считается содержащим всю полноту истины, но, будучи одной из форм Предания (παράδοσις), т. е. передачи истины в непосредственном общении, оно может быть подобающим образом

воспринято и понято только в Церкви, являющейся храни-
тельницай Предания⁹. Достаточно вспомнить, что сам биб-
лейский канон был составлен по критериям Предания.
Заметим, однако, что Предание не является обычной тра-
дицией передачи знаний, толкований и духовного опыта, но
традицией непосредственного познания Бога (т. е. истины
как таковой) в общении с Ним. При этом смыслом духовной
жизни христианина является не просто изучение Писания,
но претворение его в жизнь, что означает не одно лишь
нравственное поведение, а становление богом, «обожение»
(θέωσις), т. е. приобретение божественных качеств и свойств
при решающем содействии самого Бога. По слову св. Афа-
насия Александрийского: «Бог вочеловечился, чтобы мы
обожились» (Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς
θεοποιηθῶμεν, *О воплощении*, 54). «Уподобление богу», как
мы помним, было главной целью и для Платона, причём
важную роль на пути к этой цели могло играть содействие
божества (ср. *Тезет* 150d). Но в отличие от Платона, мыс-
лившего «спасение» не всеобщим (оно является уделом
лишь избранных философских душ), не окончательным
(души вновь и вновь обречены падать из «занебесной обла-
сти» на Землю), не объемлющим всего человека (но лишь
разумную часть его души), христианство говорит о Боге, из
любви к людям ставшем человеком, чтобы спасти по воз-
можности каждого человека, спасти навсегда и во всём его
душевно и телесном составе — как преображённую лич-

⁹ Из многочисленных мест в самом Писании, отсылающих к
устному Преданию, можно назвать хотя бы: Ин. 21:25, Деян. 1:3,
Кор. 4:16 и 2 Фес. 2:15.

ность. В христианстве человек становится богом не созерцая эйдосы в их благоупорядоченности, а подражая воплотившемуся Богу в Его любви.

Как в своём восприятии Платона, так и в своём восприятии христианства мы, даже не осознавая того, нередко находимся под влиянием «текстоцентричной» парадигмы Шлейермахера. Будучи не только выдающимся платоноведом, но и видным протестантским богословом, Шлейермахер оставался верен тезису Реформации *sola scriptura* («только Писание»), сводя всю полноту христианской истины к Писанию, которое каждый по своим способностям может толковать на свой лад. Такого рода свободное толкование Писания привело Шлейермахера к созданию собственной христологии. По сути отрицая Боговоплощение как выражение любви Бога к людям, Шлейермахер утверждает, что, оставаясь человеком, Иисус постепенно проникался сознанием Бога, и каждый человек может «принять в себя» Бога точно таким же образом¹⁰. Столь же поверхностное, произвольное, оторванное от подлинной христианской традиции восприятие Христа и Писания характерно в наши дни для очень многих людей. И в этом смысле книга Слезака заставляет серьёзнее отнестись к устной, живой духовной традиции как к той среде, в которой возникает текст и вне

¹⁰ Известный православный философ религии Ричард Суинберн (Swinburne, 1994. P. 226–227) отмечает, что подобная христология типична для эпохи Просвещения (отрицающей традицию), но при этом является отнюдь не новым изобретением либеральной теологии, а разновидностью давно известного Церкви (и отвергнутого ею) несторианства.

опыта которой он не может быть должным образом понят и усвоен. В случае с текстами христианского Писания это тем более важно, что они не служат выражению мысли даже такого гениального человека, как Платон, а представляет собой откровение Бога, могущее быть понятым и претворённым в жизнь только при Его непосредственном участии, что находит своё воплощение в бытии Церкви (ср. Мф 18:20: «Где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них»). Церковь и есть то «совместное бытие» (συνουσία), которое Платон считал непременным условием познания истины и значение которого не понимают и не желают принять «протестантски» настроенные интерпретаторы.

Именно признание стоящей за текстом реальности, о важности которой настойчиво говорит Слезак, оказывается — и для герменевтики Платона, и для понимания христианской традиции — выходом из тупика «протестантской» фиксации на одном только тексте или же «иудаистской» одержимости текстом в духе Ж.Деррида, когда уже сам вопрос о внетекстовой реальности исчезает из поля зрения вместе с вопросом об истине.

* * *

Об особенностях перевода. Во избежание ненужной путаницы латинская транслитерация греческих терминов в русском переводе была опущена: греческие термины повсюду сохраняют своё оригинальное начертание, наиболее важные из них при первом употреблении получают русскую транслитерацию.

Если говорить о переводе немецких терминов, то ключевое для всей книги понятие «Schrift», как и его греческий прототип «γράφή», имеет одновременно значение письма (в смысле фиксирования чего-либо в письменном виде) и письменного сочинения. Поэтому в тех случаях, когда были в общем допустимы оба варианта перевода, выбор делался в пользу более принципиального понятия «письма». Понятие «Einsicht» (нередко служащее эквивалентом греческого «φρόνησις») во имя терминологического единообразия везде переводилось как «понимание (вещей)» или «способность понимания», хотя вполне законным был бы и перевод «разумение» (ср. перевод понятия «understanding» в заголовке известного труда Юма). Прочие уточнения даны в примечаниях переводчика.

Специфическая черта стиля Т. А. Слезака состоит в том, что рассматривая философию Платона, он активно использует терминологию, вызывающую ассоциации с теорией информации — «коммуникация», «реципиент», «сообщение». Читателю, привыкшему к традиционному стилю в платоноведении, это может показаться несколько необычным, но никакого смысла искусственно приспособлять текст к действующим канонам, искажая тем самым замысел автора, переводчик для себя не видел.

Русский перевод текстов Платона, цитируемых в книге, следовал переводу, сделанному самим автором, но при обязательной сверке с греческим оригиналом, представленным во всё ещё наиболее авторитетном оксфордском издании Барнета (Burnet, 1967).

По желанию переводчика в книгу в качестве приложения была помещена статья Т.А.Слезака о платоновской диалектике, подробнее освещающая некоторые важные темы, затронутые в работе «Как читать Платона».

* * *

В заключение мне кажется необходимым назвать хотя бы немногих из тех, кому эта книга обязана своим появлением на свет: помимо директора Издательства СПбГУ профессора Р.В.Светлова, без содействия которого эта книга вряд ли бы вышла в России, мне хотелось бы поблагодарить, прежде всего, самого профессора Т.А.Слезака за его доверие и постоянную помощь, моего наставника в философии — профессора кафедры философии ДВГТУ С.Е.Ячина (г. Владивосток) и наставницу в немецком С.В.Мищенко, профессора Л.И.Кирсанову, лектора DAAD г-жу Моника Кац, профессора философии Франкфуртского университета Б.Меркер, преподавателей Марбургского университета г-на Вилфрида Фидлера и г-жу Бригитту Каппль, приобщивших меня к греческому Платону, верного друга Араша Фархидния, г-жу Эрику Лариби, г-жу А. Венц-Хаубфляйш из Государственного Архива федеральной земли Гессен (г. Марбург), а также настоятеля храма свщмч. Киприана и мчч. Иустины (г. Франкфурт-на-Майне) иеромонаха Агафангела (Шуранкова) за неизменную духовную поддержку.

Мою жену — за терпение и понимание.

Марбург, 31 июля 2008 г.

М. Е. Буланенко

Глава первая

РАДОСТЬ ЧТЕНИЯ ПЛАТОНА

Чтение Платона — это, прежде всего, ни с чем не сравнимое интеллектуальное наслаждение. Радость от соприкосновения с его мыслью не исчерпывается переживанием художественного совершенства его философских драм. К этому добавляется чувство, что читатель из простого свидетеля некоторым образом становится участником живой дискуссии, искусными мазками превращённой в непринуждённую встречу персонажей, словно бы взятых из реальной жизни.

Непосредственность и свежесть греческого искусства и всей греческой культуры издавна служат предметом восхищения. Но и в самой греческой культуре эта черта лишь немногими была реализована в той же мере, что и Платоном. Пусть он был духовным наследником столь богатых в творческом отношении эпох, как архаика и классика, пусть он сумел глубоко рефлексивным образом проработать опыт поколений поэтов и философов — всё же он заставляет почувствовать, что в запечатлённом им пёстром мире Афин философское вопрошание началось как будто с нуля, безо всяких предпосылок.

Другая, не менее важная черта литературного мира Платона — его многообразие и огромное духовное богатство. Непосредственность и подлинность при передаче атмосферы афинской жизни никоим образом не означают, что Платон как писатель находится во власти исторических случайностей и социальных условностей этого мира. Независимым жестом поэта связывает Платон свои родные Афины со всем, что произвела на свет история греческого духа. Осуществляя столь смелый замысел, он, разумеется, мог обращаться и к реальным историческим событиям, скажем, показывая в своих ранних диалогах, как крупные интеллектуалы V века до Р. Х., которые и впрямь охотно посещали Афины, выступают перед афинской публикой и стремятся заинтересовать её своим новым образованием. Однако, когда в более поздних произведениях он изображает безымянного «гостя из Элеи» или даже самого Парменида (в названном его именем диалоге), прибывающих в Афины и философствующих там в обществе юного Сократа, то никакое биографическое и историческое правдоподобие совершенно не принимается им во внимание. В натурфилософском диалоге «Тимей» неафинский государственный деятель и учёный (судя по всему, пифагореец, хотя он и не назван таковым прямо) в небольшом кругу слушателей, лишь наполовину состоящем из афинян, говорит о структурировании космоса божественным разумом демиурга; и наоборот, в последнем произведении Платона, в «Законах», на чужой территории, а именно на Крите, оказывается уже некий афинянин (чья анонимность лишь подчёркивает его при-

надлежность к афинской культуре), который в беседе с двумя представителями консервативной дорийской культуры рисует масштабную картину благоустроенного общества и его духовных основ.

Создаётся впечатление, что выбор собеседника для диалога служит Платону тем художественным приёмом, с помощью которого он стремится не только расширять духовный горизонт своих произведений, но — если воспринимать их как целое — и отображать перипетии сложного исторического процесса: как новое образование на основе философии природы и общества, получившее своё развитие за пределами Афин, пришло и в этот политически могущественный город; как здесь, во взаимодействии с заимствованным Афинами корпусом мысли, сформировалась аттическая понятийная философия, которая, едва обретя уверенность в собственных методах, придавала дискуссии более фундаментальный характер, включив в неё философские основания V века до Р. Х. — учения элеатов, Гераклита, пифагорейцев; наконец, как в результате такой проверки оснований родилось ответное движение, символически изображённое в «Законах» — распространение «афинянином» по всему эллинскому миру собственной морально-политической концепции, выросшей на строжайшей методической выучке. Таким образом, изменения, затрагивающие состав собеседников в диалогах Платона — от ранних до поздних — позволяют проследить исторический путь Афин от интеллектуального ученичества и критического развития усвоенного к нормативному творчеству.

Итак, непосредственность, многообразие и символическая сила диалогов, обнаруживающаяся уже при первом приближении к ним, — эти черты сделали Платона автором, чьи произведения сегодня повсюду признаются наиболее действенным средством пробуждения интереса к философии, вне зависимости от национальных и культурных различий. Кто начинает философствовать с Платоном, может быть уверен, что находится на правильном пути.

Между тем, живое воздействие платоновских диалогов не ограничивается одной лишь начальной фазой. Поистине изумительным является как раз обратное: Платон не только задал уровень для всего, что в дальнейшем могло называться в Европе философией, но столь основательным образом разработал ряд ключевых вопросов метафизики, теории познания, этики и философии государства, что даже после двух с половиной тысяч лет в высшей степени плодотворного развития невозможно обойтись без его подходов к решению, или, по крайней мере, к разработке тех или иных проблем.

Таковы, вероятно, важнейшие факторы, которыми определяется опыт чтения Платона сегодняшней аудиторией. Чувство причастности к незамутнённому первоисточку, рождающееся при чтении диалогов, сопряжённое с убеждением во встрече с вопросами непреходящей значимости и усиленное впечатлением языкового и композиционного совершенства диалогов, сообщает восприимчивому читателю тот опыт интеллектуальной радости, с разговора о котором мы начали эту главу.

Глава вторая

ЧИТАТЕЛЬ ВКЛАДЫВАЕТ В ЧТЕНИЕ СЕБЯ САМОГО

Но сам по себе этот опыт ещё не объясняет, почему вопрос о том, как нужно читать текст, стал предметом особенно страстных и противоречивых дискуссий именно в связи с Платоном. А о том, что дело обстоит именно так, известно уже и неспециалисту. Ни у какого другого мыслителя вопрос литературной формы, в которой преподносится философское содержание, а значит, и вопрос метода, с которым читатель должен подходить к этой особенной форме, не обретает такого значения, как у Платона. Ни у какого другого мыслителя форма преподнесения не является столь непосредственно релевантной для содержания: правильное понимание диалога (как литературной формы) и правильное понимание платоновского понятия философии взаимно обуславливают друг друга. Складывается парадоксальное положение: именно автор, как никто другой способный сообщать опыт прямого, как бы естественного приобщения к философскому вопрошанию, требует, по-видимому, собственной герменевтики.

Неслучаен, разумеется, тот факт, что герменевтика произведений Платона и философская герменевтика,

ставшая самостоятельной дисциплиной, дважды теснейшим образом соприкоснулись друг с другом в важные моменты своего развития. Сначала Фридрих Шлейермахер (1768–1834), крупный теолог и философ романтического направления, первым задумавшись об активной роли читателя, с одной стороны, построил на этих размышлениях герменевтику диалогов, которая в своих основных чертах и сегодня многими признаётся верной, а с другой, переосмыслив старинную проблему богословов, касающуюся правильной экзегезы, подошёл к универсальной герменевтике, которую можно считать подлинным началом современной герменевтической философии. А в XX веке Ханс-Георг Гадамер, с одной стороны, тоже начал собственный философский путь с Платона, углубив и конкретизировав в своём первом произведении «Диалектическая этика Платона» (Gadamer, 1931) путеводные соображения Шлейермахера о значении формы для содержания, а с другой — дал новое основание философской герменевтике в своём главном труде «Истина и метод» (Gadamer, 1960).

Дискуссия о правильном подходе к чтению Платона в конечном счёте сводится к вопросу о том, каким должен быть вклад в чтение со стороны самого читателя. Поскольку при чтении мы не можем абстрагироваться от собственного «я», отменить наши многочисленные условности, то мы сами, по общему мнению, образуем существенный фактор, влияющий на процесс чтения любых текстов. Но при чтении Платона к этому почти неизбежно добавляется чувство, о котором было упомя-

нуто в самом начале — когда читатель перестаёт быть простым зрителем дискуссии, неким трудноопределимым образом превращаясь в её участника, что, естественно, должно сказываться и на том, как он реагирует на её содержание. И поскольку углублённое, личностное участие в событиях диалога, переживаемое каждым читателем, не возникает при чтении произведений Платона как некий случайный и уж тем более противоречащий намерениям автора эффект, то проблема, стоящая здесь перед нами, не может попросту сводиться к наиболее широкому отключению всех субъективных моментов восприятия текста.

Конечно, подлинная цель состоит в умении держаться исключительно существа дела (ср. *Федон* 91с); но даже находясь ещё только на пути к этой цели, будет бесполезным действовать так, как если бы она уже была достигнута, отвлекаясь от того, что главная помеха (но в благоприятном случае также помощь) для приближения к ней может быть заключена в нас самих. Очевидно, мы должны реагировать на драмы Платона всем своим существом, а не одним только анализирующим рассудком. Вопрос, стало быть, заключается в том, каким должно быть активное участие читателя и какую долю в конструировании смысла вправе занимать его непосредственный вклад.

Глава третья

ПРИМЕР ИНДИВИДУАЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Субъективную обусловленность восприятия философия Платон признавал ясно как никто другой. Он неоднократно даёт нам возможность воочию наблюдать, как специфическое душевное устройство может затруднить собеседнику понимание смысла сказанного.

Один из наиболее известных примеров такого рода — Каллик в диалоге «Горгий». Каллик придерживается тезиса о так называемом праве сильнейшего, в соответствии с которым некто, превосходящий остальных в силе и власти, поступает позволительно и правильно, подчиняя и бесцеремонно используя их для содействия своим собственным интересам. Господства сильнейших якобы желает сама природа; обычное понимание справедливости, ограничивающее разгул вожделений правом другого, есть не что иное, как идеологическая конструкция слабых, призванная с целью их защиты опорочить здоровое стремление сильного к неограниченному удовлетворению собственных влечений и желаний (ср. *Горгий* 482c–486d).

Платон мог бы позволить своим персонажам со спокойной отстранённостью пересказать эту концепцию

с точки зрения её чисто теоретического вклада в дело принципиального обоснования этики. Вместо этого он даёт Калликлу изложить её как своё личное кредо. Это не просто интеллектуальная «позиция», но непосредственное выражение его тщеславия и безмерного эгоцентризма. Когда Сократ, опираясь на строгие доводы, доказывает ему здравость традиционного понятия справедливости и, наоборот, внутреннюю противоречивость так называемого права сильнейшего, Калликл перестаёт понимать его — но отнюдь не потому, что недостаточно умен (ибо умом он явно не обделён), а вследствие ограничений, наложенных на него его собственным характером. В диалоге совершенно открыто говорится о том, что именно его необузданные влечения мешают ему понять и принять теоретически обоснованный и нравственно благотворный взгляд Сократа (ср. *Горгий* 513с).

Прежде всего, Калликл имеет извращённое представление о самом себе: он отождествляет себя со своими вожделениями и влечениями (*Горгий* 491е–492с). Он не знает и не хочет знать, что человек не сводится к своим влечениям и что его разум предназначен не к тому, чтобы быть инструментом на их службе, но является божественной силой, которой надлежит властвовать над низшими частями души. Сократ же, очевидно, располагает соответствующей теорией о внутренней структуре человека (ср. *Горгий* 493а и след.) — однако видя, что Калликл явно не сумел бы ею воспользоваться, даже не пытается излагать её с должными обоснованиями, а ограничивается несколькими указаниями, всё значение которых ста-

новится понятным лишь из полного изложения учения о душе в «Государстве». Впрочем, Калликлу замечают, что он ещё не знает даже «Малых мистерий»; а посвящение в «Великие мистерии» без знания низшей ступени недозволительно (497с). Иначе говоря, подлинное решение проблемы, которое, по мысли Платона, может быть обеспечено только через обращение к внутренней структуре человека, персонажу с характером Калликла сообщать не нужно, поскольку у него отсутствуют предпосылки для адекватного восприятия таких истин¹. Поэтому Калликл получает от Сократа лишь опровержение *ad hominem*², доказывающее противоречивость его позиции на его же собственном уровне аргументации (494b и след.).

Этим блестящим примером литературной характеристики Платон со всей ясностью говорит нам, что его философия требует «всего человека». Одних только интеллектуальных способностей здесь недостаточно — необходимо внутреннее родство между предметом, предназначенным к передаче, и душой, которой его надлежит передать. Кто не готов включиться в процесс внутреннего преобразования, тот не вправе претендовать на то, чтобы узнать полное решение.

¹ Об этом эпизоде см. тж. ниже, с. 161–163.

² Применительно к человеку (лат.). Полемический аргумент, доказывающий неприемлемость позиции оппонента путём выявления не её содержательных недостатков, а тех черт в личности оппонента, которые вступают в противоречие с высказываемой им позицией. — М. Б.

Но в положительном отношении нуждается не только существо дела, которому привержен философ. Поскольку философствование представляет собой процесс, развёртывающийся между конкретными людьми, то его необходимым условием является также благорасположенность (εὖνοια) к собеседнику. Платон весьма впечатляюще показывает, что именно из-за неумения Калликла подойти к собеседнику благожелательно разговор между ним и Сократом перестаёт быть полноценным общением³. Платон в самом деле убеждён, что истинное философствование возможно только между друзьями и что философская аргументация, претендующая на результативность в содержательном отношении, должна проходить только в форме «благожелательных опровержений» (εὐμενέσιν ἐλέγχοις, *Седьмое письмо* 344b 5). Это убеждение, на котором основано изображение персонажей во всех диалогах, особенно ясно распознаётся (помимо «Горгия»), к примеру, в «Лисиде», «Пире», «Федре» и «Государстве».

Правда, «дружбу» при этом нужно понимать не как субъективно-случайную склонность, и, стало быть, нечто чисто аффективное: нет, она возникает из общей направленности на «божественное», «вечно сущее», в конечном счёте — на идею блага самого по себе.

Конечно, Калликл олицетворяет собой крайний тип характера. Платон сознательно изобразил его беззастен-

³ Ср. интерпретацию этого диалога в PSP (S. 191–207, особ. 197–198).

чивую откровенность в исповедании безнравственности столь провокационно — эта провокация адресована философским противникам, отрицательно настроенным к укоренению Платоном этики в метафизическом учении о душе и идеях. Но эта провокация обращена в то же время и к будущим читателям, т. е. к нам — ведь каждый из нас, хотя бы потенциально, имеет в себе такого Калликла. Вызывающе жизненный образ принципиального врага этики заставляет нас разобраться с собственным сознательным — и, в ещё большей степени, бессознательным — отношением к «праву сильнейшего».

Глава четвертая

ОШИБОЧНЫЕ УСТАНОВКИ, КОТОРЫЕ МОГУТ ВОЗНИКНУТЬ У ЧИТАТЕЛЯ

Что же касается благорасположенности к собеседнику, необходимой для всякого подлинного понимания, то мы как читатели вместо живого визави имеем дело с мыслью, изложенной в письменной форме. Это обстоятельство, несомненно, затрудняет формирование правильного отношения к изложенному, поскольку книга — в противоположность собеседнику-человеку — не может исправить ошибочных установок в случае их возникновения у тех, кто вступает с ней в контакт. Поэтому задачей решающей важности является распознавание определённых раздражителей, способных проявить себя при чтении Платона, и противодействие им. Заметим, что речь идёт о раздражителях, воздействию которых, по свидетельству опыта, бывает подвержен именно принципиально отзывчивый, интересующийся философией читатель, обладающий, к тому же, хорошим вкусом и образованием. Необходимо понять, что они являются следствием платоновского представления о правильном способе философской коммуникации, а значит, в конечном счёте, следствием его понятия философии; только таким образом можно предотвратить превращение вре-

менных раздражителей в постоянную помеху, затрудняющую освоение платоновской мысли.

(1) Когда в апоретических диалогах¹ после долгого и тщетного поиска решение не достигается и при последнем заходе, то читатель, которому неведом смысл этого странного блуждания, легко приходит к мысли, что всё прошло вхолостую или, во всяком случае, оказалось чрезмерно затянувшимся прооймионом² к плодотворному философствованию, которое, однако же, ещё только ожидает своего часа.

(2) Когда в конструктивных диалогах при соприкосновении с наиболее существенными проблемами говорится, что «сейчас» они не могут быть рассмотрены, или что их обсуждение нужно отложить до другого раза, то читатель нетерпеливо спрашивает себя, почему столь стоящие темы словно бы только выставляются на обозрение и тут же вновь удаляются, и есть ли у этих постоянных указаний на нечто более существенное вообще какое-нибудь соответствие в философии Платона, или же из читателя делают некоего Тантала, внушая ему

¹ Диалоги, в которых ставятся проблемы, не имеющие однозначного решения (от греч. ἀπορία — «затруднение»); в более специальном смысле — проблема, любое решение которой неминуемо приводит к возникновению всё новых противоречий. К апоретическим диалогам относится, например, «Менон». — М.Б.

² Вводная часть произведения, вступление, зачин (греч.). — М.Б.

представление о существовании плодов, которых на самом деле нет.

(3) Наконец как ранние, так и поздние диалоги объединяет неизменное превосходство ведущего собеседника над его партнёром по разговору. Можно ещё смириться с тем, что «афинянин» в «Законах» непрерывно поучает своих неисклюшённых дорийских друзей, черпая из неиссякаемого запаса непревзойдённого знания, или что «гость из Элеи» имеет значительное преимущество перед молодыми людьми, с которыми он общается; однако в диалогах агонального характера³ кажется нарушенным требование честности состязания — когда собеседники слишком неравны, и «Сократ» всякий раз словно бы без труда торжествует над своими противниками. Вправду ли, спрашивает себя изумлённый читатель, может существовать столь выдающийся чемпион в словесной борьбе, способный с равной лёгкостью одолеть любого, будь то разносторонний Гиппий, радикальный Калликл, вспыльчивый Фрасимах или же прославленный Протагор и достойнейший Горгий. Что-то кажется здесь необычным, почти неправдоподобным; инстинктивно хочется большего равновесия, большего паритета, а иной раздражённый читатель даже, пожалуй, начнёт восставать в душе против непобедимого Сократа.

³ Диалоги, в которых изображается борьба (греч. ἀγών) соперничающих точек зрения (например, «Протагор»). — М. Б.

Такая реакция совершенно понятна. Но стоит только мысленно восстановить её контекст, и мы увидим, что она связана с типичной для нас — как для людей нового времени — потребностью в паритете и полном раскрытии всех предпосылок, предположительно составляющих фон дискуссии. Как люди демократического, плюралистического и враждебного авторитетам XX века, мы настолько прочно настроены в своем восприятии на господствующий релятивизм, что вольно или невольно встречаем скепсисом или даже внутренним сопротивлением недостижимое превосходство «Сократа» или «афинянина», которые осмеливаются называть единственно верной ту ориентацию, которой сами придерживаются! Мы воспринимаем их игры с апориями как недостаток открытости, а препровождение к познаниям, приобретение которых должно стать делом будущего — как уклонение от требований момента. Вместо этого мы должны спросить себя, не хочет ли Платон такой концепцией взаимоотношений персонажей сообщить нам нечто особенное, уже утратившее для нас непосредственную понятность, и не ведёт ли эта концепция к такому понятию философии, которое существенно отличается от убеждений XX века, но именно в силу этого способно дополнить и обогатить их.

Отсюда мы видим, что провоцируемая самим текстом целостная (а не только интеллектуальная) реакция на происходящее в диалоге вместе с тем таит в себе определённую опасность. Не осознав себя искажающим фактором, читатель рискует не продвинуться дальше

поверхностного понимания. Но искажение не обязательно имеет чисто индивидуально-субъективную природу. Не только индивиды вкладывают в чтение самих себя, но и целые эпохи. Это может приводить к тому, что в ходе поколений какие-то вещи в тексте перестают замечаться или учитываться просто по причине их несоответствия образу мысли нашего времени. Как это происходит, мы продемонстрируем на следующем примере.

Глава пятая

НЕЛЬЗЯ УВИДЕТЬ ТО, ЧЕГО НЕ ЗНАЕШЬ

МОТИВ «УТАИВАНИЯ» В ДИАЛОГАХ

Со времени открытия Шлейермахера, установившего, что форма для Платона не является чем-то безразличным по отношению к содержанию, задачей интерпретаторов стало изучение драматической техники диалогов как в целом, так и в частностях. К сожалению, нельзя утверждать, что исследовательская работа по выполнению этой задачи продвинулась очень уж далеко. Тем не менее, некоторые драматургические средства, такие как смена собеседника, а также отдельные повторяющиеся мотивы, например, обращение к словам поэтов, были неоднократно описаны. Но один мотив, казалось бы, заслуживающий тщательного описания и интерпретации из-за своей необычности и необъяснённости, а, главное, из-за той значительной роли, которую он играет в произведениях Платона, остался практически незамеченным. Я имею в виду мотив утаивания и намеренного сокрытия знания.

Этот мотив необычен для нас — поскольку в Европе уже давно утвердился постулат ничем не ограниченного публичного распространения результатов философского

и научного труда, а потому никто не рассматривает всерьёз даже самую возможность того, что кто-то может сознательно скрывать сколько-нибудь существенное знание. Заметим, однако, что выбор в пользу принципиальной публичности духовного труда, как показал американский социолог Роберт Мертон (Merton, 1973. Р. 273 и далее), был сделан лишь в XVII веке, причём не без затруднений, и потому приписывать эту установку более ранним эпохам как нечто самой собой разумеющееся было бы наивным, а точнее, неисторичным.

Что же касается частоты появления мотива сокрытия, то регулярность, с которой к нему обращается Платон, поистине поразительна. Собеседники Сократа то и дело навлекают на себя подозрение в том, что не хотят открывать своё знание или не хотят делиться им в полной мере — будь то просто из желания оставить его при себе (как, по-видимому, поступают последователь Гераклита Кратил и эксцентричный Евтифрон, мнящий себя теологом), или же для того, чтобы испытать других (как в ситуации, когда такое намерение приписывается софисту Продику), или даже чтобы ввести других в заблуждение (как в эпизодах, где допускается возможность подобного поведения со стороны Крития, Калликла, Гиппия и рапсода Иона)¹. Положим, в перечисленных слу-

¹ Ср. *Кратил* 383b–384a, 427de; *Евтифрон* 3d, 11b, 14c, 15e; *Протагор* 341d; *Хармид* 174b; *Горгий* 499bc; *Гиппий меньший* 370e, 373b; *Гиппий больший* 300cd; *Ион* 541e.

чаях отсутствие подобающего внимания к явно важному для Платона мотиву ещё в какой-то мере извинительно. Но не заметить того, что в одном из наиболее совершенных по форме диалогов, а именно в «Евтидеме», сокрытие знания составляет структурообразующий, а также в значительной степени смыслоопределяющий мотив, без понимания которого невозможно полностью постичь смысл всего диалога, — это уже кажется прямо-таки невероятным. Содержание «действия» «Евтидема» составляет попытка Сократа заставить софистов Евтидема и Дионисодора прекратить свои несерьёзные трюки и запутывающие рассуждения и продемонстрировать, что они могут предложить из серьёзной философии. Тем самым Сократ приписывает им обладание важными познаниями, которые они, однако, до сих пор намеренно скрывали. Когда ему не удаётся выманить у софистов их «серьёзное» знание, он советует им и впредь не разбрасываться своей мудростью, а оставаться такими же скрытными, какими они были доньше, ибо, как он поясняет, «ценны редкие вещи» (*Евтидем* 304b); вопросом о том, как следует толковать поведение Сократа, нам ещё предстоит заняться чуть ниже.

Однако сознательное скрывание философского знания Платон представляет себе не только в качестве возможного решения со стороны отдельных индивидов, но равным образом и в качестве государственной меры при организации образования. Уже в относительно раннем «Протагоре» не без привнесения юмористических черт рисуется вымышленный образ «настоящей»

Спарты, подлинной силой которой является не ведение войн, а философствование. Но к превеликому сожалению, этот древнейший и значительнейший источник философии в Греции остаётся совершенно неведом остальным грекам, поскольку спартанцы никому не дают к нему прикоснуться: либо общаются со своими ведущими мыслителями тайком, либо инсценируют пресловутые изгнания чужеземцев, истинной целью которых является возможность философствовать без свидетелей (*Протагор* 342а–е).

Картину более внушительную, чем этот шуточный вымысел, предлагают два утопических государственных проекта. В «Государстве» уже сам временной план обучения элитарного сословия правителей подразумевает, что знания, составляющие содержание их образования, не являются общедоступными. К примеру, предписание, согласно которому к созерцанию идеи блага должно приводить только самых способных, причём лишь по достижении ими возраста пятидесяти лет (*Государство* 540а), было бы попросту бессмысленным, если бы уже двадцатилетние, а среди них и обладатели дарований средних и посредственных, которых следует отстранять от «наиболее точного образования» (503d), могли бы повсеместно приобретать сведения — возможно, даже в письменной форме — о том, чем занимаются на последнем этапе философского обучения. Долгая и сопряжённая с большими трудами задержка на пропедевтических дисциплинах и планомерный, безо всякого забегания вперёд, переход к очередному этапу обучения, предста-

вимы лишь в том случае, если обладатели более высоких форм знания распоряжаются ими ответственно, а значит, допускают к ним только тех, кто в достаточной мере подготовлен к их восприятию. (Ниже мы увидим, что и сам Сократ в диалоге «Государство» ведёт себя точно в таком же духе.) В более позднем платоновском проекте идеального государства, в «Законах», верховный орган государственной власти, так называемый «ночной совет», с самого начала окружается ореолом тайны — простой гражданин критского идеального государства не имеет никакого доступа ни к решениям этого совета, ни к тем сведениям и тому образованию, на основе которых члены совета принимают свои решения (*Законы* 951d–952b, 961ab, ср. 968de).

САМ СОКРАТ СКРЫВАЕТ СВОЁ ЗНАНИЕ

Опираясь на вышеизложенное, можно с определённой уверенностью утверждать, что для Платона — в отличие от XX века — скрывание знания имело характер центрального представления, явно обладавшего большой актуальностью. Это станет ещё яснее, если мы посмотрим на поведение Сократа в «Евтидеме». Сократ, как мы только что упоминали, приписывает софистам Евтидему и Дионисодору такой образ действий, при котором они намеренно предлагают своим собеседникам одну лишь «игру», в то же время скрывая за ней ещё и «серьёзное» философское знание. Однако попытка выведать их «серьёзные» взгляды, настойчиво возобновляемая им на протя-

жении всего диалога, всё яснее показывает, что кроме глупых лжезаключений, которыми эти софисты дурят головы молодым людям, у них, в действительности, ровным счётом ничего нет. Сократ распознаёт это с самого начала — в его упорных поисках «серьёзного» знания, намеренно скрываемого софистами за «игрой», не содержится ничего, кроме неприкрытой иронии.

Но почему Сократ выбирает именно такой способ высмеивания своих противников? Его поведение можно объяснить, взглянув на те философские теории, к которым он сам отсылает в этом диалоге, правда, не прибегая к их изложению с использованием обоснований: этому «Сократу» явно известно платоновское учение об анамнесисе и идеях, включая теорию диалектики. Правда, сегодняшний читатель может по-настоящему убедиться в этом лишь путём тщательного сравнения высказываний Сократа в «Евтидеме» с его же рассуждениями в других диалогах, прежде всего в «Меноне», «Федоне» и «Государстве». И только расширив таким образом свой философский горизонт, можно собрать фрагментарные и неожиданным образом разбросанные по тексту намёки в одно осмысленное целое. Это означает, что если бы после Платона остался только «Евтидем», то понять философскую позицию его главного действующего лица мы были бы не в состоянии — точно так же, как в самом диалоге явно не понимают Сократа его собеседники. Иными словами, Сократ действует в «Евтидеме» «эсotericки»: он располагает более глубоким знанием обосновывающего характера, но не видит никакой нужды

излагать его участникам этого разговора, отчасти не имеющим достаточной предварительной подготовки, а отчасти принципиально непригодным к философии. Таким образом, умение при необходимости скрывать своё знание (если того требуют обстоятельства) Платон изображает положительным свойством настоящего философа. И когда Сократ, расточая язвительные похвалы, приписывает это положительное свойство псевдофилософам Евтидему и Дионисодору, явно далёким от подобных претензий, то его слова нужно воспринимать как проявление едкого сарказма².

Поэтому тот, кто понял тонкую иронию «Евтидема», никогда не ошибётся, принимая насмешку Сократа над охранением тайны в этом и других диалогах за выражение антиэсотерической установки Платона, но увидит здесь указание на то обстоятельство, что к разумному сокрытию знания, т. е. к его ответственной передаче, учитывающей особенности реципиента, способен лишь истинный философ.

Противоположной установкой — когда собственное знание несут на рынок, расхваливая его во весь голос, подобно торговцу, и стремясь продать его как можно большему числу слушателей, не учитывая ни их потребности, ни образовательный уровень — является для Платона позиция софиста. Софист по существу своему —

² Для более подробного ознакомления с этой интерпретацией «Евтидема» ср. мою статью (Szlezák, 1980. S. 75–89), а также главу, посвящённую «Евтидему» в PSP (S. 49–65).

антиэсотерик. Неудивительно, что защитительное слово в пользу принципиальной открытости при передаче знания Платон вкладывает в уста именно Протагору, наиболее значительному уму в софистике V века до Р. Х. (*Протагор* 317bc).

ДИАЛОГИ ОТСЫЛАЮТ ЗА СВОИ ПРЕДЕЛЫ

Сколь мало сочеталось бы с Сократом, являющим собой литературный образ идеального философа, обыкновение сбывать своё знание всем без разбору, также показывают — наряду со многими другими примерами³ — диалоги «Хармид» и «Государство». В обстоятельно разыгранном рамочном действии «Хармида» с использованием вполне прозрачной метафорики говорится о некоем лекарстве (φάρμακον) из Фракии, которое Сократ мог бы дать юному Хармиду для исцеления головной боли, но которое он ему, однако же, не даёт, поясняя при этом, что пользу оно принесёт только тому, кто прежде разрешит «заговорить» свою душу (*Хармид* 155e). Таким образом, и здесь лекарство уже имеется в наличии, но сознательно не применяется, поскольку получатель ещё не настолько развит философски, чтобы принять его с пользой для себя.

³ Почти в каждом диалоге содержатся места, имеющие отношение к этой теме. Развёрнутую картину сократовского способа передачи философских познаний см. *PSP*.

Содержание сквозного «действия» «Государства» составляет попытка двух братьев, Главкона и Адиманта, вынудить Сократа к сообщению своих воззрений на справедливость. Несмотря на то что Сократ высоко ценит обоих братьев, такая откровенность не кажется ему само собой разумеющейся, напротив, чтобы заставить его ещё немного приоткрыть свои воззрения, всякий раз требуется новое «принуждение». А главное, «принуждение», применяемое Главконом и Адимантом, действительно лишь до определённого пункта: хотя Сократ рисует картину идеального государства, даже говоря при этом, в чём состоит справедливость, однако, когда его понуждают точнее изложить свои взгляды на идею блага как на принцип всех вещей, он объявляет, что очень многое, причём самое существенное — рассмотрение «сущности» (τί ἐστίν)⁴ блага — он оставляет в стороне (509c, вместе с 509 de). А когда спустя некоторое время Главкон вновь начинает настаивать, желая точнее узнать от Сократа о философской диалектике, которую тот обрисовал в самом общем виде, то Сократ сообщает ему и основание, по которому он умышленно ограничивает своё философское сообщение: этим основанием является сам Главкон, поскольку более точные рассуждения, к которым Сократ, со своей стороны, и способен, и готов, не по силам его интеллекту (*Государство* 533a).

Разбирая этот пример, мы вместе с тем коснулись центральной структурной особенности платоновских

⁴ Собственно говоря, вопрос: «Что есть (благо)?». — М. Б.

диалогов: сцены, подобные описанной, имеются не только в «Государстве», напротив, почти все диалоги обнаруживают в выделенных композиционными средствами эпизодах одно или несколько высказываний, которыми ведущий собеседник недвусмысленно даёт понять, что как раз о наиболее существенных аспектах предмета обсуждения он мог бы сообщить нечто большее и более важное, но здесь и сейчас делать этого не станет. Эти эпизоды, важность которых для правильного понимания Платона весьма велика и рассмотрением которых нам ещё не раз предстоит заняться, мы будем в дальнейшем называть «эпизодами умолчания» (*Aussparungsstellen*).

Однако всё то, что было описано нами на предыдущих страницах, а именно: постоянное повторение ситуации, когда собеседники подозреваются в том, что скрывают своё знание; затем, пояснение Платоном смысла этого мотива посредством «действия» «Евтидема»; далее, ограничение доступа к занятиям философией в проектах идеального государства; в дополнение к этому — действие всех тех диалогов, где обнаруживается, что строго ориентированный на адресата, т. е. «эсотерический», подход к философскому сообщению практикуется самим Сократом; наконец, даже эксплицитные высказывания на эту тему в эпизодах умолчания — всё это, сколь бы оно ни бросалось в глаза, сколь бы ни требовало для себя объяснения, для последних поколений интерпретаторов Платона не играло практически никакой роли. Чего-то они даже просто не замечали, как не была

ими замечена тонкая игра Сократа с упрёками в «эсоте-ричности», а что-то, как, например, эпизоды умолчания, было осмыслено ими лишь частично и вследствие такого сужения перспективы систематически подвергалось ошибочной интерпретации⁵.

Основание этого, как мы уже отмечали, заключается в том, что начиная с века Просвещения вся наша «современная» — а равно и так называемая «постсовременная» — эпоха перестаёт находить какое бы то ни было применение сознательному ограничению философского сообщения, а значит, перестаёт и понимать его. Ведь видят только то, что знают.

Платон писал не для современной книжной культуры XIX и XX веков. Пока мы не отнесёмся всерьёз к этому элементарному, но фундаментальному соображению, мы сами будем преграждать себе доступ к его замыслу философии.

Рассмотрев критику письменности в «Федре», мы сможем понять отношение Платона к проблеме передачи философского знания (см. гл. 12). Перед тем как перейти к этой теме, нам нужно провести «опись» существенных формальных (но вместе с тем содержательно значимых) особенностей платоновского диалога (гл. 6 и 7), а также ответить на следующие вопросы: во-первых,

⁵ О рассмотрении эпизодов умолчания в платоноведении ср. PSP (S. 324–325, вместе с прим. 144). Первым, кто ясно осознал значение этих эпизодов, был Ханс Иоахим Кример (Krämer, 1959. S. 389 и след.).

можно ли установить, для какой публики писал Платон (гл. 8), и во-вторых, придерживался ли он какой-то определённой теории истолкования текстов, опираясь на которую он писал собственные произведения (гл. 9 и 10).

Глава шестая

ОСОБЕННОСТИ ПЛАТОНОВСКОГО ДИАЛОГА

Нижеследующие наблюдения представляют собой попытку охватить важнейшие особенности платоновских диалогов, в совокупности образующие их морфологический остов. В своей взаимосвязи эти особенности отражают определённое представление о передаче философского знания, а значит, косвенным образом, и определённое понятие философии.

Учитываться будут только те особенности, присутствие которых в диалогах не знает или почти не знает исключений и обнаруживается на всех этапах платоновского творчества (по этой причине в перечень не будет включён, например, апоретический исход, характерный для некоторых ранних диалогов). Столь фундаментальные особенности, в общем-то, должна объяснять всякая теория платоновского диалога; однако вопреки ожиданиям (и это следует подчеркнуть уже сейчас) именно антиэсotericской теории диалога, господствовавшей в XIX и XX веках, удается объяснить эти особенности лишь частично — и это явный признак того, что она должна быть заменена новой парадигмой, в большей степени приближающейся к убеждениям Платона.

(1) Все без исключения философские произведения Платона представляют собой *разговоры*. Но в рамках разговора могут встречаться и длинные *монологические речи*.

(2) Разговор происходит в определённом месте и в определённое время. Его участниками выступают индивиды, изображаемые с большой жизненной достоверностью, личности, чьё существование, за редким исключением, может быть подтверждено исторически.

(3) В каждом диалоге имеется персонаж, который уверенно берёт ведение разговора в свои руки. Поначалу ведущий собеседник выступает под именем «Сократа». Как и другие участники разговора, он наделяется индивидуальным обликом, правда, с самого начала отмеченным известной тенденцией к идеалистическому возвышению. В более поздних диалогах ведущий собеседник может носить и другое имя; в подобных случаях он остаётся менее заметным как личность, нежели его собеседники.

(4) Ведущий собеседник всякий раз разговаривает только с одним собеседником. Его разговоры более чем с двумя собеседниками распадаются на отдельные части, в которых он ведёт разговор с каждым из собеседников попеременно. Разговоры большой продолжительности с участием трёх собеседников отсутствуют. Ведущий собеседник может приостанавливать разговор с реальным собеседником, заменяя его модельным диалогом с воображаемым собеседником.

(5) Ведущий собеседник способен ответить на все возражения. В разговорах агонального характера он мо-

жет опровергнуть всех остальных участников, всегда оставаясь неуязвимым. Все элементы, по-настоящему определяющие развитие разговора, привносятся в обсуждение им (правда, иной раз он делает это «майевтически»¹, выводя на свет «чужие» мысли).

(6) Разговор не развивается поступательно, а как бы рывком поднимается на качественно более высокую ступень, чаще всего в ходе отражения полемического нападения.

(7) Ведущий собеседник не ведёт свою аргументацию к органическому завершению, а отсылает собеседников к будущим темам, предметам доказательства и областям работы, рассмотрение которых хотя и было бы необходимым с точки зрения сути дела, но, по его словам, выходит за пределы текущего исследования. В каждом платоновском диалоге имеются один или несколько эпизодов умолчания.

¹ От греч. μαίευτική — «повивальное искусство». В переносном смысле — метод наводящих вопросов, посредством которых ведущий собеседник (прежде всего Сократ) помогает своему партнёру по разговору «извлекать» кроющееся в его душе истинное знание. — М. Б.

Глава седьмая

ВОПРОСЫ К ПЕРЕЧНЮ ОСОБЕННОСТЕЙ

Наиболее очевидные из вышеперечисленных особенностей большей частью опрометчиво истолковывались в духе общепринятых схем мышления нашей эпохи. И поскольку исследователи полагали, что правильные ответы у них уже имеются, они раз за разом упускали возможность задать по данным диалогов те вопросы, которых требовало существо дела. Некоторые из привычных недоразумений, жертвой которых нам становится непозволительно, будут перечислены ниже, вместе с важнейшими вопросами, неизбежно возникающими при рассмотрении перечня особенностей платоновских диалогов.

К пункту (1). Считает ли Платон, что философствование может существовать исключительно в диалогической форме? Привязано ли оно к «экзистенциальной коммуникации» (как её понимает экзистенциализм XX века), и является ли диалогическая форма единственно мыслимой легитимной формой преподнесения философии?

Здесь нужна осторожность. Не стоит забывать, что именно в том диалоге, где Платон изображает Сократа

особенно настойчиво выступающим против софистической «длинной речи» (μακρὸς λόγος, μακρός λόγος) в пользу вопросно-ответного метода, а именно в «Протагоре», он вместе с тем показывает Сократа, который произносит длинную непрерывную речь (342a–347a) и вдобавок прерывает на время живую дискуссию с Протагором ради воображаемого разговора (об этом художественном приёме Платона см. ниже, вопрос к п. 4). Таким образом, результат, к которому приходит Сократ, по своему содержанию совершенно не зависит от того, что ему отвечает Протагор¹. В подтверждение этому можно вспомнить, что Платон порой изображает Сократа размышляющим в одиночестве или показывает, как тот обращается к гомологиям² и дискуссиям, якобы имевшим место в прошлом, или к наставлениям, полученным им от третьих лиц³: всё это отчётливо демонстрирует, что ведущий собеседник далёк от того, чтобы всякий раз приниматься за разработку всего необходимого впервые *hic et nunc*⁴; скорее наоборот, основные мыслительные средства и результаты он привносит в дискуссию в готовом виде.

¹ Это, впрочем, не имеет ничего общего с тем обстоятельством, что от реакций соответствующего собеседника зависит, какую долю своих воззрений и познаний сообщит ему Сократ (см. ниже, с. 161–163).

² От греч. ὁμολογία — «согласие», «соглашение». — М. Б.

³ *Пир* 175b, 220cd; *Критон* 49a; *Менон* 81a; *Горгий* 493a; *Гиппий* больший 304d; *Государство* 505a 3, 611b 9–10; *Федон* 100b 5.

⁴ Здесь и сейчас (лат.). — М. Б.

Это должно предостеречь нас от наивных гимнов «диалогическому» и «живому процессу дискутирования». Значение диалогичности мышления этим не отрицается. Но речь идёт именно о диалогичности мышления — в том смысле, в каком мышление, по Платону, есть разговор души с самой собой (*Тэтет* 189е, *Софист* 263е).

Найденное в уединённом размышлении также должно выдерживать перепроверку в обсуждении с другими; недаром Сократ говорит о всеобщей потребности представлять найденное другим людям и проверять его вместе с ними (*Протагор* 348d). Однако это в первую очередь означает именно *принципиальную* перепроверяемость, и если для Сократа важно подвергать всё проверке с участием *наилучшего* вопрошающего и отвечающего, как он уверяет в «Протагоре», то ведь его, пожалуй, придётся отослать не столько к Протагору, сколько к его собственному мышлению. Но столь принципиальной диалогичности может удовлетворять и недиалогическое по форме изложение. Достаточно ясно это демонстрируют недиалогизированные партии в трудах Платона, к которым относятся пятая и значительная часть шестой книги «Законов», речь об Эросе в «Федре» и, прежде всего, великолепный монолог заглавного героя в «Тимее»: всё это является столь же подлинным выражением платоновской философии, как и метод коротких вопросов и ещё более коротких ответов.

Использование Платоном формы диалога не должно склонять нас к мысли о том, будто он стремился сохранить «анонимность», прячась за взглядами своих вы-

мысленных персонажей. Как бы ни была до сих пор распространена вера в «анонимность» Платона, сколь бы уважаемыми исследователями она ни разделялась⁵, в основе своей она есть не что иное, как довольно наивное недоразумение. Пусть констатация того факта, что Платон нигде не говорит от своего имени, а лишь драматически выстраивает борьбу чужих мнений, и, правда, может на первый взгляд показаться плодом утончённой рефлексии, однако до намеренной анонимности отсюда ещё далеко. Философом, который действительно какое-то время оставался анонимом, был Сёрен Кьеркегор, защищавший противоречащие друг другу взгляды под разными псевдонимами, вроде «Климакуса» и «Анти-Климакуса»: и если кто-то вообще догадывался, что за ними скрывается один и тот же аноним, то ему оставалось только в растерянности спросить себя, каковы же истинные взгляды этого автора. Ничего подобного мы не найдём у Платона: никаких сведений о том, что он когда-либо пускал какое-либо из своих произведений в оборот под вымышленным именем, не существует, а его истинные взгляды остались неясны разве только в апоретических сочинениях (хотя ведь и эти диалоги часто весьма определённы в том, что они отрицают).

Что сам Платон верил, к примеру, в бессмертие души, даже если аргументы в защиту этого взгляда он из-

⁵ Одним из первых был Генрих фон Штейн (Stein, 1862. I. S. 11–12); в недавнее время влиянием пользовался Людвиг Эдельштейн (Edelstein, 1962. P. 1–22).

лагает «всего лишь» от лица Сократа, Тимея и «афинянина», — в этом вряд ли сомневался хоть один античный читатель, да и мы, прямо скажем, не продемонстрировали бы утончённой способности суждения, если бы вздумали усомниться в этом сегодня.

К пункту (2). Ограничение рамок диалога определённым местом и временем, равно как и введение индивидуальных, исторически реальных персонажей, настойчиво указывает на то, что приобщение к философствованию может состояться только при условии личной самоотдачи каждого из желающих. Но и здесь можно по недоразумению счесть, что всем этим подчёркивается временная обусловленность достигнутых результатов — ведь существует мнение, будто Платон полагал, что философ не может «утверждать ничего такого, что он тотчас же не поставил бы под вопрос». Подчиняясь этому убеждению, Платон вполне мог бы показать относительность искомой истины уже тем, что разбил разговор на индивидуализированные и персонализированные партии.

Но, во-первых, Платон никогда не придерживался такого понимания философии, а во-вторых, следует обратить внимание на то, что «историчность» ситуаций и персонажей диалогов — это историчность, смягчённая гораздо большей поэтической вольностью. Цель участников диалога, как и его читателя, — сбросить свои индивидуальные оковы и прорваться к незыблемым истинам. Поэтому обусловленность платоновских разговоров временем и ситуацией — это обусловленность «идеаль-

ного» или показательного характера. И только благодаря этому мы можем узнать в ней свою собственную обусловленность. Если бы персонажи Платона были *исключительно* историческими фигурами, они не могли бы волновать нас так глубоко, как волнуют на самом деле. К счастью, они индивидуальны не в исторически-случайном смысле, но, если так можно выразиться, в смысле универсально-значимом.

К пункту (3). Вне всякого сомнения, Платон вполне мог бы воспользоваться возможностью предоставить «Сократу» или соответствующему ведущему собеседнику равного ему в интеллектуальном и личностном отношении собеседника, либо наоборот, изображать «Сократа» и прочих «диалектиков» не столь недостижимыми для остальных участников дискуссии. Как это ни странно, отсутствие разговора между равными собеседниками не только редко замечалось, но ещё реже воспринималось как проблема. Мы обойти этот вопрос не сможем; он теснейшим образом связан с вопросом о том, почему ведущий собеседник либо идеализируется, либо изображается неброско, а оба эти вопроса, в свою очередь, отсылают к платоновской концепции передаче философского знания. Изображая двух равных по силе противников, Платон вынужден был бы оставить без ответа основополагающие вопросы; столь *принципиальная* апоретика у Платона, как известно, отсутствует (в противоположность этому апоретика ранних диалогов никогда не является следствием паритета сторон, и кроме того, преодолевается в «Государстве»). Нам предстоит занять-

ся вопросом о том, какое понятие философии стоит за концепцией расстановки персонажей, основанной на равенстве собеседников.

К пункту (4). Избегание разговора с участием трёх собеседников означает, что каждый из участников остаётся привязан к ведущему собеседнику, который и управляет соответствующего участника по ходу разговора — соприкосновение же прочих позиций не делает их плодотворными. Если обсуждение какой-либо позиции с соответствующим собеседником проходит недостаточно результативно, то ведущий собеседник может властно преодолеть ограниченность фактических возможностей, продолжив аргументацию уже с воображаемыми собеседниками. Такими воображаемыми собеседниками являются, например, атеисты из десятой книги «Законов», Диотима в «Пире» или безымянный сосед Сократа по дому в «Гиппии большем». Кстати, два последних примера показывают, что Платон может вносить в «исторический» облик ведущего собеседника поистине любые дополнения.

К пункту (5). Решение Платона доверить ведение каждого диалога только одному из участников ещё не обязывало бы его наделять эту фигуру таким преимуществом перед остальными, которое делает её недостижимой для них в любой ситуации. Это настолько плохо соотносится с современным эгалитарным мышлением, что даже желание Платона изобразить Сократа всепобеждающим в борьбе мнений попросту оспаривалось. Однако более конструктивным, нежели отрицание

имеющихся данных, и здесь является вопрос о том, какое понятие философии находит своё выражение в этом драматургическом решении.

К пунктам (6) и (7). Значение нападения на достигнутый результат, за которым следует целенаправленная «помощь», подкрепляющая этот результат на более высоком уровне более изощрёнными мыслительными средствами и более глубокими обоснованиями, раскрывается только при рассмотрении проблемы письма в конце «Федра». Поскольку этот важнейший текст до сих пор не использовался в качестве путеводной нити для описания структуры платоновского диалога⁶, то и скачкообразный подъём уровня аргументации, всё же замеченный некоторыми интерпретаторами, так никогда и не был истолкован правильно, а именно — как выраже-

⁶ В *PSP* я попытался восполнить это упущение, которое существует в платоноведении со времён Шлейермахера (создавшего первый задел для такого подхода к рассмотрению «Федра»).

[Строго говоря, первая попытка объяснения особенностей платоновских диалогов исходя из критики письма в «Федре» принадлежала В. Г. Теннеманну (о Теннеманне см. ниже, с. 84–85), см. об этом статью автора (Szlezák, 2004. S. 130–13). Однако у Шлейермахера эта мысль явилась частью нового систематического похода к исследованию Платона, в основе которого лежит представление о неразделимости формы и содержания в произведениях этого «художника-философа» (*philosophischer Künstler*). Поэтому здесь вполне справедливым будет говорить о новом начале, связанном с именем Шлейермахера. — М. Б.]

ние требования Платона, согласно которому философ должен опережать свой логос.

Платоновский ведущий собеседник может сознательно выбирать разные уровни философствования — а то, какой из уровней выбирает «Сократ», зависит от собеседника, его потребностей и способности усваивать сказанное. Без должного основания он не переходит к следующей ступени: истинная философия не стремится услужить интересующемуся, но желает, чтобы её добились. Поскольку же вместо того, чтобы попытаться понять это, исследователи предпочитали думать о якобы назойливом Сократе, философствующем на улице с первым встречным, непонятным оставалось и то, почему Платон намеренно ограничивает восходящее развитие аргументации. Как было упомянуто выше, эпизоды умолчания не получили ни корректного описания, ни осмысления своей функции, которая, в конечном счёте, состоит в том, чтобы через написанное отослать читателя к устной философии Платона.

Глава восьмая

ДЛЯ КОГО ПИШЕТ ПЛАТОН?

Важнейшее значение для нашей оценки перечисленных выше особенностей платоновских диалогов имел бы ответ на вопрос о том, для какой публики писал Платон. Задавая этот вопрос, мы не только откликаемся на призыв так называемой рецептивной эстетики — направления в литературоведении, всего лишь продолжающего давние усилия классической филологии по выявлению конститутивной роли потребностей и ожиданий первоначальной целевой аудитории в процессе возникновения и формирования литературных произведений. Скорее, мы исходим из проделанных нами на данный момент наблюдений, уже не раз приводивших нас к выводу, что Платон ясно сознавал значение различий в восприятии знаний философского содержания разными людьми. Вело ли осознание им этого обстоятельства к решению писать для определённой аудитории?

Однозначным высказыванием Платона на этот счёт мы не располагаем, да и ожидать чего-то подобного, учитывая его выбор в пользу сквозной драматизации изображаемого, было бы невозможно. Таким образом, в этом вопросе мы можем опереться только на заклю-

чения, основанные на содержании и интонации диалогов.

Однако картина, предлагаемая диалогами, в этом отношении далеко не единообразна. На одном конце широкой шкалы возможных вариантов находится короткий диалог «Критон»: с его трогательным женским образом, олицетворяющим законы, которые увещевают Сократа сохранять повиновение родному городу, и отсутствием изощрённой аргументации этот диалог как будто предназначен именно для лояльно настроенных философствующих любителей. На другой конец шкалы можно было бы поместить «Тимея»: он содержит не только глубокое учение о принципах природы, но и узкоспециальные выводы различных естественнонаучных дисциплин (во второй своей части); очевидно, что подобное произведение опирается на систематическую проработку и основательное знание специальной литературы, а потому может быть подобающим образом воспринято в первую очередь специалистами или, быть может, заинтересованными лицами, имеющими соответствующую подготовку. К тому же отказ от диалогизации и отчасти намеренно тёмная манера выражения требуют от читателя немалой выносливости. Терпения и большой проницательности требует и вторая часть «Парменида»: хотя она и имеет форму вопросов и ответов, но из-за напряжённой сосредоточенности на логике абстрактных понятий «единого» и «многого» сознательно избегает изящества и живости, обыкновенно присущих Платону.

Эта часть «Парменида» понимается как «упражнение» (γυμνάσιον, 135d 7), где партнером ведущему собеседнику выбирается самый юный и неискушённый из присутствующих (137bc). Юные адепты философии становятся участниками дискуссий и в других поздних диалогах — «Тимее», «Софисте», «Политике» и «Филебе», в которых, по сравнению с ранними диалогами, появляется нечто школьно-профессиональное. В этих произведениях также выделяется аспект методического упражнения (ср., напр., *Политик* 285c–287a, μελέτη — «упражнение», 286b 1).

Если по адресатам вопросов в диалогах судить о том, кому адресованы диалоги, то можно предположить, что они были написаны в первую очередь для слушателей Академии, служа учебным руководством и основой для их дискуссий. Получив предварительную подготовку в платоновской философии, слушатели наверняка были в состоянии разрешить загадки и апории текста или воспроизвести недостающие обоснования. Тогда и отсылка за пределы самих себя, имеющаяся в диалогах, получила бы своё соответствие в их предполагаемом практическом назначении в рамках преподавания философии в Академии или даже нашла бы в нём своё объяснение. Такое предположение, бесспорно, ведёт к осмысленному прочтению по меньшей мере ранних апоретических произведений (Merkelbach, 1988. Введение, S. 5–10; Ertler, 1987).

Пока всё выглядит так, будто мы имеем дело с тремя различными группами адресатов: любителями, читате-

лями, имеющими предварительную научную подготовку, и слушателями Платона в Академии. Между тем, стремление строго разграничить эти группы было бы несколько произвольным. Слушатель, только что переступивший порог Академии, по уровню своего образования вряд ли будет отличаться от интересующегося философией любителя; с другой стороны, можно предположить, что способный «ученик» благодаря обычной для Академии интенсивности научных занятий уже в относительно короткий срок становился «специалистом» в той или иной дисциплине. И не будем забывать, что ни один диалог не лишён интереса для подготовленного читателя, равно как ни один диалог¹ не является настолько сложным, чтобы даже начинающий не получил пользы от его прочтения.

В «Федре» Платон объясняет, что ценность лучших из письменных сочинений (которые в целом не стоят по-настоящему серьёзного отношения) состоит в том, что знаящим они служат подспорьем для припоминания (*Федр* 278a 1); философ пишет ради игры и ещё для того, чтобы заготовить средство припоминания на свою старость — себе и всякому, кто пойдёт по тому же следу (276d 1–4). Кто эти идущие по тем же следам, что и Платон? Можно ли ограничить их кругом слушателей Академии? Допустим на мгновение, что диалоги действительно в первую очередь были «сборниками упражне-

¹ Единственное исключение составляет, вероятно, вторая часть «Парменида».

ний для использования в процессе преподавания» — разве это означает, что они были «литературой, не рассчитанной на широкую аудиторию»? (Merkelbach, 1988. См. S. 6). Ведь кто-кто, а Платон знал, что будучи единоразово написанной, книга может быть распространена среди самых разных читателей (*Федр* 275e) — и он наверняка принял бы меры, препятствующие распространению его сочинений, если бы хотел, чтобы они оказались недоступны широкой читательской аудитории. Между тем, сочинения Исократов представляют нам современное Платону свидетельство в пользу того, что его труды читались и вне пределов Академии, а изощрённая литературная форма таких шедевров, как «Федон» и «Пир», «Евтидем» и «Федр», не оставляет сомнений в том, что они были написаны в расчёте и на литературно образованную общественность. В свою очередь, политические аспекты таких произведений, как «Апология», «Менон», «Горгий» и «Государство», вряд ли найдут достаточное объяснение, если допустить, что эти произведения были предназначены единственно для младших единомышленников. Наконец, стоит напомнить о сильном заинтересовывающем (протрепетическом) воздействии, исходящем от всех произведений раннего и среднего периода творчества Платона и всё ещё осязаемом даже в отдельных частях его поздних произведений: это воздействие направлено на тех посторонних, которым ещё предстоит обращение к философии.

Таким образом, несмотря на весьма различные интеллектуальные требования, предъявляемые каждым

диалогом в отдельности, первичной целевой аудиторией Платона оказывается образованная публика. Однако из этой публики невозможно с уверенностью исключить ни одну группу. Проще говоря: Платон пишет для всех.

Глава девятая

ГОВОРIT ЛИ ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ НЕСКОЛЬКИМИ ГОЛОСАМИ? СОВРЕМЕННАЯ ТЕОРИЯ ДИАЛОГА

Итак, Платон, как мы видели, знал, что однажды опубликованная книга может попасть в руки читателя любого типа. Он также знал — как об этом свидетельствует дискуссия вокруг стихов Симонида в «Протагоре» (которой мы ещё займёмся подробнее чуть ниже), — что из одного и того же текста читатели разных типов склонны выносить для себя разное. И он сознательно писал — во всяком случае, так создавались его творения в своей преобладающей части — для всех.

Можно ли исходя из этого утверждать, что он ставил своей целью через один и тот же текст одновременно обращаться к разным типам читателей с учётом специфики каждого из типов? Располагал ли он литературной техникой, позволявшей посредством одного и того же текста доносить до одних читателей одно, а до других, в то же самое время — другое? И если такая техника была ему известна, использовал ли он её, сознательно сообщая то главное, что́ хотел сказать, таким образом, чтобы это могли уяснить для себя только читатели какого-то определённого типа?

Занимающий нас вопрос неожиданным образом получает ясное освещение в размышлениях Людвиг Витгенштейна, включенных им в одну из ранних редакций предисловия к его «Философским заметкам»: «Если книга написана лишь для немногих, это обнаружится именно в том, что её понимают лишь немногие. Книга должна автоматически создавать среди читателей разделение на тех, кто её понимает, и тех, кто её не понимает. [...] Если ты не хочешь, чтобы определённые люди входили в комнату, то повесь замок, от которого у них нет ключа. Но говорить с ними об этом бессмысленно, если ты, конечно, не хочешь, чтобы они восхищались комнатой снаружи! Приличия ради повесь на дверь такой замок, который заметят только те, кто может его открыть, другие же — нет» (Wittgenstein, 1977. S. 23).

Стало быть, Витгенштейн полагает, что автор не только может, но и должен снабдить свой текст «замком», который сразу же увидит, а значит, тут же сможет и открыть, только определённый читатель. Витгенштейн рассчитывает на то, что этот «замок» *автоматически* поделит читателей на тех, кто понимает книгу, и тех, кто её не понимает.

В своих размышлениях Витгенштейн отнюдь не имел в виду Платона. Однако к тому времени, как он их записывал, уже более ста лет существовала теория платоновского диалога, приписывавшая Платону намерение «автоматически разделить» читателей своими книгами и обещавшая обнаружить и открыть «замок», повешенный Платоном перед своими диалогами. Я говорю о не раз

уже упомянутой нами теории, возведённой Фридрихом Шлейермахером — мы вполне можем назвать её «современной теорией платоновского диалога» по причине того широчайшего распространения, которое её основные положения получили в XIX и XX веках.

В соответствии с этой теорией, диалог сам может выбирать себе читателей в силу своей способности отстранять неподходящих кандидатов. Кроме того, он отнюдь не повторяет всё время одно и то же, поскольку при каждом новом прочтении раскрывает свои новые смысловые слои, отвечая таким образом на вопросы подходящего читателя. В этом смысле платоновский диалог и сам может отразить нападения невежд, потому что невеждам его глубочайшие уровни совершенно недоступны, тогда как сомнения сведущего читателя разрешаются благодаря новым «ответам». Такие свойства диалога-книги превращают его, согласно этой теории, в «активный текст», в «собеседника», общения с которым должен искать читатель.

Отметим для начала, что перечисленные положительные свойства «активного» диалога-книги возникают из отрицания тех недостатков, которые Платон приписывает в «Федре» письменному сочинению (γραφῆ) как таковому. Письменное сочинение, говорит Платон, всё время повторяет одно и то же, не может отвечать на вопросы, выбирать себе читателя и защищать себя от нападений (Федр 275de). Платон нигде не говорит о том, что некая форма письменного изложения, способная преодолеть эти принципиальные недостатки написанного,

существует или, быть может, появится в будущем. Этими недостатками не отягощено одно лишь *устное* философствование: «знающий» может сам, в живом разговоре, выбирать себе собеседника; на вопросы он не будет отвечать всегда одними и тем же словами, он может защитить себя от возражений (276а, е).

Убежденность современной теории диалога в том, что письменный платоновский диалог по сути не уступит «живой и одушевленной (т. е. устной) речи знающего» (Федр 276а 8), а потому самим Платоном предназначен к тому, чтобы охватить ту же область, что и устное философствование, — эта убежденность не может опереться ни на одно свидетельство в платоновском тексте — ни в «Федре», ни в каком-либо ином произведении. Понимание диалога как единственной формы использования письма, преодолевающей свой книжный характер¹, является существенным дополнением Платона, оправданность которого нам надлежит проверить в дальнейшем.

Прежде чем приступить к этой проверке, необходимо сделать два замечания, характеризующих эту теорию в целом.

(1) Современная теория диалога с самого начала имела антиэсotericскую целевую установку, которую она сохранила и по сей день. До появления трудов Шлейермахера В.Г.Теннеманн в своей двухтомной «Сис-

¹ По выражению Пауля Фридендера, «диалог — это единственная форма книги, которая, как кажется, преодолевает саму книгу» (Friedländer, 1964. I. S. 177).

теме платоновской философии», обосновывал мысль о том, что Платон никогда не имел намерения полностью изложить свою философию в письменной форме (Теппеманн, 1792, 1795). В противовес такому пониманию Платона Шлейермахер² разработал концепцию, согласно которой диалогическая форма изложения в конечном итоге равноценна устному разговору, а потому и призвана исчерпывающим образом представлять философию Платона если не при помощи одного только прямого сообщения, то уж точно благодаря использованию непрямого.

Со времён Шлейермахера «непрямое сообщение» общепризнанно считается литературной техникой, включающей эсотерику. Правомерность этого представления также требует отдельной проверки.

(2) Из-за этой тенденции современную теорию диалога можно обозначить как «антиэсотерическое истолкование Платона» и в этом смысле противопоставить её «эсотерическому» толкованию, которое в XX веке было представлено в первую очередь именами Леона Робэна (Léon Robin), Пауля Вильперта (Paul Wilpert), Ханса Кремера (Hans Krämer) и Конрада Гайзера (Konrad Gaiser). К сожалению, это противопоставление одновременно служит и источником недоразумений, ибо Шлейермахер отнюдь не устранил и не преодолел платоновскую эсотерику, но — в соответствии с общей направленностью

² Во «Введении» к своему переводу Платона (Schleiermacher, 1804. Bd I. S. 5–36).

немецкого романтизма — попросту интериоризировал её, переместив во внутренний мир реципиента, или, по его собственным словам, превратил её в «свойство самого читателя». Ведь и Шлейермахер, и его последователи разделяют с «эсотеристами» представление о том, что в намерения Платона отнюдь не входило в открытой форме предлагать всем желающим всё то, к чему он сам относился с серьёзностью. Они лишь оспаривают, что Платон целенаправленно ограничивал философское сообщение, и заверяют, что всё главное присутствует в тексте, оставаясь, однако, прикрытым техниками непрямого сообщения. От читателя же требуется возвысить себя до уровня «истинного слушателя Внутреннего» (Шлейермахер) или, обращаясь к метафорике Витгенштейна, увидеть «замок» и открыть его. В результате мы получаем позицию, которую можно корректно охарактеризовать только понятием «внутридиалоговая эсотерика». Конститутивное для эсотерики разделение на «подходящих» и «неподходящих» реципиентов (при исключении последних) является определяющим и для этой позиции, с той лишь разницей, что, в соответствии с ней, разделение «автоматически» производится самой книгой.

Таким образом, нам приходится выбирать не между «антиэсотерическим» и «эсотерическим» толкованием Платона, а между двумя формами эсотерики: эсотерике, имманентной тексту (её ещё можно назвать «герменевтической»), противостоит внедиалоговая или «историческая» эсотерика, признающая историческую реальность учения о принципах, которое никогда не было облечено

в письменную форму и к которому предпочитает обращаться Аристотель, критикуя Платона в «Метафизике».

Чтобы выбор в пользу одной из этих позиций был обоснованным, нам потребуется привлечь к рассмотрению античные теории множественного смысла письменных сочинений, изложить отношение к ним Платона и, прежде всего, подробнее ознакомиться с его критикой письменности (см. ниже, гл. 10 и 12). Однако и наши предшествующие наблюдения дают нам кое-какие критерии для понимания этого вопроса.

Во-первых, в глаза бросается то обстоятельство, что современная, шлейермахеровская по духу, теория диалога игнорирует эпизоды умолчания. Игнорировать или преуменьшать их значимость ей приходится потому, что они принципиально не вписываются в создаваемую ею картину. В рамках витгенштейновской метафоры «комнаты» и «замка» на её «двери»³ платоновским эпизодам умолчания соответствовало бы не указание на существование невидимого многим замка (а стало быть, не такой способ воздействия на читателя, который для себя лично Витгенштейн открыто отвергает), но, скорее, утверждение, что имеются и другие «комнаты», перед которыми читателю пока даже не довелось постоять. Наверное, Витгенштейн отверг бы и такое утверждение, поскольку он, кажется, полагает, что весь разговор о границах сообщения имеет один-единственный мотив — желание автора оставить читателей «восхищаться ком-

³ Ср. цитату на с. 82.

натой снаружи»; по этой причине он и считает установку непрямого замка более «приличной». Ведь и иной читатель из подобных же соображений считает любого рода эсотику так или иначе предосудительной. И тем не менее, легко увидеть, что мотив, названный Витгенштейном, не единственный из возможных: например, Платон очень даже хотел, чтобы его «комнаты», включая самые потаённые из них, посетило как можно больше людей, правда, после соответствующей подготовки. Мысль о том, чтобы кто-то любовался ими снаружи, была ему, напротив, совершенно безразлична. Будучи настроен подобным образом, он мог открыто указать на существование других «комнат», ни в малой мере не покусившись на витгенштейновское «приличие».

Во-вторых, современная теория диалога ставит общение важнейших познаний (их *непрямое* сообщение) в зависимость от одних только интеллектуальных качеств читателя. Ибо умение открывать глубокий, «подлинный» смысл некоего текста или хода рассуждений там, где другим всё кажется лежащим на поверхности и не составляющим никакой проблемы, — это заслуга языковой наблюдательности, логического анализа, памяти и комбинаторных способностей, короче, заслуга интеллекта. Однако уже при беглом рассмотрении рамочного действия «Хармида» (см. выше, с. 58) мы увидели, что применение «лекарства», которым обладает Сократ, ставится в зависимость от того, даст ли Хармид сначала «заговорить» свою душу, иначе говоря, готов ли он к стяжанию нравственной добродетели «благоразумия»

(σωφροσύνη). Равным образом мы увидели, что Каллик в «Горгии» отлучён от «Великих мистерий» не из-за нехватки ума, но из-за своего нравственного устройства. Наконец, в «Государстве», где Платон высказывает глубоко принципиальные соображения о требуемых свойствах «философских натур», этические достоинства подчёркиваются не меньше, нежели интеллектуальные (*Государство* 485b–487a). И если теория, трактующая о сообщении «подлинного», совершенно не замечает этого условия, то она заслуживает достаточно осторожного подхода.

Глава десятая

**ПРИМЕР АНТИЧНОЙ
ТЕОРИИ ИСТОЛКОВАНИЯ**

Мысль о том, что текст может говорить несколькими — по меньшей мере, двумя — голосами, имеет отнюдь не современное происхождение. Уже во времена Платона эта мысль не была нова — по крайней мере, аристократическая аудитория какого-нибудь Феогида (стихи 681–682) или Пиндара (*Олимпийские песни* 2, 83–86)¹ была с ней давно знакома². Особую значимость она стала приобретать начиная с VI в. до Р. Х. для экзегезы Гомера. В течение архаической эпохи поэмы Гомера завоевали авторитет в греческом мире не только в каче-

¹ В притчу облегли слова, предлагаю я добрым загадку,
Может и подлый ее, если умен он, понять
(Феогид, пер. А. Пиотровского.)

Много есть острых стрел
В колчане у моего локтя.
Понимающим ясны их речи —
А толпе нужны толкователи.
Мудрый знает многое отроду
(Пиндар, пер. М. Гаспарова.)

² См. тж. ниже, с. 237–238, вместе с прим. 2.

стве эстетических моделей, но и как обширнейший опыт толкования мира людей и богов. Философ-поэт Ксенофан выразил это одной формулой: все «с самого начала учились по Гомеру»³. Этот же Ксенофан принадлежал и к числу наиболее влиятельных критиков, возмущённых гомеровским антропоморфизмом в изображении мира богов. Быки, если могли бы, создали бы быкоподобные образы богов, язвил Ксенофан, а кони — конеподобные. Касаясь поведения этих богов, Ксенофан находил, что Гомер и Гесиод приписали богам всё то, что на людей навлекает осуждение и позор⁴. Гераклит, ещё один резкий критик традиционной поэтической теологии, даже считал, что Гомера надо изгнать с праздничных игр⁵.

Однако власть традиции с давних пор была достаточно сильна, чтобы противодействовать любым попыткам неповиновения ей; с другой стороны, эта новая философская критика была слишком убедительна, чтобы оставить традицию в неприкосновенности. Установилось убеждение (первое дошедшее до нас свидетельство о нём связано с именем Теагена из Регия⁶ и относится к концу VI в. до Р. Х.), что своими внешне грубоватыми историями об обмане, борьбе, ревности и любви в мире богов

³ Ксенофан DK (Diels-Kranz) 21 B 10.

⁴ Ксенофан DK 21 B 15 и 11.

⁵ Гераклит DK 22 B 42.

⁶ Свидетельства представлены у DK 8 A 1–4; ср. Lanata, 1963. P. 104 и след.

Гомер сообщает глубинную мудрость, недоступную поверхностному пониманию. Аллегорическое толкование Гомера быстро превратилось во всеобщее достояние греческого образования, значительно способствовав тому, что его роль учителя греков даже после ранней философской критики не то чтобы пошатнулась, а, наоборот, укрепилась. В последующие века свой вклад в совершенствование экзегезы поэтических текстов внесли как Стоя, так и неоплатонизм. И поскольку речь в данном случае шла не об отдельных разъяснениях, а о полноценном методе, то его применение к другим «теологическим» текстам не заставило себя ждать. В своих «Вакханках» Еврипид предлагает нам впечатляющий пример толкования «скрытого смысла» мифа жрецом: Тиресий объясняет неверующему Пенфею, каково «подлинное» значение предания о рождении Диониса из бедра Зевса (*Вакханки* 272 и след.). Схожий образчик экзегезы орфического текста, принадлежащий неизвестному автору, сохранился на папирусе, обнаруженном в захоронении IV в. до Р. Х.⁷

О том, что этот метод, предназначенный в первую очередь для экзегезы поэтических текстов, применялся и к прозе, свидетельствует Исократ. Во второй части «Панафинейской речи» (12. 240 и след.) он описывает, как сравнение Афин и Спарты, проведённое им в первой

⁷ Так называемый «папирус Дервени»; его текст, снабжённый отдельной пагинацией, воспроизведён в журнале *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* («*Derveni-Papyrus*», 1982).

части и отдающее явное предпочтение Афинам, одним из его учеников понимается таким образом, что похвала Афинам оказывается лишь внешним сообщением, предназначенным для поверхностного читателя, тогда как внимательный читатель откроет за ней истинное убеждение Исократ, состоящее в его приверженности Спарте. Похвальная речь Афинам задумана им якобы «не просто» (οὐχ ἀπλῶς, 12. 236), но с умыслом: проверить, помнят ли ученики ранее высказанные взгляды наставника и воспринимают ли его речь философски⁸. Умение писать такие «двусмысленные речи» (λόγοι ἀμφίβολοι), дающие повод к различным толкованиям и контрверзам, называется «прекрасным и философским» (καλὸν καὶ φιλόσοφον, 12. 240). Но что самое удивительное, Исократ не высказывает своего отношения ни к этой теории иносказательного письма, ни к попытке истолковать

⁸ «Ты, как мне кажется, устроил наше собрание и похвальную речь нашему городу не без тайного умысла (“не просто”) и не так, как ты сам нам об этом сказал, но с намерением испытать, радеем ли мы о нашем образовании (“философствуем ли мы”), помним ли о том, что было сказано в наших рассуждениях, и способны ли распознать, на какой лад составлена речь» (... δοκεῖς δέ μοι ποιήσασθαι τὴν τε παράκλησιν τὴν ἡμετέραν καὶ τὸν ἔπαινον τὸν τῆς πόλεως οὐχ ἀπλῶς, οὐδ’ ὡς διείλεξαι πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ’ ἡμῶν μὲν πείραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφοῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν ταῖς διατριβαῖς λεγομένων καὶ συνιδεῖν δυνηθεῖμεν ἂν ὄν τρόπον ὁ λόγος τυγχάνει γεγραμμένος, Исократ, 12. 236). Ср.: PSP (S. 360, вместе с прим. 42); Erler, 1992. S. 122–137.

собственное порицание Спарты в противоположном смысле⁹.

А что же думает Платон об этой теории истолкования и об умении «говорить загадками» (αἰνίττεσθαι), при котором читателю нужно держаться потайного «скрытого смысла» (ὑπόνοια)?

Естественно, он знает, что есть более высокий и более низкий уровень понимания философской мысли. В «Хармиде» он вкладывает в уста Сократа намеренно поверхностное, превратное толкование понятия «заниматься своим» (τὰ αὐτοῦ πράττειν), но не с целью опровергнуть определение «благоразумие — это умение заниматься своим», а для того, чтобы в заключение констатировать, что благоразумие не может быть умением «заниматься своим» в том смысле, который Сократ пытался найти в этом выражении поначалу; по словам Сократа, автор определения предпочёл выразиться «загадкой», а не сказать, что имеет в виду на самом деле (Хармид 161cd, 162a). Но в каком ещё смысле можно разумно использовать это понятие, Сократ умалчивает, что можно истолковать только как призыв Платона к читателю самому заняться поиском этого смысла.

⁹ «Об остальном из произнесённого им я не сказал ничего — ни того, что он со своим скрытым смыслом угадал моё намерение, ни того, что он его не угадал, — но оставил его в том состоянии, в которое он сам себя привёл» (... περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν εἰρηξάμην ὧν εἶπεν, οὐθ' ὡς ἔτυχεν ταῖς ὑπονοίαις τῆς ἐμῆς διανοίας, οὐθ' ὡς διήμαρτεν, ἀλλ' ἔϊων αὐτὸν οὕτως ἔχειν ὥσπερ αὐτὸς αὐτὸν διέθηκεν, Исократ, 12. 265).

Между тем, в противоположность упомянутому ученику Исократу из «Панафинейской речи» Платон нигде не называет написание двусмысленных логосов «прекрасным и философским». Передача знаний имеет своей целью гарантировать их «ясность и достоверность (или прочность)» (*Федр* 275c 6 σαφές καὶ βέβαιον, 277d 8–9 βεβαιότητα καὶ σαφήνεια, ср. 278a 4–5 τὸ ἐναργές καὶ τέλειον, «очевидность и совершенство»). Этой цели может достичь только живой устный логос; но поскольку Платон понимает письменный логос как отображение (εἶδωλον) устного (*Федр* 276a 8–9), то и письменное сочинение должно держаться той же цели, пусть оно никогда и не сможет её достичь (подобно тому, как чувственно-воспринимаемые предметы, являясь отображением своих первообразов, идей, стремятся к их совершенству, никогда не достигая его: *Федон* 75ab).

Представление о том, что преднамеренная амфиболия (двусмысленность) может повысить ясность и прочность подлежащих передаче познаний, совершенно определённно не является платоновским. Платон отвергает «иносказательное» сообщение сокровенных истин о богах в поэтически-мифологической форме в будущем идеальном государстве, поскольку слушатель не умеет уверенно отличать «скрытый смысл» (ὕπονοια) от прямого (*Государство* II, 378d). Пусть это поначалу говорится о юном реципиенте, но та же проблема возникает и у подготовленного слушателя или читателя, когда он оказывается перед «загадками» соответствующей сложности. Недаром сразу в самом начале «Государства» Пла-

тон показывает, как дискуссия вокруг изречения Симо­нида, в котором Сократ предполагает «загадку»¹⁰, закан­чивается абсурдным результатом и дезориентацией со­беседника (*Государство* I, 331d–336a). Следует напомнить и об ироничном обращении Платона с методом этимоло­гического толкования скрытого смысла имён богов в «Кратиле» (400d и след.), а также о его общей обесцени­вающей характеристике аллегорического толкования мифов в «Федре» (229c–230a), названного там излишним мудрствованием.

Откровенно пренебрежительное отношение Плато­на к экзегезе, нацеленной на поиск скрытого смысла поэтических текстов, его отказ открыто применять этот метод в философской прозе или тем паче выказать себя приверженцем двусмысленного письма как некоего фи­лософского умения — всё это, подтверждая сказанное (ср. выше, с. 87–89), сводит к минимуму вероятность того, что соответствующая литературная техника могла иметь для него центральное значение.

¹⁰ «Симонид ... стало быть, выразился загадкой» (ἡνίξατο ἄρα ... ὁ Σίμωνίδης, *Государство* I, 332b 9).

Глава одиннадцатая

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СТИХОВ СИМОНИДА
В «ПРОТАГОРЕ»**

Значительный интерес для нашей темы также представляет эпизод в центральной части «Протагора» (338e–347a), где Платон с блестящим мастерством, и при этом затрагивая глубоко принципиальные темы, драматически изображает попытку собеседников продвинуться в обсуждении философского вопроса с помощью интерпретации некоего текста. Платон показывает, как два исключительно компетентных интерпретатора, а именно Протагор и Сократ, приходят к противоположным точкам зрения в истолковании одних и тех же стихов.

Для Протагора умение подобающе истолковывать литературные произведения вообще является важнейшей частью образования (338e); поэтому он хотел бы предложить Сократу вопросы именно из этой области. Он напоминает о стихах Симонида, которые, как уверяет Сократ, известны и ему, и которые он считает хорошими. И вот в этих-то стихах, по утверждению Протагора, Симонид противоречит сам себе, говоря поначалу, что стать добротным¹ мужем тяжело, а несколькими стро-

¹ Непривычное употребление этого русского слова в данном контексте оправдывается несколькими соображениями: во-первых,

ками ниже упрекая Питтака за его изречение, что трудно-де быть благородным — так могут ли быть «хорошими» стихи, которые обнаруживают в себе подобное противоречие (339b–d)?

Первоначально дав этим стихам положительную оценку, Сократ обязан теперь «помочь» поэту и самому себе («помогать этому мужу», βοηθεῖν τῷ ἀνδρὶ, 340a 1, ср. 341c 8–9), т. е. доказать правоту стихов и своего суждения о них. Платон даёт ему пустить в ход необычайно развитую методику интерпретации: он делает наблюдения над особенностями языка Симонида, использует синонимику Продика, т. е. наиболее современную на тот момент семантическую теорию; он предпринимает своего рода реконструкцию духовно-исторического горизонта, выявляя скрытые предпосылки разбираемых стихов; он раскрывает истинное намерение Симонида, состоявшее в том, чтобы поправить Питтака.

Однако несмотря на всю свою методическую оснащённость и рефлексивность, интерпретация Сократа едва ли верна во всех пунктах. В двух существенных мо-

исходным значением греческого ἀγαθός («хороший», «благой») является, как известно, добротность, годность в самом широком смысле (этот же смысл имеет и производное от него существительное ἀρετή, традиционно переводимое как «добродетель» и означающее свойство, благодаря которому нечто или некто полноценно осуществляет своё назначение); во-вторых, такое словоупотребление подтверждается самим текстом стихов: в них говорится о доброкачественном сложении всего человека как целого, а равно и частей, входящих в это целое (включая ум). — М.Б.

ментах «Сократ» привносит в интерпретацию своё (т. е. принадлежащее Платону) понимание вещей, тем самым существенно дополняя, а значит и упуская, замысел Симонида. Во-первых, он устраняет противоречие, на существовании которого настаивает Протагор, проводя следующее различие: *стать* хорошим человеком вполне возможно на короткое время, а вот *быть* хорошим для человека в течение длительного времени невозможно — тем самым Симонид, далёкий от метафизики поэт поздней архаики, оказывается нагружен платоновским онтологическим разделением становления и бытия, а вместе с ним и платоновским понятием философии, в соответствии с которым кратковременное достижение цели возможно в воспарении мысли, длительное же пребывание у цели для человека невозможно²; а во-вторых, Сократ обнаруживает у Симонида основное положение своей этики, состоящее в том, что добродетель является знанием. В обоих пунктах невозможно обойтись без некоторых натяжек, что, по-видимому, сознаёт и Платон.

Кажется, будто этой первой в истории европейского духа детальной интерпретацией литературного произведения Платон хочет сказать, что ошибочность, по крайней мере, частичная, присуща любой интерпретации. Ни развитая методика, ни выдающиеся интеллектуальные способности интерпретатора никак не могут

² Ср. Albert, 1989: платоновское понятие философии Альберт развивает в первую очередь из «Пира» и «Федра», не затрагивая его раннее предвосхищение в «Протагоре». См. тж. ниже, с. 247.

изменить имеющегося положения, покуда неустранима его причина. А причина эта заключается в том, что интерпретатор неизбежно привносит в толкование собственную точку зрения.

Поэтому закономерно, что вслед за этим Сократ радикально обесценивает саму попытку добиться достоверной интерпретации смысла стихов. Он сравнивает задержку у «чужих» взглядов с поведением необразованных симпозиастов, общающихся друг с другом посредством голоса нанятой ими флейтистки. И подобно тому, как сколько-нибудь уважающие себя симпозиасты не нуждаются во флейтистках и танцовщицах, предпочитая общаться своими силами, так и собравшимся здесь собеседникам следует отложить в сторону мнения поэтов и обратиться непосредственно к сути дела (347с–348а). Ведь поэт всё равно не расспросишь, о чём они говорят, а противоречащие друг другу толкования смысла, подразумеваемого ими в стихах, верифицировать невозможно³.

Таким образом, истолкование текста Платон резко противопоставляет самостоятельному говорению и мышлению, ориентированному на суть дела (на «исти-

³ «...и поэтов невозможно расспросить, о чём они говорят, и цитирующие их — одни утверждают, что поэт понимает это, другие же, что другое, — рассуждая о том, чего не в состоянии установить» (...οὐς [читай: τοὺς ποιητάς] ὄντε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοι τε αὐτοὺς οἱ μὲν ταῦτά φασι τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὁ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι ..., *Протагор* 347e 3–7).

ну», 348а 5). Такое противопоставление «чужого» и «своего» голоса, разумеется, не связано с тем, что разбираемый в данном случае текст принадлежит поэту (не философу). Это означает, что всякое «говорение чужим голосом», т. е. всякое *интерпретирование*, имеет для Платона подчинённое значение. И второй недостаток тоже присущ не только поэтическому тексту: тот недостаток, что автора текста — поскольку его нет рядом — нельзя расспросить лично, а значит, предположения о том, что он хотел сказать, так и останутся непроверенными.

Оба пункта критики уводят от использования текста и направляют к устному философствованию, сосредоточенному на самой сути дела и побуждающему своих участников говорить собственными голосами. Это противопоставление опосредованности всего письменного и непосредственности устного философствования Платон делает предметом принципиального рассмотрения в заключительной части диалога «Федр».

Глава двенадцатая

КРИТИКА ПИСЬМЕННОСТИ В «ФЕДРЕ»

На последних страницах «Федра» (274b–278e), в части, получившей известность под названием «критики письменности», Платон обсуждает значение письма в целом и отношение философа к собственным сочинениям в частности. Поскольку единство идейного содержания «Федра» схватывается не так уж легко, эта часть диалога слишком часто рассматривалась изолированно от его общего контекста, а вопрос о конкретной связи между её содержанием и структурой остальных диалогов даже и не возникал. Тем не менее, принципиально важно понимать, что критика письма является кульминационным пунктом «Федра», потому что только при таком понимании она также становится ключом к пониманию структуры платоновского диалога вообще.

«Федр» начинается сравнением речей (λόγοι): юный Федр зачитывает отточенную речь Лисия, которым сам искренне восхищается (230e–234c), Сократ противопоставляет ей две импровизированные речи (237b–241d, 243e–257b) на ту же тему, а именно на тему Эроса. В этом сравнении дело с самого начала идёт не только о формальном совершенстве, но прежде всего о том, кто обладает лучшим пониманием природы рассматриваемого

предмета. В самих речах обсуждается вопрос о том, какой любовник нужен молодому человеку — должен ли это быть влюблённый или же не влюблённый в него поклонник; а поскольку в своей второй речи Сократ представляет Эроса подлинной движущей силой философии, то вопрос об истинном эротике превращается в вопрос об истинном философе.

И вот эти линии, начатые в первой части, в критике письма оказываются сведены воедино таким образом, что в итоге свою предельно универсальную формулировку получают те условия, выполнение которых обязательно для всякой речи, задуманной с целью превзойти другую, причём указанием этих условий одновременно проясняется вопрос о том, каким знанием должен обладать философ и каким должно быть его отношение к собственным сочинениям.

Под речью (λόγος) Платон понимает как устную (импровизированную или заранее подготовленную, монологическую или диалогическую) речь, так и её письменное «отображение». А значит он ищет критерии, которые действительны в обеих областях — как в области устного, так и в области письменного. При этом не подлежит никакому сомнению, что превосходством в его глазах обладает живая устная коммуникация, и что область устного является тем мериллом, в соответствии с которым должно оцениваться письменное.

Достоинство логоса зависит от того, составлен ли он «как того требует искусство» или нет. Философское искусство речи предполагает не только овладение предпри-

саниями общепринятой риторики, регламентирующими формальное построение речи — они носят скорее предварительный характер (266d–269c). Искусство логоса опирается на гораздо более изощрённые и обширные способности: а именно на знание природы вещей, о которых трактует речь, и на знание душ, к которым она намерена обратиться (277bc). И то, и другое — философское знание самих вещей и душ — не может быть приобретено ни через эмпирический опыт, ни через присущую здравому человеческому рассудку сообразительность, но только через напряжённое изучение философии идей, которую Платон называет «диалектикой»¹, понимая её как «длинный обходной путь», на который в самом диалоге можно лишь намекнуть, но не вступить².

Опираясь на такое представление о назначении «истинного», т.е. философски фундированного, искусства речи, Платон развивает в критике письма специальный вопрос об «искусности» (εὐπρέπεια, 274b 6) в обращении с письмом. Речь в первую очередь идёт не о том, что «может» или чего «не может» письмо; этот вопрос, скорее, рассматривается лишь в рамках другого вопроса, который, собственно, и является основным: как должен обращаться с письмом человек, желающий стать «любезным богу» (ср. 274b 9), т.е. философ. А «божественной» для Платона является область идей (ср., напр., *Госу-*

¹«Диалектическое искусство» (διαλεκτικὴ τέχνη, *Федр* 276e 5), ср. «диалектик» (διαλεκτικός, 266c 1).

²Ср. *Федр* 274a и 246a — два типичных эпизода умолчания.

дарство 611e 2; Федон 80a 3); соответственно, «любезные богу» речь и поведение — цель приверженца философии идей (Федр 273e).

Сначала Сократ приводит миф о египетском боге Тевте, который в *interpretatio Graeca*³ отождествлялся с Гермесом и считался изобретателем письма. Обращение к такой форме мифологического мышления, как «первоизобретатель» (πρώτος εὐρετής), показывает, что к рассмотрению проблемы письма Платон приступает самым принципиальным образом — ибо по убеждению мифологического мышления незыблемая сущность вещей была определена в изначальную пору их создания. Итак, бог Тевт преподнёс письмо вместе с другими изобретениями царю Тамусу, расхваливая его как средство, способное сделать египтян «более мудрыми и памятливыми» (σοφωτέροισι καὶ μνημονικωτέροισι, 274e 5).

Тевт, стало быть, олицетворяет собой ту иллюзию, что благодаря письму, т. е. «извне, посредством посторонних (душе) знаков», можно достичь мудрости и понимания вещей. От этой иллюзии Тамус не оставляет камня на камне. Письмо не помогает, а вредит памяти, т. е. способности души извлекать вспоминаемые предметы изнутри себя; оно есть только средство припоминания. Используя письмо, не становятся умнее, но под

³ «Греческая интерпретация», особенность восприятия древними греками религиозных представлений других народов, состоявшая в отождествлении чужих и прежде неизвестных им божеств со своими собственными. — М. Б.

влиянием многократного перечитывания «без обучения» (ἄνευ διδασχῆς, 275а 7) оказываются в плену одной лишь воображаемой мудрости. Только διδασχῆ, обучение в личном общении, может сообщать ясное и прочное понимание (274е–275с).

Если бы Платон разделял веру современной теории диалога (и упоминавшегося выше ученика Исократы из «Панафинейской речи») в то, что вопреки всему письмо способно передавать ясные и непреходящие познания, пусть даже только немногим избранным, умеющим понимать те тонкие указания, которыми отличается двусмысленный способ выражения, то здесь и было бы самое место продемонстрировать это убеждение. Вместо этого на следующих страницах Платон продолжает настаивать на том, что письмо имеет принципиальные недостатки, обусловленные его природой. Но если нечто обусловлено самой природой предмета, то устранить это более или менее искусным обращением с ним невозможно. Положим, психологически можно понять, почему современные приверженцы книговерного бога Тевта со времён Шлейермахера ощущали потребность переменить приговор Платона, уверяя, что письмо загадками и намёками для понимающего читателя как раз и приведет к желанному результату — «ясности и прочности» понимания. Однако мы должны с полным спокойствием и безо всякой полемичности заявить, что в данном случае мы имеем дело с методически недопустимым дополнением смысла текста, причём таким дополнением, следствия которого полностью противоречат намерениям Платона.

Систематическое отграничение устного от письменного осуществляется Платоном сначала путём перечисления тех особенностей устного логоса, которые исчезают при переходе к письменному, а затем с помощью одного запоминающегося сравнения. Начнём с последнего.

Чтобы понять сравнение между поведением разумного земледельца и поведением философа или «диалектика» (*Федр* 276b–277a), необходимо иметь представление о значении «садов Адониса», наиболее раннее упоминание о которых содержится как раз в нашем отрывке. Обыкновенно по завершении летней жатвы греческие земледельцы выделяли из общего урожая малую часть посевного зерна, которую затем высевали в плоские или корзины, оставляли в темноте и поливали, так что уже довольно скоро, а именно в самые жаркие дни года⁴, это зерно давало обильные всходы. Зеленеющие плоские или корзины выставлялись на солнцепёк, где побеги стремительно увядали, не принеся, разумеется, никакого урожая зерна. Увядавшие «сады Адониса» женщины выбрасывали в море или в ручьи под ритуальный плач об Адонисе.

Смысл этого странного ритуала был лишь недавно разгадан Герхардом Бауди (Baudy, 1986). Мы имеем дело с аграрным обрядом, известным также и в других формах: это пробный посев, целью которого является проверка жизнеспособности нового посевного зерна.

⁴ В оригинале Hundstage, «собачьи дни» (23 июля — 23 августа); ср. лат. *dies caniculares*, от названия которых происходит слово «каникулы». — М. Б.

Однако этот аспект ритуала должен занимать нас столь же мало, как и его связь с мифом об Адонисе, поскольку в качестве *tertium comparationis*⁵ Платон, исходящий из знакомства читателя с предметом, избрал совсем не эти стороны обычая.

Скорее он показывает, что разумный земледелец не станет всерьёз сеять семенное зерно, с которого желает получить урожай, в сады Адониса, чтобы через восемь дней порадоваться прелестным всходам; нечто подобное он сделает разве что играючи, отдавая дань празднику Адониса. Собираясь же сеять всерьёз, он, в соответствии со своими познаниями в искусстве земледелия, поместит семя в подходящую почву (а значит, не в глиняные плошки) и будет доволен, когда по прошествии восьми месяцев его посев созреет (276b). Столь же разумно распорядится своим посевным зерном и «диалектик»: он не будет всерьёз высаживать его в адонисовы сады письма посредством логосов, не способных ни помогать самим себе, ни полноценно учить истине. Сады письма он будет засеивать только играя, когда, к примеру, «рассказывает истории» (μυθολογεῖν, 276e 3; разъяснение выражения см. ниже, с. 116–117) о справедливости и родственных предметах. А вот к чему он относится серьёзно, так это к применению «искусства диалектики», которое он пускает в ход, беря «подходящую душу» и высаживая в ней логосы, способные помочь самим себе и тому, кто их посадил, и не остающиеся бесплодными (276c–277a).

⁵ Предмет сравнения (лат.). — М.Б.

Для своего сравнения Платон привлекает следующие аспекты ритуала адонисовых садов.

Аспект урожая.

(1). Подобно тому как в саду Адониса невозможен никакой «урожай» (καρπός) «семенного зерна» (σπέρματα)⁶, так и письменное сочинение в понимании Платона заведомо неплодоносно, безурожайно; знание и воодушевление, которые могут сообщаться письменными сочинениями, сравнимы с коротким призрачным расцветом сада Адониса, за которым наступает стремительное увядание.

(2). Поскольку «урожай», желанный для земледельца, заключён в зерне, а не в «искусстве земледелия», которое, скорее, направляет посевную деятельность (276b 6), то и «урожай» диалектика («логосы, имеющие в себе семя», λόγοι ἔχοντες σπέρμα, 277a 1) необходимо понимать в содержательном смысле, т. е. он должен заключаться в определенных знаниях философского содержания (а не только, к примеру, в передаче «искусства диалектики» как некоего умения, не имеющего определённого содержания).

Аспект срока.

Садик Адониса всходит за восемь дней, серьёзное земледелие приводит к цели через восемь месяцев. Теперь мы понимаем, почему диалоги, будучи «садами

⁶ Ср. «плодоносные» (ἔγκαρπα, 276b 2), «бесплодные» (ἄκαρποι, 277a 1), «имеющие семя» (ἔχοντες σπέρμα, 277a 1), «семена» (σπέρματα, 276b 2, с 5).

письма», постоянно подчёркивают, что диалектика — это «длинный путь», по своей протяжённости многократно превосходящий тот, что предлагается читателю в данном сочинении⁷. Ускоренный метод обучения на основе письменных сочинений, будучи принципиально недостаточным (276с 9), по мнению Платона, ни при каких условиях не может стать адекватной заменой устной диалектики.

Аспект отбора.

(1). Подобно тому как толковый земледелец сеет в «подходящую почву» (276b 7), так и диалектик должен выбрать для своих философских семян «подходящую душу» (276е 6). Поскольку письменное сочинение никогда не способно само выбирать себе читателя, для философского сева «посредством искусства диалектики» (276е 5) оно не представляет интереса. (2). Разумный земледелец ни в коем случае не будет высевать всё посевное зерно в сады Адониса — иначе он лишился бы всякого урожая, а потому перестал бы быть разумным земледельцем. Точно так же диалектик посеет в садах письма лишь некоторую часть своих «семян» и попридержит именно

⁷ Ср., напр.: «...во много раз более длинных рассуждений» (πολλαπλασίῳν λόγων, *Государство* 534а 7); «более длинный обходной путь» (μακροτέρα περίοδος, 504b 2); «более длинный путь» (μακροτέρα ὁδός, 435d 3); «длинный обходной путь» (μακρὰ περίοδος, *Федр* 274а 2); «длинное изложение» (μακρὰ διήγησις, 246а 5); «море столь обширных рассуждений» (τοσοῦτων πέλαγος λόγων, *Парменид* 136d 1–137а 6, особ. а 5) [у Барнета: «столь обширное море рассуждений» (τοσοῦτον πέλαγος λόγων). — М. Б.]

те из них, от которых он ожидает урожая (276с 3–9, вместе с 276b 2–3). В этом месте диалога сравнение образа действий земледельца и диалектика перекрывается противопоставлением «игры» и «серьёзности», что вело некоторых интерпретаторов к ошибочному предположению, будто Платон намеревался противопоставить автора, который всерьёз высевает *всё* своё посевное зерно в собственные сочинения, тому автору, который точно так же направляет весь свой посев в письмо, но лишь ради игры. Однако давать такую интерпретацию означает пренебрегать исходным сравнением: ведь засеивание сада Адониса всегда означало для греков расходование лишь некоторой части посевного зерна. И только потому, что этот ритуал не является у нас больше употребительным, а равно и потому, что мы, будучи людьми книговерного XX века, имеем иррациональные предубеждения против эсotericической установки Платона, мы оказываемся на пути ложного истолкования. Платон никогда не помышлял о том, чтобы доверить всю свою философию письму.

То, почему в обращении с письмом диалектик будет проявлять скрытность, объясняется принципиальными недостатками письма, которые Платон перечислил ещё до того, как перейти к сравнению.

1. Книга говорит со всеми как с понимающими, так и с теми, кто ничего не может извлечь для себя из её содержания; она не может выбирать себе читателя и не может молчать, приходя в контакт с определённым читателем (275e 2–3). Личный выбор собеседника по крите-

рию его пригодности и возможность, когда потребуется, сохранить молчание, являются для Платона главнейшими преимуществами устного философствования (276a 6–7, e 6).

2. Книга всегда говорит одно и то же. Это становится очевидным, когда у слушателя или читателя возникает вопрос по поводу сказанного в книге: единственным «ответом» является дословное повторение уже известного текста. Такое положение кажется Платону настолько далёким от настоящей коммуникации, что письменное сочинение он в данном отношении уподобляет безжизненным образам живописи (275d 4–9).

3. Книга не может защитить себя, когда её незаслуженно унижают; она постоянно нуждается в защите своего автора (275e 3–5). Живой устный логос «знающего», т. е. диалектика, как раз и отличается этим умением: он может помогать самому себе. Умение оказывать помощь логосу и его создателю диалектик также может передавать «подходящей душе», т. е. восприимчивому к философии ученику (276e 5–277a 3).

Здесь стоит вновь со всей категоричностью повторить то, о чём мы уже имели случай сказать по поводу эпизода с Тевтом (см. выше, с. 106). Если бы Платон в духе современной теории диалога верил, что письменная речь всё-таки обращена не ко всем (поскольку способна целенаправленно обращаться к подходящим читателям), что она не повторяет всегда одно и то же (поскольку всякий раз сообщает читателю нечто иное в соответствии с уровнем его развития), и что она всё-таки каким-то

образом способна помогать себе, то он безусловно должен был заявить об этом своём убеждении. Однако же в тексте отсутствует всякое указание на то, что какой бы то ни было способ использования письма, будь то уже известный или такой, который только появится в будущем⁸, мог бы адекватно выполнять задачи устного логоса. Из этого мы, правда, не обязаны делать вывод, что Платон не был знаком с «непрямым сообщением», использующим намёки и скрытые указания, которые должен наполнить смыслом сам читатель⁹. Но из этого точно следует, что «непрямое сообщение» не могло играть той определяющей роли в его понимании значения и функции письма, которую этому способу коммуникации приписывал Шлейермахер и его бесчисленные последователи в XIX и XX веках. Нетрудно понять и то, почему это было невозможным: искусство составлять говорящие намёками «двусмысленные речи» (λόγοι ἀμφίβολοι) может выполнять задачи устной речи только в метафорическом смысле, в чём нам ещё предстоит подробнее разобраться ниже (с. 235). Однако выбор подходящего собеседника, молчание в обществе неподходящих, по-

⁸ Через упоминание будущих событий Платон получает возможность отсылать к самому себе, одновременно позволяя Сократу избежать анахронизма. В этом смысле слова о будущем «великом человеке» в отрывке из «Хармида» (169a) с полным основанием были отнесены к Платону. Таким же образом он мог бы наметить и в «Федре» некий «будущий» способ использования письма в духе современной теории диалога.

⁹ Ср. ниже, с. 204–206 о «раскрывании» сократовских логосов.

мощь посредством новых аргументов — всё это для Платона не метафоры, а основополагающие условия передачи философского знания, которые необходимо понимать буквально.

Поскольку письменные логосы не могут обеспечить выполнение названных условий, то ценность лучших из них сводится для Платона к их способности служить простыми средствами припоминания для знающего (εἰδόντων ὑπόμνησιν 278a 1, ср. ὑπομνήματα θησαυρίζόμενος, «заготавливающий средства припоминания», 276d 3). Правда, письменное сочинение может служить средством припоминания не единственным образом, но Платон, к сожалению, не пояснил, о каком из способов использования письма в подобном качестве он думал в первую очередь. Так, в недавнее время в качестве подобного рода средств припоминания было предложено понимать апоретические диалоги: в таком случае ученики Академии Платона оказались бы теми «знающими», которые на основании определённой предварительной подготовки умеют решать учебные задания, представленные апориями¹⁰. Вполне возможно, что Платон имел в виду и нечто подобное. Только нужно напомнить, что конструктивные диалоги, которые всё же с гораздо бóльшим основанием могут считаться «лучшими сочинениями» Платона, если и могут быть средствами припоминания, то уж точно не в этом смысле. Кроме того, сомнительно, чтобы учеников, которым пока ещё

¹⁰ Ср. выше, с. 77.

требуется устраивать проверки с использованием таких письменных учебных заданий, Платон отнёс бы к «знающим» (ведь в прочих случаях это выражение в «Федре» относится только к диалектику). Наконец, спорным является уже то, что ученик, знавший, к примеру, учение об анáмнесисе хотя бы в той форме, в какой оно представлено в «Меноне», действительно нуждался в учебных заданиях в виде апорий того же «Евтидема».

Как бы то ни было, в отрывке *Федр* 276d 3 Платон говорит о том, что философ заготавливает средства припоминания не только для своих единомышленников, но и для себя самого, в расчёте на забывчивый старческий возраст. Для этой цели апоретические диалоги явно не годятся. Подчёркивание функции припоминания наводит нас, сегодняшних читателей, в первую очередь на мысль о таких трудах, как «Тимей» и «Законы», изобилующих естественнонаучными или, соответственно, юридическими и историческими подробностями. В какой мере Платон мог иметь в виду также «гипомнематические» записи в узком смысле — скажем, собрания материалов по разнообразнейшим отраслям знаний, включая диэрезы¹¹ и дефиниции — с определённой

¹¹ Диэреза (*διαίρεσις*, *диайресис* — «разделение») — метод определения понятий, когда из наиболее общего понятия в той или иной области выделяется последовательность пар противоположных друг другу подчинённых понятий до тех пор, пока не будет получено искомое понятие (образцом применения этого метода

ответить нельзя¹². Не будем, однако же, забывать, что «заготовка» средств припоминания не является единственным смыслом существования для письменных сочинений философа — Платон упоминает также «игру», удача которой приносит радость автору (276d 4–8). Нет никакого основания не относить эти слова лично к Платону, тем более, что сразу вслед за ними он вставляет в текст довольно прозрачную отсылку к своей собственной «мифологической игре», каковой является рассказывание историй о понятии справедливости в «Государстве»¹³. Драматическое и психагогическое¹⁴ выстраивание

может служить поиск определения понятия «софист» в одноимённом диалоге Платона). — М. Б.

¹² Предпринимались также попытки установить связь между «средствами припоминания» (*ὑπομνήματα*) и теорией припоминания идей (*теорией анамнесиса*) (Griswold, 1986). Если при этом подразумевается, что знаки письма могут непосредственно подвигнуть душу к припоминанию идей, которые она созерцала в ином мире, то такого рода толкование, разумеется, едва ли будет отвечать смыслу критики письма.

¹³«Прекрасна та игра, Сократ, которую ты противопоставляешь игре низкой: игра того, кто умеет играть, создавая речи — рассказывая истории о справедливости и других названных тобою вещах» (*Федр* 276e 1–3). Поскольку «Государство» само обозначает себя как «рассказывание историй» (*μυθολογείν, мютологэйн*) (376d, 501e), то не может быть никакого сомнения в том, что здесь Платон намекает на своё главное произведение (так полагал уже Вильгельм Лютер: Luther, 1961. S. 536–537).

¹⁴ Буквально «душеводительное», направленное на руководство душой и опеку над ней с целью её воспитания. — М. Б.

философских разговоров Платон воспринимал как интеллектуально изощрённую и приносящую радость игру. Своим существованием диалоги не в последнюю очередь обязаны и потребности этого гениального писателя в художественной игре.

Глава тринадцатая

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФА ИЗ ЕГО ОТНОШЕНИЯ К СОБСТВЕННЫМ СОЧИНЕНИЯМ

Размышления Платона об относительной ценности устных и письменных логосов отливаются в послание, которым Сократ снабжает Федра для передачи Лисию — однако это послание обращено не к одному только Лисию, но также к Гомеру и Солону; причём все эти три имени обозначают не индивидов, а целые области литературы: Гомер — всю поэзию (278с 2–3); Лисий — нефилософскую прозу, Солон — философию, в особенности философию морали и права. В то же время эти три имени олицетворяют собой и три эпохи в истории греческого духа, и вне всякого сомнения призваны символическим образом представлять совокупную литературную традицию греков.

Вот что «Сократ» поручает передать всей этой традиции: если автор составлял свои произведения, «зная, какова истина, и будучи в силах помочь ⟨им⟩, если он вступает в проверочный разговор о том, что написал, умея в устном суждении («говоря сам», λέγων αὐτός) показать, что написанное — неполноценно (φαῦλα), то называть такого автора надлежит в соответствии не с их

⟨произведений⟩ обозначением, а в соответствии с тем, на что были направлены его серьёзные устремления.

Ф е д р: Какое же имя ты ему определяешь?

С о к р а т: Во всяком случае, называть его “мудрым”, Федр, представляется мне чем-то величественным и уместным только по отношению к богу, а “друг мудрости” (φιλόσοφος) или нечто в этом роде, пожалуй, и ему самому больше подойдёт, и будет более подходящим.

Ф е д р: И отнюдь не неверным по существу.

С о к р а т: Если же некто, с другой стороны, не имеет ничего более ценного (τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερον), чем то, что он, долго поворачивая так и сяк, склеивая и разбирая, составил и записал, к такому ты, пожалуй, с полным основанием будешь обращаться как к “поэту” или “составителю речей”, или же “законописцу”?

Ф е д р: А как же иначе?» (Федр 278с 4–е 3).

Всех имеющих авторов Платон делит здесь на две очень неравные группы. Одна группа, несомненно составляющая большинство, может иметь разные названия — «поэты», «составители речей» или «законописцы» — в соответствии с создаваемой ей литературной продукцией. Другая группа получает название, которое не только отделяет её от бога, но и связывает с ним: ибо лишь в имени *φιλόσοφος* находит свой отзвук отличительное свойство бога — быть мудрым (*σοφός*). Эта большая приближенность к богу подобает «другу мудрости» (φιλόσοφος) из-за его «знания»: «знающий, какова истина» (εἰδώς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278с 4–5), есть не кто иной, как диалектик, ведающий о справедливом, прекрасном и

благом (276с 3) и умеющий на деле применять искусство диалектики, а, стало быть, мыслитель, занятый познанием истины вещей исходя из учения об идеях (ср. тж. 277b и в дополнение к этому 273d–274a).

Этому знанию идей φιλόσοφος обязан тем превосходством над собственным письменным сочинением, которое так выделяет его среди остальных: он в силах помочь своему сочинению, вступая в процесс проверки и «опровержения» (ἔλεγχος), и к тому же способен в устном изложении показать неполноценность того, что написал (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι, 278с 6–7). Совсем к другой группе, к группе нефилософов, принадлежит автор, который «не имеет ничего более ценного, нежели то, что он составил или записал, долго вертя это так и этак, склеивая и разбирая» (278d 8–e 1).

Таким образом, философ способен устно помочь своему сочинению путём привлечения лучших обоснований — а как иначе он мог бы в то же самое время показать и незначительную ценность своего сочинения? Мысль, верная по существу, может, тем не менее, быть «плохо» (φαύλως) высказана — так происходит в том случае, если ей не хватает достаточного обоснования (ср. *Государство* 449с 4–8). Эти-то лучшие обоснования Платон и обозначет здесь понятием «более ценное», охватывая выражением «не имеет ничего более ценного» (τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα, 278d 8) всё то, чего недостаёт нефилософу, т. е. знание идей, а значит, умение «помогать» своему сочинению и выявлять не-

значительную ценность написанного. Из этого отрицательного выражения, составляющего антитезу «знающему» (278c 4), следует, что «обладание чем-то более ценным» (ἔχειν τιμώτερον), нежели собственные сочинения, является для Платона положительным признаком диалектика.

Такое определение философа из его отношения к собственным сочинениям имеет, однако, импликации, которые нам предстоит продумать.

Допустим, автор не всегда, а лишь иногда имеет наготове «предметы, более ценные», нежели то, что он написал. В таком случае он иной раз сможет «помочь» своему сочинению, а иной раз — нет. Следовательно, иной раз он будет заслуживать имени φιλόσοφος, а иной раз — нет. Однако же против такой возможности говорит то обстоятельство, что различие между философом и нефилософом имеет для Платона по-настоящему фундаментальный характер. Стать философом значит испытать «переворот души» (ψυχῆς περιστροφή, *Государство* 521c 6, ср. 518d 4), в результате которого изменяется вся жизнь человека. Философа создаёт полностью изменённое отношение к действительности — лишь он способен к познанию идей. Всюду, где Платон прибегает к понятию φιλόσοφος, он указывает на эту онтологическую переориентацию (ср. *Федон* 101e, *Пир* 204b и след. [Эрос как φιλόσοφος], *Государство* 474b и след., *Федр* 249c, *Тетет* 172c–177c, *Тимей* 53d). Поэтому допущение, что здесь, в критике письма, Платон вдруг решил поставить имя φιλόσοφος в зависимость от некой изменчивой

предрасположенности, практически невероятно¹. В действительности, и в самом тексте ничто не указывает на то, что автор, сегодня заслуживающий имени фило́соφος, немного погодя может быть понижен до класса поэтов или составителей речей.

Следовательно, фило́соφος в платоновском смысле всегда располагает «более ценными предметами» (τιμώτερα, тими́οτερα). И здесь вновь возникают две возможности. Первая: он письменно фиксирует всё, что намеревался сказать, и может неограниченно подкреплять написанное новыми обоснованиями. Однако в этом случае оказалось бы, что процесс обоснования имеет в понимании Платона характер бесконечного регресса, никогда не достигающего своего завершения. Но, как известно, в основании платоновской концепции философии лежит прямо противоположное представление: диалектика ведёт к некоему безгипотесному принципу

¹ Релевантным в этой связи представляется одно место у Аристотеля. Целью этики является счастье; но оно должно быть устойчивым, а значит, опираться на наиболее устойчивые свойства и способности человека, т. е. на обладание добродетелями и науками (Никомахова этика 1100a 32–b 22). Поставив счастье в зависимость от превратностей судьбы, счастливого человека (εὐδαίμων) придётся «сделать своего рода хамелеоном» (1100b 6). Но аристотелевскому «счастливному человеку» (εὐδαίμων) и его «созерцанию» (θεωρία) у Платона соответствует «друг мудрости» (φιλóσοφος), которому «диалектическое искусство» (διαλεκτικὴ τέχνη) обеспечивает наивысшую эвдемонию, которая только достижима для человека (Федр 276e 5–277a 4): он тоже не является хамелеоном.

(ἀνυπόθετον)², или, говоря иначе: «путешествие» диалектика имеет свой «конец» (τέλος τῆς πορείας, *Государство* 532e 3). И ещё одно обстоятельство говорит против этой возможности: в данном случае диалектик повёл бы себя иначе, нежели толковый земледелец, который никогда не станет высевать всё своё посевное зерно в сады Адониса.

Таким образом, остаётся лишь вторая возможность, на которую сравнение с земледельцем (276bc) будет работать в той же степени, что и подчёркивание умения молчать, когда того требует ситуация (276a 7). Только если мы признаем, что платоновский автор действительно должен вести себя подобно разумному земледельцу, мы сможем непротиворечиво истолковать определение философа, содержащееся в критике письма: только если философ сознательно воздержался от того, чтобы внести свои предельные обоснования в адонисовы сады письма, мы можем быть уверены, что он принципиально способен превзойти собственное сочинение, обращаясь к «более ценным предметам»; только при этом условии мы сможем расстаться с тем явно неплатоновским представлением, что за одним и тем же автором можно то

² Под гипотесой (ὑπόθεσις) Платон понимает установление некоторого исходного принципа, служащего предпосылкой и обоснованием для выводимых из него следствий. Соответственно, «безгипотесный принцип» является предельным основанием для всего остального, сам при этом не имея никакого иного и более фундаментального основания. — М. Б.

признавать, то отрицать свойство быть философом — в зависимости от непредсказуемого успеха его импровизированной *ad hoc* помощи³; и только при этом условии всегда доступная помощь не должна будет выливаться в неплатоновский *regressus ad infinitum*⁴.

³ Для данного конкретного случая (лат.). — М. Б.

⁴ Бесконечный регресс (лат.). — М. Б.

Глава четырнадцатая

ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ
«БОЛЕЕ ЦЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ»
(ΤΙΜΙΩΤΕΡΑ)

В нашем толковании критики письма мы отнесли слово τῖμῖωτερά к предметам, составляющим *содержание* философствования: под «более ценными предметами» Платон подразумевает понятия и теории, положения и их обоснования, которым подобает большее философское значение в сравнении с другими положениями и обоснованиями. Но поскольку выражение τῖμῖωτερά часто понималось неверно (см. ниже, с. 130–132), будет правильным, если мы сначала выверим его значение из контекста в диалоге «Федр» и в схожих по смыслу эпизодах в других произведениях Платона.

В критике письма речь идёт о том, что устный логос философа в принципе должен быть в состоянии превзойти его же собственный письменный логос, оказывая тому помощь лучшими мыслительными средствами. Но о превосходстве одного логоса над другим говорится (см. выше, с. 102–103) уже в первой части диалога: после того, как Федр зачитал Сократу записанную речь Лисия (230e–234c), в ходе дальнейшей беседы выясняется, каковы свойства речи, которая могла бы превзойти только что

предложенную (234e–236b). Новая речь должна предложить *больше* в отношении содержания, причём это касается не только её размера, но и её философской значимости: требуется не только «более обширное», но «иное» и «лучшее» содержание, содержание «большей ценности»¹. Таким образом, читатель с самого начала знает, каким условиям должен удовлетворять сильнейший логос, и речи об Эросе, произнесённые Сократом, в самом деле целиком и полностью отвечают этим условиям. Стало быть, критика письма по сути только высказывает в общей форме то, что Платон прежде продемонстрировал самим ходом диалога. Толкование, рассчитывающее понять τριώτερον, отправляясь не от философского содержания, тем самым разрывает важную идейную связь, ясно обозначенную самим Платоном. А связь эту, дабы не допустить ни малейшей неясности, Платон продлевает и за пределы критики письма, до самого эпилога «Федра»: там, во вполне прозрачном *vaticinium ex eventu*² об Исократе (который в свои ранние годы, как и Лисий, составлял для других судебные речи, но затем поменял профессию, став уважаемым учителем красноречия и автором сочинений на темы политики и теории

¹ «...иные более обширные и обладающие большей ценностью [вещи]» (ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἀξία, *Федр* 235b, 236b), что является очевидным синонимом выражения τριώτερον. К интерпретации этих мест ср. PSP (S. 28–30).

² Пророчество после состоявшегося события, задним числом (лат.). — М. Б.

образования), говорится, что он превзойдёт Лисия и вскоре обратится к «предметам более значительным» (279a 8). И в этом выражении также мгновенно узнаётся синоним «более ценных предметов»³. Таким образом, на протяжении всего диалога мы постоянно имеем дело с одной и той же мыслью: достоинство логоса определяется достоинством его философского содержания. Соответственно, появление «более ценных предметов» (τιμιώτερα) в процессе устной помощи философа своему логосу означает, что устно он будет излагать предметы в философском отношении более значительные, нежели представленные в письменном сочинении.

Иного значения этого понятия — т. е. вне его связи с содержанием — с точки зрения словоупотребления Платона нельзя было и ожидать. «Самыми значительными и достойными (ценными) предметами» (τὰ μέγιστα καὶ τιμιώτατα) являются, согласно «Политику» (285e 4), бес-телесные сущности мира идей; точно так же и в «Федре» идеи в своей совокупности называются τίμια, стало быть, обладают «(высоким) достоинством или ценностью» (250b 2). О различии между «частями» большего и

³ Разумеется, это не означает, что тем самым Исократ объявляется философом в платоновском смысле: μέϊζω, τιμιώτερα и πλείονος ἄξια («более значительные», «более ценные» и «имеющие большую ценность») — выражения сравнительной степени; то, чем занимался Исократ в конце своего творческого пути, хотя и было «значительнее», чем то, с чего он начинал, но всё ещё весьма далеко от «более ценных предметов» (τιμιώτερα) платоновского философа.

меньшего достоинства в пределах самого мира идей один раз упоминается в «Государстве» («более/менее ценная часть», τιμώτερον/ἀτιμώτερον μέρος, 485b 6). Высшим источником «достоинства» и «ценности» является для Платона идея блага самого по себе⁴ как принцип всего. Но достоинству блага причастно и знание⁵, причём, естественно, в той мере, в какой оно устремлено к первоисточку. Достоинству же знания причастны логосы, его выражающие, поскольку, согласно отрывку *Тимей* 29b, они сродни тому, на что направлены. Знание, в общем, обладает более высоким достоинством, чем правильное мнение (τιμώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης, *Менон* 98a 7), поскольку то правильное, что есть во мнении, знание «связывает» основаниями⁶. Предельное обоснование должно исходить из «принципа всего» (ἀρχὴ πάντων); однако восхождение к принципу является ступенчатым, от гипотезы к «более высокой (ἄνωθεν) гипотезе» вплоть до «безгипотетического» (ἀνυπόθετον, ср. *Федон* 101de, *Государство* 511b). В свою очередь, обоснование, в

⁴ *Государство* 509a 4–5 μεϊζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις («благо по его свойству следует почитать как более ценное [чем знание и истина]»), 509b 9–10 προεβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (читай: τοῦ ἀγαθοῦ): «благо превосходит [сущность] достоинством и силой» (προεβεία («достоинством») означает не что иное, как τιμῆ, т. е. «ценностью»).

⁵ *Государство* 508e 2–509a 4.

⁶ Восходящее к платоновскому «Менону» определение знания как «истинного обоснованного мнения», несмотря на все попытки его оспорить, и по сей день является общепризнанным. — М. Б.

общем являющееся «достойным» или «ценным», от ступени к ступени должно возрастать в достоинстве, при условии, что ему удаётся привязывать способность понимания к обстоятельствам, более непосредственно относящимся к принципу, а более непосредственно относятся к нему «соприкасающиеся с принципом предметы» (*Государство* 511b 8). Стало быть, «обладать более ценным» (ἔχειν τίμιώτερα) означает для диалектика то же, что уметь обосновать имеющееся изложение какого-либо предмета таким образом, чтобы «связывание» основаниями получило «точку привязки», расположенную «более высоко» в ряду гипотез.

Из сказанного также следует, что «более ценный» или «более достойный» логос должен быть и более научным, более строгим. Отсюда становится понятным, почему в устном философствовании диалектик видит «серьёзное дело», а в писании для публики, неизбежно смешанной и не имеющей научной выучки, — свою «игру». В сравнении с устным письменное является «плохим» (φαῦλον, *Федр* 278c 7), что в данном случае следует понимать в хорошо подкреплённом источниками значении «непрофессиональное, нетехническое».

Заметим между прочим, что употребление слова τίμιον («ценное») у Аристотеля и Теофраста побуждает воспринимать его как *terminus technicus*⁷ для обозначения онтологического достоинства принципа (ἀρχή, архэ) в

⁷ Специальный термин (лат.). — М. Б.

Древней Академии⁸. Платоновскую мысль о том, что достоинство знания определяется достоинством его объекта — а ведь эта мысль, как известно, лежит в основе учения об идеях (ср. *Государство* 474b–480a) — сохранил и Аристотель, как это показывает, например, начало трактата «О душе»⁹: «Если мы исходим из того, что знание относится к предметам благородным и ценным (τῶν καλῶν καὶ τιμίῳν), причём одна форма знания больше, чем другая — по причине ли её точности или поскольку она направлена на лучшие и более удивительные предметы (βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων), то, в соответствии с обоими этими взглядами, мы с полным основанием причислим исследование души к самому важному» (402a 1–4). Из всего этого следует, что ни один из членов Древней Академии или Перипаты не мог сомневаться в том, что платоновские «предметы более высокой ценности» (τιμιώτερα) нужно относить к знаниям, составляющим содержание философствования, и что своим достоинством они обязаны возведению обоснований к принципу (ἀρχή), являющемуся источником всякого достоинства и всякой ценности.

Распространённое же недоразумение касательно «более ценных предметов» возникает оттого, что остаются

⁸ Ср., напр., Аристотель, *Никомахова этика* 1101b 11; 1102a 4, а 20; 1141a 20, б 3; 1178a 1; *Метафизика* 1026a 21, 1074b 21; *О частях животных* 644b 25; Теофраст, *Метафизика* 6b 28, 7b 14, 10b 26, 11a 23 (о Спевсиппе).

⁹ Аналогично *Метафизика* 983a 5–7, 1026a 21, *О частях животных* 644b 32.

ся незамеченными широко разбросанные по всему «Федру» связи, не учитывается словоупотребление Платона, а затем в пределах такого суженного горизонта предпринимаются попытки отрицать отношение «более ценных предметов» к знаниям, составляющим содержание философствования: под ними, дескать, разумеется деятельность устного дискутирования, которое уже само по себе следует предпочитать письменному сочинению. Подлинной движущей силой, стоящей за отрицанием того очевидно верного толкования, каким является толкование содержательное, выступает, конечно, антиэсotericкое предубеждение XX века: недопустимой считается сама мысль о том, что платоновский диалектик мог сознательно выпускать из своих рассуждений какие-либо существенные по своему содержанию сведения. (Правда, вслед за этим такие интерпретаторы также отказываются признавать, что в «Федре» наличествуют два ясных указания на умолчание важных областей: 246а и 274а.)

Коротко рассмотрим те следствия, к которым привела бы эта интерпретация, окажись она верной. Если исключить необходимость более содержательных доводов со стороны философа, то устная защита написанного будет протекать не иначе, чем это известно нам из самых разных областей жизни и повседневного опыта, а именно как сглаживание шероховатостей и попытка более доходчивого разъяснения в ходе дальнейшего разговора — на том же уровне рефлексии, в пределах которого движется и требующее помощи сочинение. Но такого рода помощь обычно рассчитана скорее на то, чтобы

показать истинность и основательность собственного сочинения, тогда как платоновский диалектик устной помощью покажет «неполноценность» своего сочинения. Кроме того, к обычной помощи, не использующей более достойных по своему содержанию обоснований, уж наверняка способен любой сколько-нибудь смысловый автор; это, однако, означало бы, что всякий не совсем бездарный автор мог бы удостоиться имени философа, причём даже в том случае, если он никогда не имел дела с платоновской диалектикой идей. И действительно, среди новых интерпретаторов находились такие, кто полагал, что в разбираемом нами отрывке Платон будто бы «предлагает» это имя всем и всяческим авторам, при условии, что они выказывают «сдержанное отношение» к собственному тексту. Но мы уже видели, что только знаток платоновской философии идей и диалектики (ср. 276e 5–6, 277b 5–8) может быть «знающим», о котором говорит критика письма (276a 8, с 3–4; 278a 1, с 4). Да и ввиду того значения, которое имело для Платона имя философа (ср. выше, с. 119–121), решение, допускающее, что этот титул вдруг может стать легко доступным любому, является не очень убедительным. Вдобавок ко всему, это решение было придумано при очевидном незнании того факта, что многочисленные эпизоды в диалогах вполне ясно показывают, как осуществляется устная «помощь» диалектика, целиком и полностью подтверждая содержательное толкование «более ценных предметов».

Глава пятнадцатая

«ПОМОЩЬ ЛОГОСУ» В ДИАЛОГАХ

Поскольку диалоги — это «отображения» живой речи знающего (ср. *Федр* 276a), они могут отображать и то характерное, что отличает *устную* деятельность диалектика — его «помощь» своему логосу. Наличие такого рода устной помощи в письменном сочинении может на первый взгляд показаться противоречием. Между тем, противоречие имело бы место только в том случае, если бы письменный диалог утверждал, будто он содержит в себе ту помощь, в которой сам нуждается. Но дело, как известно, обстоит как раз наоборот: в эпизодах умолчания диалоги отсылают, не сообщая их здесь и сейчас, к теоремам¹, которых они требуют для своего собственного обоснования, т. е. — в качестве помощи. То обстоятельство, что в платоновском диалоге один письменный логос оказывает помощь другому, также письменному, не заключает в себе никакого противоречия и совершенно не является проблематичным, куда читатель ясно сознаёт, что и помогающий логос, будучи письменным,

¹ Понятие «теорема» употребляется автором не в строгом смысле, а в более общей связи с понятием «теория» — как обозначение теоретического положения или же комплекса теоретических положений (в том числе какого-либо учения или воззрения Платона). — М. Б.

наёт, что и помогающий логос, будучи письменным, тоже, разумеется, нуждается в помощи, которую он сам себе обеспечить не в состоянии. Иначе говоря: противоречие возникло бы только в том случае, если бы Платон доверил письменному сочинению высшие ступени помощи, в перспективе ведущие к познанию принципа (ἀρχή). Но этого условия платоновские диалоги совершенно очевидно не нарушают.

Ситуация «помощи» (βοήθεια, *боэтейя*), т. е. такая ситуация, в которой логос подвергается нападению, а от его создателя требуется ему помочь, является центральным структурным принципом платоновских диалогов. В некоторых случаях слово «помогать» (βοηθεῖν) употребляется прямо, в других же оно заменяется аналогичными ему выражениями — но основная ситуация остаётся одинаковой. Вопрос неизменно состоит в том, способен ли создатель логоса помочь ему новыми и более весомыми мыслительными средствами и аргументами, т. е. «более ценными предметами» (τιμώτερα), — и если да, значит, он — φιλόσοφος. Ведущий собеседник, олицетворяющий собой фигуру диалектика, сталкиваясь с таким заданием, всегда показывает себя достойно; все же остальные с этим заданием не справляются — ибо лишь представитель философии идей и есть, собственно, φιλόσοφος. Обратимся теперь к свидетельствам источников².

² В связи с очерком ситуаций «помощи» в следующих двух разделах отсылаем читателя к подробным интерпретациям соответствующих диалогов в *PSP*.

ТРИ ПРИМЕРА ПЛАТОНОВСКОЙ «ПОМОЩИ»

I. В «Федоне» вслед за возражениями Симмия и Кебета против бессмертия души (84с–88b) пересказываемый диалог прерывается. Данный приём всегда имеет у Платона одну функцию: привлечь особое внимание к тому, что произойдёт дальше. Эхекрат, являющийся слушателем в рамочном диалоге, хочет знать от рассказчика, Федона, как Сократ отреагировал на кризис в разговоре, возникший из-за фиванских друзей: был ли он раздосадован или же «спокойно оказывал помощь логосу? И достаточна была его помощь или недостаточна?» (πράως ἐβοήθει τῷ λόγῳ; καὶ ἰκανῶς ἐβοήθησεν ἢ ἐνδεῶς, 88d 9–e 3). Таким образом, Эхекрат спрашивает о личном и аргументативном аспектах реакции Сократа. Федон же, продолжая, повествует о том, как Сократ показал себя достойным восхищения образом в обоих этих отношениях. Своей помощью логосу (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) ему удалось удовлетворить критиков, что получает одобрительный комментарий во время второго прерывания пересказываемого диалога, призванного, естественно, ещё более акцентировать значимость первого (102a). С целью опровержения доводов Кебета Сократ на время оставляет тему души (начиная с 96a) и излагает обширную теорию причин всякого возникновения и уничтожения («ибо нам нужно исследовать причину возникновения и уничтожения вообще», ὁλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύεσθαι, 95e 9–96a 1); эта теория ведёт, как известно, к гипотезе

тезе об идеях (99d и след.), в рамках которой проблема души может быть рассмотрена как своего рода подчинённый частный случай (105b и след.).

В качестве особенностей этой части диалога можно отметить следующие.

1. Успешное «помогание логосу» (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) осуществляется ведущим собеседником (понятно, что не Симмием или Кебетом).

2. Чтобы помочь своему первому логосу (о душе), Сократ сначала заводит речь об иных предметах (об идеях, etc.). Он временно меняет тему (при этом не теряя из виду основную тему — бессмертие).

3. Эта «другая» тема затрагивает теорему большей значимости, приближающую к познанию первооснов. Гипотесный метод предусматривает последовательное восхождение к некоему «достаточному» (ικανόν), которое, очевидно, следует понимать как ἀρχή (101de, ср. тж. 107b). Поскольку помогающий логос содействует получению более обширных и лучше обоснованных знаний, то в содержательном смысле вполне оправданно говорить здесь о теории «более высокого достоинства».

II. В начале второй книги «Государства» мы становимся свидетелями нападения Главкона и Адиманта на справедливость, которую Сократ успешно защитил от Фрасимаха в первой книге. От Сократа требуется помочь справедливости (и, конечно, тем самым и своему первому логосу в защиту справедливости), что он также признаёт своим долгом. В этом контексте слово «помогать»

(βοηθεῖν) появляется не менее пяти раз³. «Помощь», которую Сократ оказывает справедливости, длится в продолжение всего хода его аргументации вплоть до десятой книги. Чтобы выстроить теорию справедливости, он меняет непосредственный предмет разговора и заговаривает о наилучшем государстве и о душе; в свою очередь, для того, чтобы защитить своё представление о государстве, он заговаривает о различии между идеей и единичной вещью, о природном устройении философов и их воспитании, а в рамках последней темы — о «величайшем предмете обучения» (μέγιστον μάθημα) вообще, об идее блага, являющейся «принципом всего». Таким образом, «помощь» справедливости представляет собой ступенчатое восхождение⁴, если и не прямо к познанию ἀρχή — его «сущность» (τί ἐστίν) как раз-таки выносится за скобки (506 de), — то всё же к его окрестностям. Благо само по себе есть достойнейшее как таковое («благо по его свойству следует почитать как более ценное [чем знание и истина]», μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις, 509a 4–5, ср. b 9), поэтому устремлённые к нему разъяснения было бы уместно назвать τιμιώτερα в сравнении с теориями и аргументами, нацеленными на нечто менее значительное.

III. Наибольшее сходство с той помощью, которую Сократ оказывает справедливости в «Государстве», обна-

³ *Государство* II, 362d 9, 368b 4, b 7, c 1, c 5.

⁴ Ср. 445c 5: ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου («...после того, как мы взойшли на это место в нашем рассуждении»).

руживает помощь закону против безбожия со стороны афинянина в «Законах». Уже одна только практически идентичная ссылка на религиозно понимаемый долг по оказанию помощи⁵ достаточно показывает, что оба эти процесса имеют одно и то же значение. Афинянин предвосхищает критику только что сформулированного закона со стороны атеистов. Этот закон, как и все вообще законы, будет в письменном виде доведён до сведения граждан задуманного к основанию нового критского государства (891a); но у его составителя уже сейчас, в устном разговоре с Клинием и Мегиллом имеются наготове аргументы, которыми можно будет при случае защитить написанное. Причём имеется в виду не юридически-политическая защита, к которой, естественно, должен быть готов каждый законодатель, даже и не являющийся философом. Скорее, ведущий собеседник просто медлит с переходом к «защищающим логосам» (ἐπιμύνοντες λόγοι)⁶, ибо они неминуемо заставят «вый-

⁵ «...мне кажется даже кощунственным («неблагодарным») неоказание помощи этим логосам» ~ «боюсь, что это, пожалуй, даже кощунственно («неблагодарно») — присутствуя при поношении справедливости, отступить и не помочь ей» (οὐδὲ ὄσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τοῦτοις τοῖς λόγοις ~ δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὄσιον ἢ παραγενόμενον δικαιοσύνην κακῆγορομένην ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν, *Законы X*, 891a 5-7 - *Государство II*, 368b 7-с 1).

⁶ Как и при начале «помощи» во второй книге «Государства», здесь также обнаруживается скопление выражений, обозначающих помощь: 890d 4 ἐπίκουρον γίγνεσθαι («становиться помощником») (ср. *Государство* 368с 3 ἐπικουρεῖν, «оказывать помощь»), 891a 5-7

ти за пределы законодательства» (*νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν*, 891d 7). И действительно, в ходе оказания помощи афинянин оставляет обычный уровень рассуждения, равно как и предшествующую тему, и для того, чтобы упрочить основание закона против безбожия, привлекает к рассмотрению понятия движения, самодвижение души, первенство души над телом, роль благого и дурного в комосе и деятельность богов по управлению космосом (891b–899c). Таким образом, «Законы» (как и «Государство») подтверждают все особенности помощи, которые нам довелось отметить в случае «Федона». Кроме того, этот текст с образцовой ясностью заявляет, что платоновская помощь осуществляется «не иначе» (*μηδᾶμῆ ἑτέρως*) как обязательным «выходением за пределы» (*ἐκτὸς βαίνειν*), т. е. сменой темы (891d 7–e1), и что эта процедура приближает к «первоначалам всего» (*πρῶτα τῶν πάντων*, 891c 2–3, вместе с e 5–6).

Итак, платоновская «помощь» (*βοήθεια*) — это метод ведущего собеседника (являющегося представителем типа «диалектик») по защите своего попавшего под критику логоса путём временного отхода от темы и дальнейшего продвижения по пути познания принципов (*ἀρχαί*, *αρχαί*) с целью продемонстрировать, что прочной основой для его первоначального логоса являются теоремы «более высокого достоинства».

(текст выше, прим. 5), 891b 3–4 *ἐπαμύνοντες λόγοι* («защищающие логосы»), b 4–6 *νόμοις ... βοηθεῖν* («помогать ... законам»).

ВСЕГДА ОДИНАКОВАЯ СИТУАЦИЯ «ПОМОЩИ» (ΒΟΗΘΕΙΑ)

В качестве платоновских выражений, обозначающих помощь, помимо βοηθεῖν («помогать» — «ему», «логосу» или «логосам», соответственно: αὐτῷ, τῷ λόγῳ или τοῖς λόγοις) нам известны ещё ἀμύνειν/ἀμύνασθαι («защищать», ср. выше ἐπαμύνοντες λόγοι) и ἐπικουρεῖν либо ἐπίκουρον γίγνεσθαι. Хорошо известная нерасположенность Платона к постоянной терминологии⁷ заранее заставляет предполагать, что и это ключевое понятие его критики письма претерпевало в его произведениях дальнейшие языковые вариации. Чтобы отыскать синонимы этого понятия, нужно отправляться от исходной ситуации, которая всегда одинакова: сформулирован некий логос («душа бессмертна», «справедливость лучше несправедливости»), приведены первые обоснования — однако «отец логоса» (πατήρ τοῦ λόγου) угождает в эленхос⁸ т. е. от него требуется привести свой логос к его более глубоким основаниям, показав этим, что сам он, его создатель — φιλόσοφος.

Важным является то обстоятельство, что философы и нефилософы, по свидетельству отрывка Федр 278cd, распознаются на основании этого вида эленхоса. Стало быть, следует ожидать, что в эленхос будут вступать самые

⁷ Ср. Хармид 163d, Менон 87bc, Государство 533e, Политик 261e.

⁸ Дискуссия, имеющая своей целью критическую проверку позиции собеседника и её возможное опровержение (греч. ἔλεγχος — «изобличение», «доказательство», «опровержение»). — М. Б.

разные типы людей, но выдержать его сможет только один тип — диалектик. Важным является также и то, что диалектик способен передавать своё умение помогать (Федр 276e–277a): в учителе, который оказался к этому неспособен, мы именно на этом основании и узнаем не-философа.

Таков случай Горгия: его ученик Пол хотел бы «восстановить в правоте» (ἐπανορθώσασθαι) логос учителя после критики Сократа (Горгий 462a 2). Но Пола, как вслед за ним и Калликла, постигает неудача, поскольку его учитель — не φιλόσοφος в платоновском смысле, а значит, он и не мог никого научить «восстанавливать логос в правоте» (ἐπανορθώσασθαι τὸν λόγον) (= βοηθεῖν τῷ λόγῳ)⁹.

Несколько менее прозрачна, по причине пронизывающей её едкой иронии, ситуация в «Гиппии большем». Сократ пытается стилизовать Гиппия под непревзойдённого учителя, у которого хотел бы поучиться, чтобы после своего мнимого поражения в разговоре с безымянным третьим «в следующий раз отстоять этот разговор» (ἀναμαχοῦμενος τὸν λόγον, 286d 7). То, что Гиппий предлагает для возобновления этого разговора,

⁹ Подобным же образом Протагор, являющийся для нас значительным мыслителем, в понимании Платона не был философом, по каковой причине и на решающий вопрос, обращённый к нему — сможет ли он помочь своему логосу (εἰ οἶός τ' ἔσθι τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν, Протагор 341d 8) — в ходе диалога даётся в целом отрицательный ответ.

и самим Сократом (иронически) оценивается как помощь («что ты, как кажется ... мне помогаешь», ὅτι μοι δοκεῖς ... βοήθειν, 291e 5). В действительности, безымянный третий — это всего лишь прозрачная маска, за которой скрывается внутренний голос Сократа (ср. особенно 304d), а сам Сократ, таким образом, и в этом диалоге остаётся торжествующей стороной, не в последнюю очередь благодаря пространному отступлению на более обширные темы в ходе экскурса, предпринятого им после нападения Гиппия (300b и след.).

Острейшей иронией отмечен и другой, более короткий разговор с Гиппием. Под действием некоего «приступа» (κατηβολή, *Гиппий меньший* 372e 1) Сократ поддерживает морально несостоятельный тезис, от которого он, правда, хочет «исцелиться» с помощью Гиппия. Призыв «не откажи исцелить мою душу» (μὴ φθονήσης ἰάσασθαι τὴν ψυχὴν μου, 372e 6–7) в контексте ситуации диалога означает не что иное, как «помоги своему логосу» (βοήθησον τῷ σαυτοῦ λόγῳ), ведь Гиппий и впрямь придерживался правильного в этическом отношении воззрения — и если бы он ещё мог дать ему более глубокое обоснование, то смог бы излечить и «приступ» Сократа; однако Гиппий — не φιλόσοφος, поэтому «исцеление», а равно и какая бы то ни было помощь его логосу, так и не приходит.

Ироническое возвеличивание противника доведено до крайности в «Евтидеме». Оба эристикта призываются на помощь «словно Диоскуры» (293a 2). Их благословенное вмешательство вполне можно было бы сравнить с

ожидавшимся от Гиппия «исцелением души». А поскольку Сократ уже саркастически возвысил эристиков до уровня божественных помощников в нужде — Кастора и Полидевка, то и говорит он более не о «помощи», а сразу о «спасении» («призывая обоих чужеземцев... спасти нас ... от девятого (букв. третьего) вала [нашего] логоса» ~ «призывая помочь нашему логосу», δεόμενος τοῖν ξένοις ... σῶσαι ἡμᾶς ... ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου ~ δεόμενος βοηθῆσαι τῷ λόγῳ ἡμῶν, 293a 1–3)¹⁰. Таким образом, к эристикам обращена просьба прийти на помощь чужому логосу: ведь умение диалектика — как показывают диалоги «Кратил» и «Теэтет» — включает в себя и эту способность (в том случае и в той мере, в какой подобное вмешательство допускает сам нуждающийся в помощи логос). В названных диалогах Сократ пробует до некоторой степени защищать позицию Кратила (присутствующего при этом лично) и, соответственно, Протагора (представленного его учеником Феодором); характерно, однако, что за других вынужден вступаться он сам, а его помощь, в конечном итоге, не приводит к значительному успеху: выдержать любой элен-

¹⁰ Многочисленные и поразительно близкие точки соприкосновения между карикатурой на философа в «Евтидеме» и образом философа из критики письма я попытался объяснить в своей статье (см.: Szlezák, 1980. S. 75–89). К утаиванию знания, которое Сократ иронически приписывает Евтидему, прибегает он сам, как на то указывают отсылки к учению об анамнесисе и к понятию диалектики (ср. с. 174 и след., с. 193–194).

хос способна только позиция, опирающаяся на философию идей. «Помощь» в платоновском смысле — это вопрос не интеллектуальной гибкости, но правильной онтологической ориентации.

Идея, которая в «Гиппии большем» представлена в комическом виде — что Сократ после своего поражения в разговоре ищет обучения у кого-то «более мудрого» — вновь, на этот раз без комического оттенка, разрабатывается Платоном в «Пире». Сократ, якобы находившийся в плену тех же заблуждений, что и Агафон (*Пир* 201e), обратился с расспросами к мудрой Диотиме, дабы разузнать что-нибудь об Эросе. И на этот раз надежды его не обманули. Вот только мантинейская прорицательница Диотима — такая же вымышленная фигура, как и безымянный третий в «Гиппии большем». А стало быть, вновь не кто иной, как Сократ, направляет дальнейший ход дискуссии. И невозможно не заметить, что в пересказе речи Диотимы он выходит далеко за пределы своего разговора об Эросе с Агафоном, излагая предметы большей философской значимости, приближающие к познанию ἀρετή.

Но довольно параллельных ситуаций и синонимичных выражений. Мы, пожалуй, сумели убедиться в следующем: понятие «помогание логосу» (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) обозначает структурный принцип платоновского диалога, состоящий в целенаправленном повышении уровня обоснования в направлении предельного обоснования из ἀρετή.

Глава шестнадцатая

**ВОСХОЖДЕНИЕ К ПРИНЦИПАМ И
ОГРАНИЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО
СООБЩЕНИЯ**

О том, что восхождение к высшему, трансцендентному принципу является целью познания, Платон говорит неоднократно. Он может говорить о восхождении от гипотезы к гипотезе вплоть до «достаточного» (ικανόν) (*Федон* 99d–107b) или о восходящем познании прекрасного от созерцания прекрасных тел через познание нравственно прекрасного к созерцанию прекрасного самого по себе (*Пир* 210a и след.), или об иерархии способов познания, высшим из которых, разумом или умознанием (νόησις), познаётся принцип всего (*Государство* 509d–511e)¹. Во всяком случае, и в прежние времена значение этих мест не было недооценено, а в тенденции к «восхождению» и «превосхождению» была усмотрена сущность платонизма.

¹ В этой связи, конечно же, нужно напомнить и о мифологическом образе «колесницы души», поднимающейся к «занебесной области» (*Федр* 246a и след.), даже если здесь среди объектов потустороннего созерцания (247de) ни один не выделяется в качестве принципа по отношению к остальным.

Гораздо реже обращали внимание на то, что именно восходящее движение является подлинной темой драматического мимесиса² в диалогах. И если этот факт всё же попадал в поле зрения исследователей³, то они почти всегда выдвигали на первый план восхождение как таковое, забывая при этом, что диалоги неизменно приоткрывают лишь некоторую часть восходящего движения, при этом достаточно ясно указывая на намеренное ограничение этого процесса. Только правильное понимание критики письма впервые позволяет понять, почему обоюдно связаны друг с другом восхождение и ограничение при его передаче в письменном сочинении, «помощь» посредством «более ценных предметов» и «молчание» там, где это необходимо (σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖ). Ведь и приведённые выше примеры платоновской «помощи» (с. 135 и след.) являются не только примерами обращения к «более ценным предметам» (τιμίωτερα), но и примерами явных эпизодов умолчания.

Платоновские τιμίωτερα в конечном счёте ведут в направлении познания принципов, а это совсем немало-

² Подражание (греч.). В более специальном смысле — «подражание» какому-либо явлению или вещи (в свою очередь, также «подражающим» собственным первообразами — эйдосам), лежащее в основе художественного (в т. ч. драматического) творчества (ср. учение о мимесисе в десятой книге «Государства»). — М. Б.

³ Рене Шерер и Пауль Фридлендер принадлежали к числу интерпретаторов, чьи наблюдения имели путеводное значение. (Schaerer, 1969; Friedländer, 1964, 1975).

важно — в свете того факта, что Аристотель в «Метафизике» и других произведениях сообщает о таком учении Платона о принципах, которое мы в этой форме в диалогах не находим. Данное расхождение приводило к путанице в платоноведении, по сути, совершенно излишней. Исследователи не решались признать, что Аристотель, проживший двадцать лет в Академии Платона, мог знать теорию принципов Платона в подробностях, не доступных современному платоннику, опирающемуся исключительно на диалоги. Отсюда возникали попытки максимально принизить значение аристотелевских свидетельств: одни стремились ограничить вырисовывающееся в общих чертах учение о принципах определённой фазой жизни Платона, а именно, его позднейшими годами — тогда получалось бы, что престарелому Платону просто, что называется, не хватило времени написать об этом ещё один диалог; другие полагали, что эти свидетельства можно понимать как образцы чистой интерпретации, принадлежащие самому Аристотелю. Надолго закрепившаяся неспособность принять подлинное учение Платона о принципах проистекала, помимо прочего, и из отсутствия ясных представлений о возможных причинах скрытности философа в собственных сочинениях.

Но почему именно та область философии, которая трактует о принципах, должна быть ограждена от письменного распространения? С учётом критики письма ответ прост: чем сложнее предмет, тем больше вероятность пренебрежительного отношения к нему со сторо-

ны людей несведущих, от которых само сочинение в отсутствие автора защититься не может (ср. *Федр* 275de). Подобное пренебрежительное отношение было Платону, по-видимому, не совсем безразлично — что становится вполне понятным, если учесть, что мир идей имел в его глазах «занебесный» и «божественный» статус⁴. Но возможно ещё более важным является то обстоятельство, что Платон попросту не видит смысла сообщать кому-либо сведения, для восприятия которых данный реципиент подготовлен ненадлежащим или же не вполне достаточным образом. Знания подобного содержания он называет «предметами, о которых не следует сообщать преждевременно» (*ἀπρόορρητα*, *apóppreta*), поскольку будучи сообщёнными преждевременно, т. е. до того, как реципиент созрел для их восприятия, они «ничего не проясняют» (*Законы* 968e 4–5). Поскольку же теория принципов является областью философии, имеющей наибольшее число предпосылок, то и должная для неё подготовка на основе письменных сочинений — которые, как известно, «неспособны достаточным образом учить истине» (*Федр* 276c 9), — полностью исключена, а значит, и письменная фиксация этой теории лишь привела бы к результатам, противоположным ожидаемым.

⁴ Достаточно вспомнить о «занебесной области» как о местопребывании идей (*Федр* 247c и след.) или же об «уподоблении богу», которое по существу своему есть уподобление упорядоченности мира идей (*Государство* 500b–d).

Вместо того чтобы позаимствовать из диалогов эти простые, но фундаментальные соображения и приложить их к самим же диалогам, исследователи опасались, что в этом случае придётся приписать Платону какое-то «тайное учение»⁵, а единственный способ оградить его от этого подозрения видели в том, чтобы отказать ему в теории принципов. Другие исследователи конструировали ту искусственную трудность, будто допущение существования неписаной теории принципов обязывает также допустить, что Платон делил свою философию на две различные предметные области — одну для письменного философствования, другую — для устного⁶. Это мнение опирается на ошибочную оценку отношения сфер устного и письменного у Платона: речь идёт не о двух различных предметных областях, а о континуальном философствовании, рассматривающем одни и те же проблемы при постепенном повышении уровня обоснования.

Обе попытки отделаться от аристотелевских свидетельств о «неписаном учении» Платона обречены на неудачу. Невозможно ни доказать, что эти свидетельства представляют собой образцы чистой интерпретации⁷

⁵ Об отличии «эсотерики» от «тайного учения», см. ниже, с. 241.

⁶ Так рассуждает Грегори Властос (Vlastos, 1963. S. 653–654).

⁷ Доказать эту точку зрения ставил своей целью Гарольд Чернис (Cherniss, 1946²). Об этой попытке Черниса видный аристотелик Уильям Дэвид Росс (Ross, 1951. P. 143) отозвался так: «Аристотель не

(напротив, здесь, как, впрочем, и везде, Аристотель проводит очень ясное различие между тем, что говорили его противники, и тем, что на его взгляд, следует из их допущений⁸), ни принять хронологическое ограничение учения о принципах поздними годами Платона. Не только воспитание философов-царей в «Государстве», имеет своей кульминацией диалектическое постижение идеи блага в качестве ἀρχή всего (504a и след., 532e и след., 540a); уже относительно ранние диалоги «Хармид» и «Лисид» обнаруживают мысль о восхождении, которое не должно прерываться прежде достижения первейшего в своём роде, некоего ἀρχή: постижение сути дружбы (φιλία) требует возвращения к некоему «первичному дружественному» (πρῶτον φίλον, *Лисид* 219cd); желание узнать о благоразумии приводит к тому, что на горизонте появляется рассмотрение «науки о благом и дурном» (*Хармид* 174bc)⁹. Именно в этом разговоре о благоразу-

был тем чистым путаником, которым его выставляет профессор Чернис [...]. Я нисколько не считаю, что он [читай: Чернис] сумел доказать свою точку зрения, будто всё то из сказанного Аристотелем о Платоне, что не может быть удостоверено на материале диалогов, сводится к чисто ошибочному пониманию или чисто ошибочной интерпретации».

⁸ Ср. мою статью о неполноте академических теорий принципов по данным «Метафизики» Аристотеля (Szlezák, 1987. S. 45–67).

⁹ В связи с идеей восхождения и представлением о наиглавнейшей науке о благом и дурном ср. PSP (S. 127–150, особенно S. 145–148); об идее ἀρχή в «Лисиде» ср. PSP (S. 122–123), кроме того: Reale, 1991. P. 456–459.

мии в «Хармиде» и встречаются — как было кратко упомянуто выше на с. 58 — понятия «лекарство» (φάρμακον, *фάρмакон*) и «заговор» (ἐπιφθῆ, *эподэ*) в том их прозрачном метафорическом значении, которое поможет нам понять отношение Платона к письменному рассмотрению принципов (ἀρχαί): Сократ утверждает, что у него имеется лекарство для излечения болезни юного Хармида; тем не менее, лекарство не попадает в руки Хармида, поскольку действует оно только в сочетании с заговором, а без него бесполезно (155e 8), а также по той причине, что Сократ поклялся фригийскому жрецу, передавшему ему заговор и лекарство, ни при каких условиях не поддаваться на уговоры и не отдавать лекарство, не заговорив прежде душу получателя (157b 1–с 6).

Наличие за «лекарственной» метафорикой указания на правильный способ передачи философского знания не подлежит никакому сомнению¹⁰. Платон даёт понять, что, будучи диалектиком, «Сократ» располагает познаниями, которые вполне можно сообщить и прямо, но которые он в данный момент не сообщает совершенно намеренно, осознавая, что покада Хармид не получил подобающей подготовки (в форме пропедевтических «заговоров») для понимания этого «средства»¹¹, оно не принесёт ему никакой пользы. Итак, φάρμακον означает

¹⁰ Ср. PSP (S. 141–148).

¹¹ В оригинале игра слов: (Heil)mittel — «(лекарственное) средство», Besprechungen — как «заговоры», так и «обсуждения». — М. Б.

здесь центральные положения диалектической науки о благом и дурном, которые сами по себе вполне изъяснимы — речь здесь никоим образом не идёт о невыразимом в философии, — а значит, могут быть изъяснены и распространены также и в письменном виде. В дальнейшей передаче «средства» Сократу препятствует только «клятва», которую он принёс своему фракийскому учителю — стало быть, у диалектика имеется обязательство, которое он считает равносильным религиозному обету: передавать «более ценные предметы», которыми он располагает, только в том случае, если налицо имеются когнитивные и этические условия для их адекватного восприятия. А письменное сочинение, как мы знаем, никоим образом не может обеспечить этих условий.

Мысль, которую ранний диалог «Хармид» сообщает метафорически, поздний «Тимей» высказывает буквально: именно о принципах нельзя сообщить всем. Мифологическая фигура «демиурга» в рамках космологии «Тимея» несомненно служит обозначением принципа миропорядка. Этого изготовителя и отца космоса, по словам Платона, трудно найти, но, найдя его, сообщить о нём всем, — невозможно (*Тимей* 28с 3–5). Согласно другому отрывку, те «ещё более высокие принципы» (αἱ δ' ἔτι τοῦτων ἀρχαὶ ἄνωθεν), что известны (только) богу, а среди людей — тому, кто дружен с богом (53d 6–7), именно в силу такого их статуса и должны быть оставлены за пределами текущего изложения.

Это замечание появляется в «Тимее» вслед за тем, как элементами или «принципами» чувственно-воспри-

нимаемых тел объявляются элементарные треугольники (53cd). О каких из принципов ещё допустимо сообщать «всем» (т. е. письменно), а для каких это уже не является уместным, — указать, сообразуясь с неким общим правилом, нам, как читателям диалогов, не представляется возможным. Взятый нами пример даёт небольшое представление о том, как чувственный мир возводится Платоном к своим умопостигаемым принципам; граница сообщаемого проводится здесь сразу после того, как возведение совершает свой первый шаг, ведущий в предметную область геометрии (о том, что «ещё более высокими принципами», нежели элементарные треугольники, являются числа, мы можем с уверенностью утверждать благодаря Аристотелю¹²). Считал ли сам Платон эту границу раз и навсегда определённой, мы сказать не можем — но всё-таки более вероятно, что вопрос о том, сколько «посевного зерна» посеять в «сади́ке Адониса», он всякий раз решал на своё усмотрение, и «предел» для каждого конкретного диалога ставил в процессе его написания. Уже Плутарх отметил, что в старости Платон склонялся скорее к тому, чтобы называть подразумеваемые им принципы не скрывая (Об

¹² Среди многочисленных мест у Аристотеля, свидетельствующих об онтологическом приоритете чисел перед геометрическими фигурами, особенную важность имеет фрагмент 2 Ross из сочинения «О благе» (Περὶ τἀγαθοῦ), сохранённый Александром Афродисийским в его комментарии к «Метафизике» (55. 20–26 Hayduck). См. гж. Gaiser, 1968. S. 148, вместе с прим. 125, S. 372.

Исиде и Осирисе 48, 370 F), но нам следовало бы всё же добавить, что основная мысль Платона — о том, что существуют предметы, письменное сообщение о которых не должно иметь места, поскольку при преждевременном сообщении они ничего не проясняют, а значит, являются «бесполезными», — эта мысль остаётся неизменной начиная от «Хармида» с его «лекарственной» метафорикой и вплоть до двенадцатой книги «Законов», где, наконец, формулируется выразительное понятие *απρόρρητα* (ἀπρόρρητα, 968e).

Глава семнадцатая

ОТДЕЛЬНЫЕ ЭПИЗОДЫ УМОЛЧАНИЯ

Неизменным остаётся и то, что из указаний на отсутствующее никогда нельзя с достаточной ясностью заключить, чем это отсутствующее является по своему содержанию. Мы никогда не смогли бы выяснить, что представляют собой «принципы, ещё более высокие», чем элементарные треугольники, если бы опирались исключительно на само это место в отрывке *Тимей* 53d. Должную ясность в данном случае, как уже было упомянуто, вообще привносят лишь аристотелевские свидетельства о неписаном учении Платона¹. То же относится и к знаменитому эпизоду умолчания в «Государстве» (506de), где Сократ недвусмысленно разъясняет своему собеседнику Главкону, что сущность ($\tau\acute{\iota}$ ἐστίν) блага не подлежит рассмотрению, поскольку является темой, выходящей за рамки текущего разговора. И хотя не кто иной, как сам Ханс-Георг Гадамер полагал, что подразумеваемое здесь определение сущности блага, указующее

¹ Ср. выше, с. 153, прим. 12. Хотя, как кажется, и отрывок *Законы* 894a намекает на ту же теорему, однако это место само нуждается в разъяснении из косвенной традиции. Ср. т.ж. ниже, с. 183–185.

на то, что благо есть единое, «также имплицитно» заключено «в построении “Государства”» (Gadamer, 1978. S. 82), однако, пожелай вдруг кто-нибудь сделать отсюда вывод, что нужно лишь тщательно вникнуть в построение «Государства», чтобы увидеть, в чём заключалась сущность (τὸ ἔστιν) блага, о которой не сообщил Платон, то в своём рассуждении он оказался бы жертвой порочного круга: ибо на самом деле мы можем «косвенно» вывести равенство «единое = благо» также и из построения «Государства» только потому, что находим прямое сообщение у Аристотеля, согласно которому в Академии отождествляли единое само по себе и благо само по себе, сущностью (οὐσία) же этого предмета считали единое (*Метафизика* N 4, 1091b 13–15).

Таким образом, в эпизодах умолчания, отсылающих к теории принципов из устной философии, мы можем уяснить смысл отсылки только в том случае, если соответствующий ключ к разгадке предоставляет нам внеплатоновская традиция.

К счастью, существует и другой тип эпизодов умолчания. С первым типом его объединяет то, что он также не представляет собой загадку, которую можно разгадать исходя из самого её текста путём одних только напряжённых размышлений и тщательных наблюдений над составом текстом. Скорее и здесь дело обстоит так, что содержание отсутствующего невозможно реконструировать без дополнительной информации со стороны инстанции, внешней по отношению к соответствующему произведению. Однако в отличие от эпизодов умолча-

ния первого типа, информация, необходимая для восполнения содержания этих эпизодов умолчания, обнаруживается в других произведениях Платона. Ценность этих эпизодов заключается в том, что они предоставляют нам аутентичное подтверждение нашего толкования эпизодов умолчания со стороны самого Платона: благодаря им мы можем, не выходя за пределы корпуса платоновских творений и без обращения к «неписаному учению», доступному нам исключительно из косвенной традиции, проверить и доказать наше предположение о том, что платоновские эпизоды умолчания представляют собой не расплывчатые обещания, но совершенно конкретные отсылки к чётко очерченным теоремам, и не загадки, чьё решение в основе своей имманентно тексту, но прямые указания на философские результаты, изложенные в иных произведениях.

В нескольких из таких эпизодов затрагивается учение о душе. И это совершенно неудивительно, если учесть, насколько важной является теория души для онтологии, теории познания, космологии и этики Платона. А в «Федре» Платон и буквально говорит, что знание природы души невозможно без знания природы мирового целого (270c). Соответственно этому мы видим, что наиболее сведущим в вопросах природы мирового целого называется тот из персонажей диалогов, кто снабжает своих собеседников наиболее чёткими данными о душе (а таковым является Тимей из Локр) (Тимей 27a), и что в ходе своего выступления он действительно теснейшим образом связывает друг с другом космоло-

гию и учение о душе. Поскольку же обширные философские предпосылки теории души невозможно было излагать всякий раз заново и поскольку предельные обоснования и без того захватывали бы область тех принципов (ἀρχαί), о которых не следует сообщать всем, то и относительно большое количество эпизодов умолчания в этом контексте объясняется без затруднений.

В пространном мифе об Эросе в «Федре» вслед за доказательством бессмертия души, исходящем из её самодвижения, Платон переходит к разговору о её виде (246a)². Поскольку объяснение её устройства принадлежит всецело божественному и длинному изложению, то здесь, в более кратком и человеческом изложении, может быть только сказано, чему она подобна (246a 4–6).

Исследователи полагали, что из противопоставления «божественного» и «человеческого» изложений неизбежно следует, будто более кратким «человеческим» изложением и исчерпывается всё, чего в принципе может достичь человек. Между тем, познание, свойственное «богам», у Платона не является априори недоступным человеку — напротив, реализуя высшую из своих возможностей, человек становится «другом мудрости» (φιλόσοφος), поскольку он непосредственно приближается к богу, являющемуся «мудрым» (σοφός), через по-

² Немецкое «Gestalt», как и его греческий прототип «ἰδέα», несёт в себе значение облика, в котором зримо проступает внутреннее устройство. Вероятно, наиболее близким к нему по значению русским словом в данном контексте будет слово «вид». — М. Б.

знание идей. Поэтому и в «Тимее» говорится, что отличающее бога познание принципов (ἀρχαί) доступно тем из людей, кого любит бог (53d), а в «Федре» сходным образом утверждается, что душа философа посредством анамнесиса по возможности постоянно удерживается в мире идей, познание которых делает бога божественным (249c), и что благодаря этому философ становится «совершенным». В действительности, из самого же «Федра» и можно извлечь те требования, которые должен выполнить анализ природы души, пожелай он предложить нечто большее, нежели образное сравнение с крылатой упряжкой (246a и след.) в качестве «человеческого» изложения. Подобного рода анализ должен поставить перед собой следующие вопросы: является ли душа простой или составной, и в чём состоит её способность (*δύναμις*) в отношении действия и страдания, если она является составной (270d 1–7). Ясно, что миф не подходил к этим вопросам критически и не претендовал на то, чтобы разрешить их при помощи аргументов, но безо всяких аргументов ответил на них гениальным порывом поэтического сравнения. Но столь же ясно и то, что в платоновских диалогах эти вопросы могут также решаться в рамках критически-аргументативного подхода, что и происходит в четвёртой книге «Государства». Там (435e и след.) тщательным образом обосновывается, почему душу нельзя рассматривать как нечто единое, почему необходимо различать именно три «части» души и каковы способности каждой из них.

Означает ли это, что в четвёртой книге «Государства» мы располагаем «божественным» изложением вопроса о природе души в письменном виде? Это было бы слишком сильным утверждением, ведь представленная там теория души сопровождается серьёзным ограничением (более подробным рассмотрением которого мы сейчас займёмся); однако ни один рассудительный читатель не сможет оспорить, что аргументы четвёртой книги «Государства» выполняют программу философской психологии из отрывка *Федр* 270d (ср. тж. 271d) гораздо лучше, и во всяком случае в большей мере приближаются к «божественному» изложению, нежели живописный образ колесницы души.

Помимо углублённого знания природы души диалектику как представителю философски фундированной риторики требуется прежде всего знание сущности вещей, истину о которых он стремится донести до собеседника (*Федр* 273d–274a, ср. 277bc). И здесь также делается указание на «длинный обходной путь», требующий «большого труда», но в итоге приводящий человека к умению говорить и поступать так, как любезно богам (*Федр* 273e 4–5, e 7–8, 274a 2). «Путь», который подразумевает здесь Платон — это путь или путешествие (*πορεία*, *Государство* 532e 3) диалектики; как и всегда, этот путь предстаёт в изображении Платона путём действительно проходимым, т. е. реальной, известной ему возможностью человека, путём, ведущим к чётко очерченной цели, от достижения которой зависит счастье человека. Не подлежит никакому сомнению, что это — путь устной

диалектики; диалог может на него указывать, но в письменном сочинении на него ещё невозможно вступить.

В «Горгии» Платон отсылает к своей теории души в такой форме, которая о «виде» (*ιδέα, идея*) души позволяет узнать гораздо меньше, чем даже образ «трёхчастной» колесницы. Собеседник Сократа Каллик, как мы видели выше (с. 41–43), по причине своего слепого эгоцентризма и одержимости влечениями сталкивается с затруднениями в понимании ключевых положений сократовской этики; его наиболее серьёзным изъяном является примитивное отождествление себя самого с собственными вожделениями (491e–492c). Такой позиции Сократ противопоставляет совершенно иной образ человека, который он — дабы подчеркнуть удалённость этого образа от мира мысли Каллика — преподносит как представление о человеке чужеземных, не названных им по имени «мудрецов» (*σοφοί*). Согласно этому представлению, неразумные — это непосвящённые (493a 7): они не знают, что жизнь в теле (*σῶμα*) — это как жизнь в могиле (*σῆμα*), и что непрестанное удовлетворение влечений и желаний — это не что иное, как наглядно изображаемая мифом о Данаидах попытка ситом наполнить дырявую бочку (492e 8–493c 3).

В сократовском понимании этого образа «бочка» соответствует некой области души, она изображает «то в душе, где заключены желания» (493a 3, b 1). Следовательно, душа есть структурированное целое, в котором «сито» призвано обслуживать потребности «бочки»; но очевидно, что это справедливо только по отношению к

образу жизни людей неразумных и подвластных своим влечениям, подобно тому, как и для Калликла единственная функция способности понимания (φρόνησις, 492a 2) состоит в том, чтобы служить влечениям. Обращение к мифу о Данаидах, соединённое с адресованным Калликлу призывом выбрать вместо жизни в безудержном и принципиально ненасытимом удовлетворении страстей жизнь человека, владеющего собой (493cd), означает, что вожделения и влечения составляют не всю душу, но лишь одну её часть — ту часть, которая подчинила себе способность понимания только у неразумных людей, не ведающих, что душе известна и другая жизнь — жизнь разумной души в бестелесном состоянии.

Кроме того, поскольку принятый Калликлом идеал человеческой добротности³ оценивается в соответствии с системой платоновских кардинальных добродетелей⁴ (489e, 491c–e), опирающейся, в свою очередь, на теорию трёхчастности души в «Государстве», то понятно, что для полного освобождения от своих заблуждений относительно себя самого, а значит, и относительно того, к какой форме жизни следует стремиться в наибольшей степени, Калликлу в первую очередь было бы необходи-

³ Ср. выше примеч. на с. 97. — М. Б.

⁴ Кардинальные (основополагающие) добродетели — это мудрость (σοφία) (в «Горгии» упоминается φρόνησις), мужество (ἀνδρεία), благоразумие (σωφροσύνη) и справедливость (δικαιοσύνη) (ср. учение о добродетели в четвёртой книге «Государства»). — М. Б.

мо просвещение относительно структуры души. Только так он мог бы понять, что значит «властвовать над самим собою» (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, 491d 8). Однако такого просвещения Калликл не получает — видимо, потому, что его моральное состояние исключает когнитивный прогресс. О том, что существенные для данной дискуссии предметы намеренно замалчиваются (хотя без них содержательно полноценное обсуждение затронутых проблем было бы невозможным), Калликлу (и читателю диалога) намекают средствами мистериальной метафоры: счастлив Калликл, язвит Сократ, если он посвящён в «Великие мистерии», не узнав прежде «Малых мистерий» (497c). Хотя всякий тогдашний читатель знал, что в элевсинских мистериях подобное было недопустимо, всё же Платон нарочно вкладывает в уста Сократу эти слова: читатель должен сообразить, что посвящения в «Великие мистерии» Платона здесь, в «Горгии», ожидать не приходится⁵.

Решающий прогресс Калликлу обеспечило бы уже одно только введение в платоновское учение о разделении души в той его форме, в какой оно изложено в четвёртой книге «Государства». В свою очередь, для Сократа — персонажа, представляющего в диалоге фигуру «диалектика», даже этот вариант изложения безусловно не равнозначен проникновению в «Великие мистерии». Отказавшись от мистериальной метафоры, он вместо

⁵ В связи с интерпретацией ограничения дискурса в «Горгии» ср.: PSP (S. 191–207, особ. S. 199–204).

этого с прозаической ясностью констатирует — ещё до того, как приступить к аргументативному выстраиванию своей теории, — что метод, применяемый им в настоящем разговоре с Главконом и Адимантом, недостаточен для «точного» ответа на вопрос о частях души.

«И будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми методами, которые мы сейчас применяем в наших рассуждениях, мы никогда не постигнем этого точно — ибо к этому ведёт другой путь, более длинный и протяжённый — ...» (*Государство IV, 435c 9–d 3*).

Этими словами заранее ограничивается значимость философского обоснования теории, лежащей в основе учения о добродетели и проекта нового государства.

Но Платон не останавливается на однократном указании. Он подчёркнуто возвращается к нему, собираясь вводить другую основополагающую теорему. Когда в шестой книге Сократ приступает к объяснению того, почему правители-философы в будущем идеальном государстве должны будут обладать основательным знанием о благе, он сначала напоминает о решении, принятом в четвёртой книге — обсуждать теорию души в пределах сознательно пониженного уровня обоснования (504a). Показательно, что поначалу его собеседник этого не припоминает: складывается полное впечатление, что, опираясь на своё непревзойдённое знание человеческой души, Платон захотел в данном случае в карикатурном виде изобразить неспособность признать явственное самоограничение его диалогов. Однако Сократ настаивает на своём, и в конце концов тот же вид

ограничения одобряется и применительно к новой теме — идее блага.

Вступить на «более длинный путь» в данный конкретный момент не представляется возможным: при взгляде изнутри драмы — из-за недостаточной подготовки участников разговора (ср. 533a), если же брать «Государство» как книгу — то из-за тех границ, которые налагаются на философскую коммуникацию письменным сочинением. Знаменательно, что теперь, приближаясь к обсуждению «высшего предмета обучения» (μέγιστον μάθημα, 503e, 504de, 505a), Сократ намного сильнее, чем в четвертой книге, подчёркивает ущербность отказа от «более длинного пути» (504b–d). Наконец, он объявляет, что не намерен разбирать вопрос о сущности идеи блага (506de), что и предложенное в качестве замены сравнение с солнцем тоже во многом неполно, и что он намерен и впредь излагать только то, что «возможно на настоящий момент» (ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, 509c 9–10); оба эти эпизода абсолютно ясно дают понять, что ограничение изложения не обусловлено, скажем, невыразимостью его предмета, как порой утверждалось, но что у Сократа имеется определенное «мнение» о благе, однако же он совершенно намеренно не раскрывает его.

«Но, о счастливыцы, что же, собственно, есть благо, это мы пока оставим в стороне; ибо это, кажется мне, слишком велико, чтобы мы в нашей настоящей попытке смогли бы сейчас достичь хотя бы того, что является моим мнением об этом» (506d 8–e 3).

«— И не останавливайся ни в коем случае, сказал он, но разбери хотя бы это сравнение с солнцем ещё раз — если ты (пока) что-нибудь пропускаешь.

— Ну, сказал я, я многое пропускаю.

— Даже мельчайшего, сказал он, не обходи.

— Думаю, сказал я, даже весьма многое (читай: я обойду); тем не менее, из того, что возможно на настоящий момент, я ничего умышленно пропускать не буду (509с 5–10)».

А что стоит за намерением Сократа излагать только «возможное на настоящий момент», становится понятным из его отказа в седьмой книге разъяснить Главкону содержание и методы диалектики в форме краткого очерка: «Ты более не сможешь следовать за мной, милый Главкон — ибо с моей стороны отнюдь не было бы недостатка в готовности» (533а 1–3).

Итак, отказ от «более длинного пути», о котором известно и «Федру» (274а, см. выше, с. 160–161), в главном произведении Платона затрагивает, с одной стороны, учение о душе, с другой стороны — философию блага, а вместе с ней и всю область платоновской диалектики, ведущую к познанию наивысшего ἀρχή. Как было упомянуто выше (с. 155–156), содержательное наполнение этой области поддается лишь частичной реконструкции на основе косвенной традиции. Однако что касается первой темы «более длинного пути», учения о душе, то уже в «Государстве» Платон начал обозначать по меньшей мере контуры недостающего, а благодаря некоторым данным «Тимея» мы можем по-

лучить ясные и достоверные сведения даже по одному из центральных пунктов.

В десятой книге «Государства» Платон в два этапа вносит крайне значимое дополнение в психологию своего главного произведения: сначала он доказывает бессмертие души, которое до сих пор не играло никакой роли в рассуждении (608с–611а). Затем он продолжает (611а–612а): мы не должны думать, что душа «по своей истиннейшей природе» устроена так, какой она представлялась нам до сих пор, то есть полной многообразия, несоразмерности и раздора. Сложенному из многого и не самым лучшим образом нелегко быть непреходящим. Однако нужно взглянуть на душу в её чистой форме, т. е. на душу, свободную от всего того вторичного нароста, который образовался на ней из-за соединённости с телом. Её «древнюю природу» (ἀρχαίαν φύσιν, 611d 2) можно распознать, взглянув на её «любовь к мудрости» (φιλοσοφία): тогда становится ясно, с чем она соприкасается и какого общения жаждет, будучи родственной божественному и вечно существу. Подобное рассмотрение открыло бы её «истинную природу», будь она многовидна или единовидна; сейчас же мы, напротив, рассмотрели её претерпевания (πάθη) и формы (εἶδη) в человеческой жизни.

Таким образом, в данном эпизоде Платон резко противопоставляет некое будущее рассмотрение души тому, которым собеседники были заняты в диалоге до настоящего момента. Правда, оба рассмотрения подчинены одному и тому же вопросу — имеет ли душа части,

и если да, то какие; ибо вопрос о том, многовидна ли душа или единовидна (612а 4), по своему смыслу ничем не отличается от вопроса из четвёртой книги — обнаруживает ли она или нет те «части», которые можно было наблюдать на её увеличенной модели, т. е. в государстве (435с 4-6). Однако лишь будущее исследование раскроет «древнюю» или «истинную» природу души и сможет сказать, является ли она многосоставной или односоставной.

Мы видим, что психология «Государства» — это подчёркнуто посюсторонняя, так сказать, «эмпирическая» психология. Её выводы, как специально подчёркивается, вполне справедливы для той области, в которой они были получены (611с 6, 612а 5-6). Но ей недоступно важнейшее — «истинная природа» её объекта.

С точки зрения формулировки вопрос о многовидности или единовидности души оставлен открытым (612а 4); решить его сможет лишь то полноценное исследование души, которое в данном диалоге отсутствует. Эта видимая открытость вопроса приводила к тому, что Платону либо приписывали неверный ответ на него, либо даже заявляли, что здесь он якобы и сам ещё не знал, как должно выглядеть решение.

В действительности, платоновское понимание истинной природы души можно вывести как из нашего отрывка, так и из других мест «Государства», хотя, к сожалению, не с той необходимой однозначностью, которая могла бы обязать к всеобщему консенсусу по этому вопросу. Предположение о том, что «истинная природа

души» может быть многосоставной в том же смысле, что и душа в её посюсторонней, отягощённой телом жизни, исключается уже самой резкостью контраста между двумя способами рассмотрения. А уж констатация того, что истинная душа родственна божественному и вечно существу, явственно показывает, что подразумеваться под ней может только «мыслящая душа» (λογιστικόν, *логистикόν*), а, стало быть, высшая из частей трёхчастной души. На это же указывает и представление о том, что она могла бы «всцело следовать» вечно существу, т. е. миру идей (611e 4), — особенно, если учитывать, что сказано о «родстве» и склонностях трёх частей души в девятой книге (ср. 585b и след.): поскольку лишь «мыслящая душа» (λογιστικόν) «обращёна к вечно тождественному и бессмертному и истине», а, следовательно, лишь она одна уподобляется этой области (ср. 500c), то лишь она и может быть обозначена как «божественное» в человеке (589d 1, e 4; 590d 1). Этим, собственно, уже предполагается, что только мыслящая душа может быть бессмертной, поскольку две другие части души ориентируются на смертные предметы и «следуют» им. Чуть ли не ещё более ясным является место в седьмой книге, где говорится, что добродетель «разумности» (φρονῆσαι) — в противоположность другим добродетелям, являющимся едва ли не телесными — есть функция «чего-то более божественного», «никогда не теряющего своей силы» (518de).

Итак, на основе приведённых эпизодов выстраивается следующая модификация учения о душе: в трёхчаст-

ной душе бессмертна только мыслящая душа (λογιστικόν); поэтому только она представляет собой неразрушимую «древнюю» или «истинную» природу души, в то время как две другие части, хотя и отграниченные надлежащим образом друг от друга и от мыслящей души в четвёртой книге, по своей сущности являются не чем иным, как преходящим наростом, возникающим из-за связи «истинной» души с телом.

Но в точности такой же образ человеческой души обнаруживается в диалоге «Тимей». Демиургом производится на свет или, по выражению Платона (35а, 41d), «смешивается», одна только мыслящая душа; а значит, только она одна является неразрушимой. Две другие части «прилаживаются» к ней подчинёнными богами в качестве смертных добавлений (69cd); по сущности своей они направлены на смертное, а именно на вожделения и тщеславие (90b), тогда как перед высшей частью (λογιστικόν) поставлена иная задача: мысленно охватывая круговращения вселенной, достигать уподобления небесному порядку и гармонии (90cd) «в соответствии со своей древней природой» (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, d 5, ср. *Государство* 611d 2).

Эту дихотомичную структуру души, характеризующуюся онтологическим разрывом между бессмертной и двумя смертными частями, Платон отчётливо обозначил также в «Политике» (309c) и в «Законах» (713c) и, по видимому, исходил из неё в «Федоне». Но в заключительной части «Государства» мы не находим ни определенного обозначения этой структуры, ни, тем более,

объяснения природы души из её отношения к умопостижаемому — предположительно потому, что такое объяснение было бы невозможным без привлечения дальнейших сведений о мире идей, в то время как «более длинный путь» собеседникам не по силам. Даже только что названные места диалогов, где Платон высказывается отчётливее, не позволяют с полной ясностью установить возможное содержание того результата, который предъявило бы подобное раскрытие «истинной природы» души. (Правда, остающаяся неопределённость касается только сущности и конституции мыслящей души (λογιστικόν); в том, что под «истинной природой» подразумевается мыслящая душа и что только она может быть бессмертной, нет более никаких сомнений.) Когда Платон говорит об «уподоблении» и «родстве», под этим он, пожалуй, подразумевает не просто тождество сущности; быть может, он думал и об определении сущности мыслящей души, помещающем её в ту упомянутую Аристотелем срединную онтологическую область между идеями и чувственными вещами, к которой также принадлежат математические объекты⁶. Во всяком случае, известное из «Тимея» «смешивание» мировой души (являющейся чистой мыслящей душой) в соответствии с

⁶ Аристотель, *Метафизика* А 6, 987b 14–18 и Z 1, 1028b 19; по словам Аристотеля, Платон отвёл математическим объектам промежуточное онтологическое положение (ср. тж.: Ross, 1924. Vol. I. P. 166).

математическими соотношениями (35a–36d) наводит на мысль о такой возможности⁷.

Отправляясь от «Тимея», нам, возможно, удастся понять и ту поначалу кажущуюся странноватой формулировку, согласно которой будущее исследование показало бы истинную природу души, «многовидна ли она, или единовидна, или как бы она ни была устроена» (εἴτε πολυεἰδὴς εἴτε μονοεἰδὴς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως, *Государство* 612a 4). Вряд ли Платон сомневался в том, каким будет результат этого исследования. Если исходить из учения о разделении души в четвёртой книге «Государства», то ответ однозначно будет гласить: истинная древняя природа души единовидна (μονοεἰδής), так как две другие «части» (εἶδη) обращены к смертному, а значит, сами являются смертными. И если Платон останавливается на «открытой» формулировке, то основанием этого, возможно, является как раз то обстоятельство, что теперь он думает не только о разделении души, изображённом в четвёртой книге, но вместе с тем уже и о «смешивании» мыслящей души из различных «частей», даже если в итоге эти «части» оказываются в «Тимее» чем-то совершенно отличным от «частей» рассмотренной нами трихотомии души.

Значение ограничения, которое Платон налагает на теорию души своего главного произведения в отрывке

⁷ К проблеме души (ψυχή) и математических объектов (μαθηματικά) у Платона ср. Merlan, 1968. P. 13 и след., p. 45 и след.; Gaiser, 1968. S. 44 и след., S. 89 и след.

611a–612a, не может вызывать никаких сомнений: поскольку содержание будущего более точного исследования — по меньшей мере, в его центральном пункте — с полной уверенностью может быть восполнено из других диалогов, мы имеем гарантию того, что говоря о «более длинном пути», Платон отсылает нас к конкретным результатам своей философской работы также и в тех случаях, где он не предоставил нам возможности для подобной проверки.

Отрывок *Государство* 611a–612a примечателен ещё и в другом отношении: мы установили, что, отсылая к более точной психологии, ещё только ожидающей своего часа, данный текст с помощью намёков уже загодя предвосхищает содержание предстоящего исследования. А это вновь возвращает нас к столь важному для герменевтики платоновских диалогов вопросу о роли намёков, а также указаний, ожидающих содержательного наполнения со стороны читателя. Должны ли мы всё же повысить значение намёков в сравнении с тем, как мы оценивали их до сих пор? Прежде чем ответить на этот вопрос (см. ниже гл. 19), мы хотим обратиться ещё к одному платоновскому тексту, который посредством намёков также отсылает к результатам, имеющим более фундаментальное значение, нежели те, что представлены в самом тексте.

Глава восемнадцатая

УЧЕНИЕ ОБ АНАМНЕСИСЕ И ДИАЛЕКТИКА В «ЕВТИДЕМЕ»

В диалоге «Евтидем» читатель то и дело сталкивается с внешне бессмысленными лжезаключениями, которыми Дионисодор и Евтидем хотят запутать своих собеседников. Однако же немалая часть этих ложных умозаключений обнаруживает разумный смысл, если интерпретировать их, исходя из платоновского понимания научения и теории анамнесиса (Keulen, 1971. S. 25–40, 49–56; Friedländer, 1964. S. 171, 177–178).

Сначала юному Клинию предлагается вопрос: кто учится, мудрые или незнающие (οἱ σοφοὶ ἢ οἱ ἀμαθεῖς, 275d 4)? Ответ: «мудрые» опровергается, после чего Клиний делает выбор в пользу незнающих, будучи, однако, равным образом опровергнут (275d 3–276c 7). Пока это кажется чисто софистической игрой, да и сами драматические персонажи, выдающие эти опровержения — Евтидем и Дионисодор — тоже, по-видимому, не считают это чем-то бóльшим. И всё же можно сразу заметить, что для автора, для Платона, за этим кроется нечто большее — стоит только привлечь к рассмотрению отрывки *Пир* 203 e и след. и *Лисид* 218a: из них следует, что тот, кто учится, не является ни знающим, ни незнающим. Однако

это «ни — ни», только благодаря которому оба упомянутые опровержения и получили бы свой смысл, в «Евтидеме» отсутствует, равно как и сопряжённое с этим двойным отрицанием понимание Эроса и философии.

При втором вопросе: чему учатся — тому, чего не знают, или тому, что знают? — также опровергаются оба возможных ответа (276d 7–277c 7). В «Меноне» мы встречаемся с точно таким же выводом — невозможно учиться ни тому, что знаешь, ни тому, чего не знаешь — в качестве «эристического аргумента», который Сократ преодолевает, излагая теорию анамнесиса (80de). Но в «Евтидеме» это решение отсутствует.

Впрочем, оно отчётливо проступает в одном из последующих эпизодов: эристики доказывают, что тот, кто знает что-то, знает всё (293b–e), что всякий человек знает всё (294a–e) и что всякий человек всегда всё знал (294e–296d). То, что звучит здесь исключительно нелепо, становится прозрачным и осмысленным при обращении к «Менону»: отправляясь от одного единственного «вспоминания», познающий имеет возможность разыскивать всё, поскольку все вещи связаны родством; кроме того, поскольку до вхождения в тело всякая душа созерцала идеи, то любой человек действительно потенциально знает всё; на примере тех геометрических знаний, которые Сократ выуживает из необразованного раба, принадлежащего Менону, можно видеть, что всякий человек потенциально знал всё всегда (Менон 81cd, 85d–86b; ср. Федр 249b о созерцании идей до рождения).

Затем двое эристиков доказывают, что их собственный отец в то же время является отцом их собеседника, а кроме того и отцом всех людей, и даже всех животных, включая всех морских ежей, поросят и собак (298b–e). Но ведь это курьёзное «родство» людей и зверей всех родов по своему замыслу является карикатурной вариацией положения, заключающего в себе онтологический фундамент учения об анамнесисе: «...поскольку всё в природе родственно» (ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὐσῆς, Менон 81c 9).

Итак, уже ясно, что при составлении немалого числа ложных умозаключений в «Евтидеме» принималось во внимание учение об анамнесисе. Однако эта теория здесь не только не разъясняется, но и вовсе не упоминается. Слово «душа» (295b 4) могло бы напомнить, что только на фоне платоновского учения о душе бестолковые розыгрыши эристиков могли бы наполниться смыслом. Однако это указание — если оно отвечает своему назначению — может быть понято только тем, кто уже что-нибудь знает о платоновском учении об анамнесисе и душе.

Имеются в тексте намёки и на учение об идеях (что можно было почти предугадать по причине тесной содержательной связи, существующей между теорией анамнесиса и теорией идей). Сократ, очевидно, знаком с проблемой отношения единичной вещи и идеи (301a 2–4); в его понимании, «прекрасное само по себе» отлично от единичной прекрасной вещи, однако последняя прекрасна благодаря «присутствию» прекрасного (ср.

πάρεστιν, 301a 4). На уровне, который представляет эристик Дионисодор, эта мысль приобретает тот вид, что присутствие быка должно делать Сократа быком (301a 5).

Поскольку теория идей в «Государстве» также связана с детально разработанной концепцией отношения наук между собой, то неудивительно, что и эта тема находит здесь своё выражение. Математика, как мы узнаём из 290cd «Евтидема», не может быть искомой высочайшей наукой, потому что в последней производство (или же приобретение) и применение должны совпадать, тогда как математика уступает добытое ей диалектике, подобно тому, как полководец оставляет захваченный им город заботам политики. Такая трактовка отношений математики и философии в «Евтидеме» никак не подготовлена ходом диалога, да и к тому же остаётся непонятной в его рамках; лишь покинув его пределы и вооружившись сведениями из «Государства» (510c и след., 531c и след.), можно уяснить, что имеется в виду. Стало быть, Платон подразумевает больше, чем говорит.

В ходе поисков самой главной и высочайшей «науки» или «искусства» среди прочих подвергается проверке — и отвергается — искусство составления речей (ἡ λοῦολοικῆ τέχνη, 289c 7). Основанием для признания его неподходящим служит указание на «некоторых составителей речей» (289d 2), у которых производство и применение собственной же продукции оторваны друг от друга: они пишут речи, но не выступают с ними, в то время как их клиенты хотя и пользуются этими речами, но составить их самостоятельно не сумели бы. Собесед-

ники признают, что высочайшим искусством, приносящим человеку счастье, *это* искусство речи быть не может — и всё же Сократ подумал было, что оно найдётся «где-то» в этой области (289d 8–e 1). Но ведь из этих наводящих формулировок мы наверняка вправе заключить, что помимо отвергнутого могло бы существовать и *иное* «искусство речи», которое удовлетворяло бы критериям «искомой науки» (e 1). Подразумеваемым искусством, очевидно, является диалектика в том её аспекте, который получает свою разработку в «Федре»: диалектика как идеальное искусство речи. Диалектика понимается там как устное философствование, в процессе которого «речи», впервые только и производимые философом в личном разговоре с подходящим адресатом, одновременно получают правильное применение соответственно его знанию душ и вещей¹. В «Федре» можно также прочесть, что логосы (λόγοι) диалектики обеспечивают наивысшую эвдемонию, какой только может достичь человек (277a 3).

В целом складывается впечатление, что «Евтидем» имеет богатый философский фон, который, однако же, лишь подспудно определяет ход мысли в диалоге, не

¹ Письменное сочинение, напротив, необходимо несёт с собой отрыв производства от применения: как правило, автор и читатель даже не знают друг друга. Это «отчуждение», принадлежащее самой его сущности, является причиной, по которой письменное сочинение оказывается в принципе неспособным удовлетворить требованиям истинного «искусства речи» (λόγων τέχνη).

задавая его открыто. Столь важные составные части платоновской философии, как учение об анамнесисе и идеях и теория диалектики, хотя по сути и наличествуют в диалоге, но нигде не называются открыто, и в ещё меньшей степени излагаются в связном виде или тем паче обосновываются. Потому они и не замечаются собеседниками в диалоге, как остались бы навсегда незамеченными и нами, читателями, не имей мы примеров открытого обучения соответствующим теоремам в других диалогах.

Глава девятнадцатая

ЗНАЧЕНИЕ НАМЁКОВ ПРИ ЧТЕНИИ ПЛАТОНА

Теперь, когда у нас под рукой имеется достаточно примеров, мы можем вновь вернуться к рассмотрению вопроса о намёках у Платона¹. Вопрос, естественно, состоит не в том, есть ли в его диалогах намёки и указания, которые должен заставить заговорить лишь сам читатель, активно мыслящий вместе с диалогом, — разумеется, у Платона они есть; но поскольку нечто подобное, как мы ещё увидим, имеется и у других авторов, то для выявления специфики философско-литературного творчества Платона мы должны сформулировать свой вопрос точнее: какое общее значение имело для Платона письмо намёками.

До сих пор мы не находили никаких признаков того, что Платон питал веру в возможность приблизиться к устному философствованию в своих письменных сочинениях путём изощёренного использования тонких отсылок, косвенных указаний и зашифрованных намёков. В это, скорее, наивно верил Фридрих Шлейермахер, связывавший со своей верой то антиэсотерическое убеждение, что благодаря искусству «непрямого» сообщения Плато-

¹ Ср. выше, с. 87–96, 173.

ну не было нужды закреплять важные части своей философии за областью устного философствования. Но ведь письменное сочинение остаётся принципиально зависимым от устного дополнения в виде «предметов более высокой ценности» (τιμώτερα). Представление о том, что письменные отсылки могут выполнять функцию этого устного дополнения, является современным недопониманием, о котором нам ещё придётся подробнее поговорить ниже. Но прежде на примере различных типов намёков и отсылок мы продемонстрируем, что у Платона они вовсе не имеют функции, предписывающей им вступать в конкуренцию с прямым сообщением, будь то письменным или устным.

(1) Пожалуй, простейшей формой намёка является напоминание о подразумеваемом путём цитатной отсылки. Эта форма представлена в отрывке *Федр* 276e 2–3, где Платон в качестве примера письменной «игры» называет «рассказывание историй» (μυθολογεῖν) о справедливости и родственных предметах. Поскольку «Государство» трактует справедливость и прочие добродетели и поскольку сам этот диалог в двух местах (376d, 501e) обозначает себя как «рассказывание историй» (μυθολογεῖν), то не может быть никакого сомнения в том, что в данном отрывке Платон отсылает к своему собственному главному произведению как к образцу письменной философской «игры». Но распознать эту отсылку как таковую и сделать на её основе верный вывод — что собственные произведения Платона также

подпадают под действие критики всего написанного, — эта задача оставляется на долю находчивости читателя.

Не оказывается ли тогда, что ответ на важнейший вопрос критики письма даётся всё же посредством простого намёка? Никоим образом. Потому что вопрос о том, подпадают ли диалоги Платона наряду с прочими письменными сочинениями под критику письма или нет, и возникает-то только в современной теории диалога, вследствие своих антиэсotericеских предпосылок жизненно заинтересованной в том, чтобы исключить диалоги из-под действия критики. Платон изначально не ставил перед собой этот вопрос, ведь свою критику он направлял против «письменного сочинения» (ὑραφή) как такового. И читателю, не склонному к искажению ясного смысла текста под действием предрассудков нового времени, тоже ведь прямо, а не одними только намёками, говорится о том, что критика направлена и на диалоги, если уж она направлена на всё написанное. Тот читатель, который уяснил это, уяснил главное, а вот сумеет ли он затем ещё и распознать в неприметной отсылке к «Государству» собственно отсылку — это, в сравнении с главным, вполне безразлично.

Относительно позднее обнаружение этой неприметной отсылки, выявленной В. Лютером лишь в 1961 году (Luther, 1961. S. 536–537), вполне объяснимо. Удивителен тот факт, что и после выявления этой связи — с содержательной точки зрения совершенно однозначной — большинством интерпретаторов она либо игнорируется, либо считается сомнительной. Выясняется,

насколько прав был Платон: ничего «ясного и прочного» с помощью письменного сочинения сообщить невозможно, и даже при вынесении суждения по поводу столь простого и «достоверного» намёка остаётся немало места для субъективных оценок. Почему же мы должны допускать, что именно Платон вдруг понадеялся на однозначность отсылок? Ведь критика письма достаточно ясно показывает, что от полагающейся для этого наивности он давно избавился.

(2) В связи с «ещё более высокими принципами» (ἀρχαί, *Тимей* 53d), не получившими в этом диалоге никакого разъяснения, мы имели случай напомнить об одном пассаже в «Законах», где затрагивается вопрос о возникновении (γένεσις, *γένεσις*) всех вещей (см. выше, с. 155, прим. 1). Вот этот текст: «Какой же процесс должен происходить, чтобы совершилось становление вещей? Очевидно, что это возможно только тогда, когда имеется некоторое начало (ἀρχή), и оно претерпевает возрастание и так достигает второго развития (μετάβασις), а отправляясь от него — следующего, и когда, достигнув третьего, оно может быть воспринято существами, обладающими восприятием. Путём такого изменения и такого перехода возникает всё; оно имеет действительное бытие, покуда остаётся таковым; переходя же в другое состояние, оно полностью уничтожается» (*Законы* X, 894a 1–8; в оригинале — перевод Рудольфа Руфенера).

Никто не сможет поспорить с тем, что это место, как выразился Конрад Гайзер, «прежде всего нужно признать загадочным» (Gaiser, 1968. S. 187). Таковым оно

остаётся даже в том случае, если тщательно учитывается окружающий его контекст в десятой книге «Законов». Подлинная ясность, как показал именно Гайзер, достигается лишь с привлечением свидетельств о неписаной теории принципов; тогда в этом пассаже обнаруживается намеренно туманная передача математического положения о переходе от первого измерения через второе к третьему — положения, которое одновременно используется Платоном в качестве модели для объяснения обстоятельств онтологического порядка (Gaiser, 1968. S. 173–189, особенно S. 175 и S. 187–189; ср. тж. Gaiser, 1984. S. 148–149).

Так можно ли сказать, что главное здесь сообщено намёком? Нет, потому что здесь, по существу, ничего не «сообщено», во всяком случае тому читателю, который уже загодя не располагает информацией из других источников; без источников, получивших слово благодаря Гайзеру, наш отрывок навсегда остался бы до крайности невнятным, превратившись в объект приложения субъективных приёмов интерпретации. Да и по отношению к собственному замыслу десятой книги «Законов», призванной показать, что в космосе правит разумная мировая душа, объяснение возникновения (*γένεσις*) всех вещей в терминах трёх пространственных измерений не является «главным». А вот о том, что знания, составляющие содержание философского образования руководителей государства, относятся к предметам, преждевременное сообщение которых было бы бессмысленным (*ἀπρόσρητα*), читатель узнаёт не из туманного намёка, а

из прямого сообщения в конце произведения (968e, ср. выше, с. 148).

(3) В связи с изложением философских познаний, проступающих за внешне бессмысленными и запутывающими рассуждениями в «Евтидеме» (см. выше, гл. 18), нам уже доводилось настоятельно указывать, что ни одна из «загадок» этого диалога не может быть разрешена без знакомства с незашифрованным учением об анамнесисе и с понятием диалектики в «Меноне», «Федоне» и «Государстве». Таким образом, «загадки» «Евтидема» вовсе не являются загадками в духе архаического литературного жанра *αἴνος* (*áinos*), соль которых состоит в том, что реципиент разгадывает задуманное без посторонней помощи, исходя из самого текста. Эдип должен был разрешить загадку Сфинкс, не имея каких-либо специфических предварительных данных, доступных лишь ему одному — вся его слава разгадывателя загадок тут же развеялась бы, приступи он к решению этого задания на особых условиях. Напротив, «загадка», гласящая, что всякий человек знает всё и даже знал всё всегда (*Евтидем* 294a–e, 294e–296d), разрешима только при наличии специфически платоновских предварительных данных, без них же она действительно была бы тем, чем кажется неподготовленному читателю — откровенным вздором.

Желая, однако, показать, что фоном здесь служит нечто особенное и значительное, Платон прибегает не к неопределённым намёкам, а к драматургическому приёму прерывания пересказываемого диалога; об этом мы поговорим в следующей главе (см. ниже, с. 197–199).

(4) При обсуждении эпизода умолчания (*Государство* 611–612) мы отстаивали тот взгляд, что результат более точного рассмотрения души, не предпринятого в диалоге, всё же можно вывести из отдельных указаний, содержащихся в тексте (см. выше, с. 168 и след.). Значит, здесь намёк все же имеет функцию сообщать главное в зашифрованной форме?

Конечно, Платон, прямо не говорит, что истинная природа души единообразна, потому что в своей «очищенной» форме душа идентична высшей из трёх своих «частей» — мыслящей (λογιστικόν). Но если учесть, что этот вывод весьма естественно следует из указания, согласно которому истинную природу души можно установить по её «любви к мудрости» (φιλοσοφία), её общению и родству с божественным и вечно сущим (611e), то остаётся спросить себя, в каком смысле здесь ещё нужно говорить о «зашифрованном» сообщении — скорее, мы имеем дело с простым напоминанием о предыдущих выводах, сделанных в ходе диалога (см. выше, с. 168 и след.). Показательно, однако, что даже это простое «задание», предлагающее читателю связать предыдущее с обсуждаемым в данный момент, не привело к требуемой «ясности и достоверности» познания, напротив, намерение Платона ограничить бессмертие души лишь её мыслящей частью раз за разом оспаривалось².

² О проблемах, связанных с этим эпизодом, и об их рассмотрении в платоноведческой литературе ср. мою статью (Szlezák, 1976. S. 31–58).

Все же решающим для оценки этого эпизода является то, что вопрос, оставленный открытым в отрывках 611–612, в рамках самого «Государства» может получить лишь приблизительный ответ: «истинную природу» души следует отождествлять с одной из трёх её частей. А вот что могла бы означать многосоставность самой истинной души — об этом из содержания «Государства» невозможно даже догадаться; лишь прямое сообщение об ингредиентах «смещения души», имеющееся в «Тимее» (35a–36d), может дать нам некоторое представление о её дальнейшем онтологическом анализе.

Подводя итог, мы можем констатировать, что, хотя Платон охотно использует самые разнообразные типы отсылок, намёков и указаний, он нигде не обнаруживает намерения отвести литературной технике намёка центральную роль в философском сообщении³.

Знаменитое изречение Гераклита о том, что бог дельфийского оракула «не утверждает и не утаивает, но намекает»⁴, является замечательным описанием способа сообщения, характерного для таких жанров, как оракул и загадка (*αἶνος*, *αἶνιγμα*). Однако Платон намного перерос эти архаические малые литературные формы; он может при случае использовать их — и использует мастерски, но всегда только в их служебной и дополняющей функции. Желая понять, в чём состоял его собственный

³ О «раскрывании» диалогов (*Пир* 221d–222a) ср. ниже, с. 204–206.

⁴ Гераклит DK 22 В 93.

замысел как философского писателя, нужно прежде всего вспомнить о его выборе в пользу новой крупной литературной формы — прозаической драмы — и задаться вопросом о том, с помощью каких драматургических средств он даёт понять, что является для него главным. Однако мерилom оценки всех толкований по-прежнему остаётся критика письма.

Но современная теория диалога, закрепляющая за письменными намёками важнейшую функцию — обучение философии (причём функцию, которая сделала бы ненужной эсotericическую устную философию принципов), — двояким образом противоречит духу критики письма. Во-первых, она забывает, что, согласно Платону, «ясность и достоверность (прочность)» познания письменным сочинением обеспечена быть не может (*Федр* 275c 6–7, 277d 7–8); её представление о том, что неизбежно неопределённый намёк может перескочить этот барьер, укоренённый в самой сущности письма, основывается на наивном оптимизме, никогда не разделявшемся Платоном, а также полностью опровергнутом историей рецепции произведений Платона. Во-вторых, она упускает из виду, что выбор «подходящей души», являющийся у Платона предпосылкой к подлинному обучению философии (в отсутствие подходящей души философ будет молчать), принципиально неосуществим средствами письменности. Зашифрованный намёк может быть дешифрован любым читателем, обладающим необходимым для этого интеллектом. Примером тому является давно потерянный для дела философии Алкивиад, воз-

вещающий в «Пире», что нужно лишь «раскрыть» сократовские логосы, чтобы получить всё необходимое для того, чтобы стать прекрасным и благородным человеком (*Пир* 221d–222a)⁵. Однако Платон требует от «подходящей души» не только наличия интеллектуальных способностей, но и внутреннего родства с делом философии, подразумевающего также полное развёртывание в этой душе кардинальных добродетелей (*Государство* 487а, ср. тж. *Седьмое письмо* 344а).

Остаётся изумлённо спрашивать себя, как эта огромная пропасть, отделяющая характерное для нового времени доверие к обучающей функции намёков и «непрямого сообщения» от платоновского представления о философском использовании письма, могла столь долго оставаться незамеченной. Пожалуй, это было возможным лишь потому, что с самого начала, т. е. со времён Фридриха Шлейермахера, изощрённые рассуждения по поводу платоновского диалога направлялись стремлением антиэсотериков выдать желаемое за действительное. Шлейермахер действительно верил, что целью Платона было устроить использование письма таким образом, чтобы в передаче знаний оно почти не уступало устному обучению. В «Федре», который Шлейермахер считал ранним сочинением, Платон, по его мнению, ещё не надеялся, что сумеет этого добиться, однако позже это ему будто бы удалось (Schleiermacher, 1804. I, 1. «Введение», S.15), так что «он не кончил верой в столь далеко

⁵ Подробнее об Алкивиаде см. ниже, с. 203–205.

заходящую несообщаемость философии» (Schleiermacher, 1804. I,1. «Введение» к «Федру», S. 52).

Таким образом, полагал Шлейермахер, в критике письма Платон занимал позицию, позже им преодоленную. На этой вере он построил свою теорию диалога, которая и сегодня ещё для многих остаётся авторитетной. Между тем, сегодня мы знаем, что «Федр» — это сравнительно позднее произведение, написанное не ранее 370 г. до Р. Х., и что это произведение содержит глубоко продуманную и окончательную точку зрения Платона на философское использование письма. Поэтому с современной теорией диалога, базирующейся на ложных предпосылках и желающей взвалить на намёки и указания задачу, выполнить которую по силам только устному философствованию, мы можем распротиться — как с теорией неплатоновского характера⁶.

⁶ Подробную критику методических недостатков и содержательных ошибок Шлейермахера и его последователей ср. *PSP*, S. 331–375 (Приложение I: Современная теория диалога).

Глава двадцатая

ДРАМАТИЧЕСКАЯ ТЕХНИКА ПЛАТОНА: НЕСКОЛЬКО ПРИМЕРОВ

Как было упомянуто выше, в понимании диалогов не следует ориентироваться на герменевтику архаических малых литературных форм оракула (*χρησμός*) и загадки (*αἶνος, αἶνίγμα*), но нужно исходить из возможностей прогрессивной крупной формы драмы. И в самом деле, Платон располагает всеми техниками развитой драматургии и умеет продуманно применять их для выражения своего понятия философии. Полное описание драматической техники Платона здесь не предусмотрено — подобного рода попытка потребовала бы написания ещё одной книги, по меньшей мере такого же объёма. Всё, что может быть здесь предложено — это несколько примеров, способных проиллюстрировать ту давнишнюю мысль, что форма платоновского диалога не является чем-то внешним по отношению к содержанию, но существенным образом связана с ним. И хотя интерпретаторы последних поколений неизменно исповедовали это убеждение, однако чаще всего они делали это лишь на словах; конкретных следствий для интерпретации это программное заявление о единстве содержания и формы практически никогда не имело. Здесь у нас

будет возможность путём точных наблюдений над литературными средствами и истолкования их результатов в свете критики письма получить кое-какие неожиданные заключения¹.

СКВОЗНОЕ «ДЕЙСТВИЕ»

Тот факт, что платоновский диалог, как правило, имеет сквозное «действие», в общем привлекает к себе мало внимания. Приёмом, посредством которого Платон помогает читателю удерживать это «действие» в памяти, является повторение мотива.

Содержание сквозного действия «Евтидема», как уже упоминалось выше на с. 53, составляет разоблачение эристиков Евтидема и Дионисодора с целью показать, что они не являются эсотериками, а для Платона это означает: не являются философами. В ходе диалога шаг за шагом демонстрируется, что у них нет в запасе «более ценных предметов», которыми они могли бы воспользоваться для оказания помощи своему логосу в случае нападения. Мотивами, движущими действие и разбивающими его на фазы, являются, с одной стороны, мотив

¹ Одной из моих целей в книге «Платон и письменность философии» было выявление конгруэнции между платоновской теорией использования письма и литературным построением диалогов. Подробный анализ, содержащийся в этой книге, рекомендуется сравнить с наблюдениями, представленными на следующих страницах.

«утаивания», с другой — мотив противопоставления «игры» и «серьёзности». Тактика Сократа состоит в том, что он воспринимает эристический вздор, которым желают блеснуть Евтидем и Дионисодор, как их «игру», и раз за разом призывает их открыто выступить с тем «серьёзным» знанием, которое они, разумеется, пока утаивали за «игрой». После того, как окончательно выясняется, что помимо дешёвых лжезаключений ничего более ценного у них нет, Сократ саркастически советует им и впредь скрывать своё знание таким весьма эсотерическим образом.

От интерпретаторов не утаилось то обстоятельство, что в этом диалоге «Сократ» располагает учением об идеях и анамнесисе, равно как и платоновским понятием диалектики². Однако значение этого факта в контексте данного диалога не было ими понято, поскольку скрытое знание Сократа, отчётливо угадывающееся в диалоге, они не сумели поставить в связь со сквозным действием. Но стоит посмотреть на такое превосходство в знании (которое Сократ, правда, иронически утаивает в ходе диалога) с точки зрения действия, как сразу становится ясно, что сам Сократ и есть тот, чей статус он в шутку присваивает эристам: знающий, сознательно скрывающий своё «серьёзное» знание. Теперь мы можем выразить содержание действия диалога и таким образом: истинный эсотерик Сократ разоблачает двух шарлатанов, уличая их в том, что никаким «серьёзным» знанием

² См. выше, с. 174 и след.

(которое они могли бы скрывать) они не располагают; иронически переворачивая действительность, он изображает их эсотериками. Стало быть, в диалоге высмеивается не эсотерическое сокрытие знания, а как раз наоборот — неспособность к нему. Положительный смысл этого таков: послание «Евтидема», расслышать которое можно, лишь принимая во внимание его лейтмотив и сквозное действие, гласит, что истинный философ должен быть эсотериком.

В «Хармиде» содержанием сквозного действия является своего рода «обращение» юного Хармида, т. е. его внезапная и безоговорочная решимость верить себя Сократу как идеальному учителю. Мотивом, связанным с этим действием, является мотив «лекарства» и «заговора», который необходимо проводить перед применением лекарства³. Темой диалога является добродетель благоразумия.

Взаимосвязь же действия, лейтмотива и темы, коротко говоря, такова. В конце диалога Хармид решается избрать Сократа своим учителем, что несомненно является знаком уже имеющихся в его душе задатков благоразумия. Однако подлинное решение остаётся за Сократом — он специально указывает на то, что именно от него зависит, разгласить «заговор» или нет (*Хармид* 156а). Он мог бы даже прямо пустить «лекарство» в ход — однако этому препятствует предостережение его фракийского учителя: ни под каким предлогом не поддаваться

³ Ср. выше, с. 58 и с. 88–89.

соблазну выдать лекарство без предварительного «заговора» (157bc). Таким образом, и Сократу, как учителю, тоже, в свою очередь, требуется добродетель благоразумия — и он доказывает, что обладает ею, когда, желая провести наставление так, как того требует его предмет, он скрывает своё более глубокое философское знание («лекарство», *φάρμακον*), покуда ученик не станет готов к его восприятию благодаря предварительным разговорам (*ἐπιφωδή*). И вновь переплетение лейтмотива, действия и темы показывает, что истинный учитель в философии должен быть способен к эсотерическому сокрытию знания.

Как третий пример мы подробнее проанализируем сквозное действие «Государства»⁴. Содержание действия таково: несколько друзей хотят «принудить» Сократа сообщить о своих воззрениях на справедливость, наилучшее государственное устройство и, наконец, на благо и на диалектику как путь к идее блага. Мотив, артикулирующий содержание действия и претерпевающий все новые вариации на протяжении всего диалога, возникает уже на первой странице произведения: Сократа хотят «схватить» и ни за что не «пускать»; он же думает, что ему удастся мирно уговорить друзей отпустить его (*Государство* 327a–c). Таким образом, уже начальная ситуация ясно показывает, что в мудрости Сократа нуждаются другие, а он сам счёл бы вполне возможным для себя и

⁴ Ср. краткое упоминание выше на с. 59, а также главу о «Государстве» в *PSP* (S. 271–326).

уклонение от разговора. Но поначалу он уступает, и друзьям удаётся побудить его к изложению важных предметов: он готов, начиная со второй книги, «прийти на помощь» справедливости (а тем самым и своему собственному логосу в защиту справедливости из первой книги). Он не только готов, но и блестящим образом подготовлен к этому — он привносит в дискуссию поистине «более ценные предметы», намного превосходящие понятийные рамки первой книги и ведущие собеседников ко всё более принципиальным вопросам. Однако по мере того, как рассуждение постепенно приближается к принципам (ἀρχαί), склонность Сократа делиться с собеседниками убывает, пока, наконец, ему не удаётся мирно уговорить их «пустить» его — в ответ на просьбу изложить своё мнение о благе, а также о путях диалектики и о её содержании; его уверение, что в этой области Главкон уже не сможет следовать за ним (533a), принимается последним без возражений.

Таким образом, действие «Государства» началось с символической пробы сил: друзья в шутку угрожали втянуть Сократа в разговор даже против его воли (327c). Но из этой пробы сил диалектик в итоге выходит победителем. Остальным приходится признать, что решение вопроса о том, какую долю своих философских знаний он передаст другим, должно оставаться за ним. Сократ недвусмысленно даёт понять, что сообщает о своих взглядах, сообразуясь с тем, отвечает ли его собеседник определённым требованиям или нет, иначе говоря, что строго ориентированное на адресата (или «эсотериче-

ское») обращение с философским знанием является его методом. Тот, кто понял действие «Государства», понял также и то, что о благе как о высшем принципе Платон мог сказать больше, чем написал в этой книге. Даже без помощи сведений, имеющих у Аристотеля, на основе одного только главного произведения Платона мы можем знать, что какая-то устная платоновская теория принципов существовала.

ПРЕРЫВАНИЕ ПЕРЕСКАЗЫВАЕМОГО ДИАЛОГА

Особого рода драматургическим средством, при случае применяемым Платоном, является прерывание пересказываемого диалога вставками из рамочного диалога. Так, «Евтидем» с формальной точки зрения — это рассказ Сократа Критону о том разговоре, который за день до этого состоялся между ним и двумя эристиками в Ликее. В ходе этого рассказа мы узнаём, что юный Клиний высказался об искусстве диалектики следующим образом: по его мысли, оно забирает себе «добычу» математики, подобно тому, как политика забирает себе добычу стратегии, к примеру, захваченный город (290cd)⁵. В этом высказывании подразумевается определённое отношение между математикой и диалектикой, которое можно понять только исходя из теории науки, развитой в «Государстве» (510c и след., 531c и след.), а в «Евтидеме», где отсутствует какое бы то ни было преду-

⁵ Ср. выше, с. 177.

готовление к такому выводу, он напоминает эрратический валун.

Желая подчеркнуть значение того соображения, что математика находится в подчинённом положении по отношению к диалектике, Платон прерывает пересказываемый диалог, позволяя Критону спросить, правда ли юный Клиний изрёк нечто столь мудрое; и если это был он, тогда ему нет нужды продолжать образование у кого-либо из людей (290e). К нашему изумлению, Сократ отказывается поручиться за то, что это был Клиний; по его словам, это мог быть и Ктесипп; однако, когда Критон равным образом отвергает и это его предположение, Сократ высказывает догадку, что эту мысль, возможно, внёс в разговор «некто более высокий», находившийся в тот момент среди присутствовавших (291a 4). Нам не нужно долго гадать, чьим голосом мог воспользоваться неизвестный бог. Бесспорно то, что диалектика затрагивает область «более высокого», область «божественной» философии. Таким образом, Платон не рассчитывает, что скупая отсылка к его теории науки будет распознана, но использует намного более доходчивый драматургический приём прерывания пересказываемого диалога, давая читателю понять, что за диалогом таится нераскрытое философское богатство, которое так же соотносится с тем, что обсуждается открыто, как область божественного с областью человеческого.

Прерывается пересказываемый диалог и в «Федоне», причём даже дважды (об этом мы упоминали выше на с. 135–136). Тем самым внимание читателя обращается на

значение «помощи» собственному логосу, к оказанию которой должен быть способен философ. Помощь, которую на деле умеет оказывать себе Сократ, ясно демонстрирует, что философ при этом *не* может (как нередко полагают) оставаться на том же уровне, что и требующий защиты логос. Это обстоятельство акцентируют оба случая прерывания пересказываемого диалога, что в сочетании с темой восхождения от гипотезы к гипотезе проливает свет на то, почему трансцендирующее помогание призвано служить центральным структурным принципом платоновского диалога вообще.

СМЕНА СОБЕСЕДНИКА

В немалом числе диалогов первый собеседник Сократа в ходе разговора уступает место другому, чаще всего — но не всегда — своему единомышленнику. Смена лиц часто отмечает изменение уровня аргументации и, как правило, сопряжена с одним из случаев «помощи логосу».

В «Горгии» расспросам Сократа о предмете и назначении своего искусства (τέχνη) подвергается сначала великий софист, именем которого назван диалог. Сократ обходится с ним вежливо; лишь на его ученика Пола он начинает наседать с более трудными и принципиальными вопросами; когда же становится ясно, что тот уже не справляется с дискуссией, в разговор вступает Калликл, представляющий политическую риторику.

Последовательность собеседников объясняется исходя из критики письма. Диалектик может передавать подходящему ученику умение помогать логосу, а тем самым и создателю логоса (Федр 276e–277a). Поэтому если Горгий и двое его приверженцев подвергаются распросам, это значит, что Горгию устраивается проверка, в ходе которой должно выясниться, является ли он истинным учителем в философии. Оказывается, что ни наставник, ни ученики неспособны оказать своему логосу философски основательную помощь. Правда, в ходе проверки горгиевской позиции обнажаются её более глубокие основания; но только основания эти складываются не из «более ценных предметов» (τιμιώτερα). Наконец, когда доходит очередь до Калликла, в его позиции обнаруживает себя брутальное отрицание всякой этики с позиции так называемого «права сильнейшего». Таким образом, двукратная смена действующих лиц в «Горгии» образует восходящую линию, поскольку дискуссия ведёт ко всё более фундаментальным вопросам, а драматическое напряжение столкновения непрерывно возрастает. Эта восходящая линия захватывающим образом перекрещивается с противонаправленным движением, поскольку позиция противной стороны становится всё менее респектабельной в содержательном отношении, опускаясь всё ниже.

Аналогичную драматургическую технику с последовательностью Кефал — Полемарх — Фрасимах Платон применил и в первой книге «Государства», ведь и сами образы Фрасимаха и Калликла являются, по-видимому,

двумя попытками драматического воплощения одного и того же содержания. В «Государстве», где противник также изображается отрицательно, дискуссия не останавливается на его опровержении. Когда Фрасимахово определение справедливости как «выгоды сильнейшего» оказывается отвергнуто, причём без какого бы то ни было рассмотрения действительной сущности (τί ἐστίν) справедливости, то разговор мог бы этим и закончиться; и в той мере, в какой он касается Фрасимаха, он действительно окончен.

Но вот в начале второй книги на сцену выходят братья Главкон и Адимант. В своих пространных выступлениях (358b–362c, 362e–367e) они возобновляют начатое Фрасимахом нападение на справедливость. Тем не менее, разговор с ними, занимающий II–X книги «Государства», не имеет никакого сходства с разговором Фрасимаха. Различие обусловлено характером собеседников: в то время как Фрасимах, по-видимому, ведёт борьбу с традиционным понятием справедливости по внутреннему убеждению, Главкон и Адимант своими аргументами в пользу несправедливости стремятся лишь спровоцировать основательное опровержение. По-человечески они убеждены в превосходстве справедливости, но не располагают аргументами, необходимыми для её защиты — услышать их они хотят, скорее, от Сократа.

И вот Сократ, уже было подумавший, что завершил разговор (357a), ради братьев Главкона и Адиманта вступает в дискуссию совершенно иного рода: место апоретического разговора, сознательно оставлявшего откры-

тым вопрос о сущности (τί ἐστίν) обсуждаемого предмета (347e, 354b) и однозначного лишь в своём отказе от ложного понимания справедливости, занимает теперь конструктивный разговор, обнаруживающий небывалое богатство положительных суждений и обоснований, а на обходном пути через учение о душе достигающий, наконец, и определения справедливости (443c–e). Но оба эти разговора — что является чрезвычайно важным — проводятся непосредственно один за другим в один и тот же день в одном и том же кругу. Ясный смысл этой драматургической конструкции таков: Платон даёт нам понять, что за апориями диалогов о добродетели, будто бы не способных сформулировать определения добродетелей мужества, благочестия, благоразумия и справедливости, в действительности кроется систематическое учение «Государства» о душе, государстве и добродетели; и вместе с тем он показывает, что изложение таких «более ценных предметов» (τις ἰώτερα) может состояться только при условии, если собеседники стремятся выказать требуемые для такого наставления черты характера. Однако исключение неподходящих собеседников не имеет ничего общего с охранением тайны: Фрасимаху можно присутствовать при дальнейшем разговоре, он лишь более не является его адресатом. Разговор с ним застрял в апоретическом преддверии философии, тогда как Главкону и Адиманту Сократ готов раскрыть сущность (τί ἐστίν) справедливости. Но строго ориентированный на адресата (или эсотерический) способ передачи философского знания соблюдается, как мы уже видели выше (ср. с. 196–

197), и в общении с ними: к познанию сущности (τὴ ἐστίν) блага они не подготовлены, а потому и не допускаются к нему.

Ощутимо отличается от этих двух случаев использование драматургического приёма смены собеседника в «Пире». В то время как Пол и Каллик в «Горгии» и Главкон и Адимант в «Государстве» присутствуют при разговоре с самого начала, Алкивиад врывается в круг симпозиастов после того, как восхваление Эроса уже достигло своей кульминации в речи Сократа о Диотиме (*Пир* 212c). Правда, тот образ, который рисует пьяный Алкивиад, описывая характер Сократа, сам создаёт второй кульминационный пункт диалога; только тема при этом смещается от сущности Эроса к осуществлению философского Эроса в личности Сократа.

Рассказ Алкивиада всецело определяется его личными переживаниями. Выясняется, что Алкивиад был человеком, как будто обладавшим философским дарованием, по каковой причине он некоторое время привлекал к себе «эротическое» внимание Сократа. Однако его непостоянный характер лишил его возможности полностью довериться философскому руководству Сократа; наконец, он совершенно ускользнул из-под его влияния. Таким образом, Алкивиад приволит эпизоды своей философской автобиографии, в которых он предстаёт человеком, призванным к философии, но в итоге не сумевшим соответствовать этому призванию. Алкивиад — это молодой философ, не оправдавший возложенных на него ожиданий.

Этому статусу соответствует и его роль в рамках действия «Пира». Он — опоздавший, человек, который не присутствовал при разговоре с самого начала и не услышал самого прекрасного и высокого в нём — «инициации» в сущность Эроса Диотимой. Да и в действительной жизни этот человек в своё время превратно понял «эротику» Сократа, истолковав её как сексуальный интерес (*Пир* 217c–219d, особенно 218c).

Платон демонстрирует нам пример тонкой драматической иронии, избирая именно Алкивиада — некогда испытанного Сократом и признанного им слишком легковесным — для попытки охарактеризовать Сократа в его существо. Конечно, он говорит о Сократе много верного и важного — того, что ему удаётся воспроизвести благодаря остроте своей памяти о пережитом. Но там, где он пробует описать его логосы, обнаруживается вся его отдалённость от истинного Сократа. Ведь Алкивиаду представляется, что из-за своих аналогий с кузнецами, сапожниками и дубильщиками эти логосы поначалу кажутся смешными; однако же, полагает он, их нужно «раскрыть», чтобы понять, что одни только эти логосы разумны и содержат в себе божественные изваяния добродетели (*Пир* 221d–222a).

Очевидно, на какой тип сократовских логосов ориентируется Алкивиад: на разговоры по случаю, изображаемые в ранних диалогах и постоянно разрабатывающие аналогию с *тэхнэ*, пытаясь на основе «знания» «искусника» («технита») получить выводы о знании этически действующего индивида. К этому типу эленктиче-

ски-апоретического разговора относится и краткий словесный обмен между Сократом и Агафоном, следующий за речью последнего (*Пир* 199с–201с). Ничего иного Алкивиад, кажется, не знает. Но в «Пире» эленктический разговор с Агафоном является лишь прелюдией к изложению совершенно иных разговоров, тех наставительных философских бесед, неоднократно происходивших между Сократом и «Диотимой», в ходе которых Сократ получал обучение положительным, незашифрованным знаниям об Эросе. Алкивиаду, опоздавшему, совершенно неизвестны разговоры подобного рода. Отсюда то специфическое значение, которое он придаёт аналогиям с сапожниками и дубильщиками, а также необходимости «раскрытия» подобных логосов. Слова Сократа, которых он сподобился наедине в «эротической» ситуации и которые несут в себе отчётливые отголоски мысли об иерархии прекрасного из речи о Диотиме (*Пир* 218d–219a), сам Алкивиад в решающий час, очевидно, не сумел «раскрыть», иначе он более не надеялся бы на телесную любовь (219bc) и не отпал бы позже от неповторимого учителя «добродетели» (ἀρετή).

Итак, если мы верно усматриваем в опоздании Алкивиада сознательное и исполненное смысла драматургическое решение Платона, то, признавая в «раскрывании» диалогов (т. е. в расшифровке скрытых намёков) верную и важную герменевтическую максиму, мы не должны упускать из виду, что Платон весьма явно изображает «раскрывание» герменевтикой тех, кто ничего не знает о более конструктивных философских логосах,

ведущих далее ввысь на пути к принципам (ἀρχαί). Алкивиад — это не только наш платоновский источник по вопросу «раскрывания»; он также является тем примером, на котором Платон показывает, что раскрывание не может увенчаться успехом без прямого обучения главнейшим философским знаниям.

Глава двадцать первая

ИРОНИЯ

Из всех выразительных средств Платона наиболее знаменитым, пожалуй, является ирония. Изысканная лёгкость, изящество и тонкость нюансов его иронического тона не знают себе равных во всей мировой литературе, отнюдь не бедной на иронию, и являются неисчерпаемым источником восхищения для образованного читателя.

Возможности применения иронии многочисленны: ею может определяться весь ход действия (как в «Евтидеме»); в свете иронии может целиком изображаться некий персонаж (как Евфтифрон или Гиппий) или же средствами драматического контекста может быть иронически снижено его появление (как мы это только что видели в сцене появления Алкивиада в «Пире»); иронически окрашена может быть просто единичная реакция какого-либо персонажа, в остальном не затронутого иронией (например, забывчивость Адиманта в отношении тех ограничений, которым подчиняется разговор, *Государство* 504a–c)¹.

¹ Ср. выше, с. 164, а также *PSP* (S. 307–308, вместе с прим. 99).

Но сколь бы многосторонним ни было применение иронии², для Платона она всё же является изобразительным средством ограниченной значимости. Принципиально важно не смешивать платоновскую иронию со всепронизывающей романтической иронией, являющейся специфическим феноменом нового времени. Романтическая ирония направлена не на какого-либо определённого противника, а на всех и вся, ею пронизана исходная позиция самого ироника — она-то как раз в первую очередь; такая ирония по существу своему является самоиронией, и её важнейшая функция — не дать ничему, а значит именно ничему, избежать насмешки. Для романтика недопустимо существование чего-то абсолютного, что было бы избавлено от иронической релятивизации. У Платона же, напротив, ирония неизменно останавливается перед тем, что он называет «божественной» областью вечно сущего, и перед «божественной» «любовью к мудрости» (φιλοσοφία), стремящейся ноэтически³ охватить область вечно сущего. Часто отмечалось, что установка, с которой Платон говорит об идеях, несёт на себе явный религиозный отпечаток⁴. Иронию Платон

² Разумеется, я далёк от того, чтобы предпринять здесь всеобъемлющую опись (или тем паче «итоговую» оценку) платоновской иронии.

³ Мысленно (от греч. νόησις — «мышление, умозрение, разум»). — М. Б.

⁴ Это признано и интерпретаторами определённо «антиметафизической» направленности. Так, Г. Властос пишет: «Можно ли

использует только как средство для того, чтобы подготовить подобную установку и у читателя — путём демонстрации ошибочности и смехотворности установок противной стороны.

Таким образом, наличие чувства иронии при чтении Платона несомненно важно. В то же время мы должны избегать заблуждения, будто ирония служит для Платона центральным — а не просто вспомогательным — средством обучения. Такое понимание иронии встречается у интерпретаторов, которые, с одной стороны, видели, что апоретические диалоги о добродетели не содержат таких апорий, решение которых могло бы ещё казаться спорным самому Платону, а с другой стороны, не желали признавать, что Платон задаёт «загадки», которые без обращения к другим источникам информации — будь то его устная философия или же учение о добродетели в «Государстве» — неразрешимы; отсюда делался вывод, что уже самой по себе иронической подачи изображаемого должно быть достаточно для уяснения собственного замысла Платона. Сколь бы привлекательной ни казалась эта мысль, опыт подобных интерпретаций неизменно показывает, что для ответа на открытые вопросы ранних произведений требуется нечто большее, нежели простое исправление иронически обрисованных ошибочных установок и суждений.

отрицать, что по отношению к идеям Платон испытывал чувство не меньшее, чем благоговение?» (Vlastos, 1973. S. 397).

Достаточно одного примера. В «Гиппии меньшем» «доказывается» положение, согласно которому поступающий несправедливо по своей воле «лучше» того, кто делает это не по своей воле. Собеседник Сократа Гиппий, удостоенный изрядной доли едкой иронии, хотя и оспаривает это положение, однако же ничего не может противопоставить намеренно ошибочной аргументации Сократа. И здесь замена всего того, что в Гиппии показывается в ироническом свете, на нечто противоположное не принесёт никакой пользы, куда мы не располагаем сократовским положением, гласящим: «никто не поступает неправильно по своей воле». Стоит только ознакомиться с этим положением, как все парадоксы «Гиппия меньшего» разрешаются без труда. Но ни в одном месте диалога его не удастся получить простым упразднением иронии. Чтобы чтение было результативным, читатель уже должен знать это положение, в противном случае он не сможет разобраться в этом диалоге. Нынешние «иронические» интерпретаторы благодаря нашей культурной традиции с самого начала оснащены необходимым знанием; только по этой причине они и могут воображать себе, будто извлекли это знание из данного диалога «безо всяких предпосылок»⁵.

⁵ Ср. *PSP* (S. 87–88); аналогичным образом я показал недостаточность интерпретаций, оперирующих исключительно иронией, применительно и к другим ранним произведениям. Ср. т.ж. недавно вышедшую книгу М. Эрлера (Erler, 1987).

Не замечать того, что ирония у Платона является средством, ограниченным по своему значению и функциям, совершенно недопустимо. Один только тот факт, что в важных произведениях, охватывающих средний период его творчества, она уже отходит далеко на задний план, в главном произведении, в «Государстве», появляется лишь на периферии, а в таких произведениях, как «Тимей» и «Законы» почти полностью отсутствует, должен был бы оградить исследователей от романтической переоценки значения иронии для Платона.

Глава двадцать вторая

МИФ

«Мифологический» слог, к которому прибегает Платон, побуждает к сравнению с используемой им иронией сразу по нескольким аспектам. Во-первых, его мифы столь же знамениты, как и его ирония; во-вторых, для восприимчивого читателя они являются таким же источником неослабевающего литературного наслаждения; в-третьих, они столь же многообразны по своей форме и функциям; и, наконец, порой их точно так же переоценивали.

С одной стороны, Платон ставит миф в ясную оппозицию к логосу. С другой стороны, нельзя не заметить, что, невзирая на ясную семантическую оппозицию, он сознательно размывает границу между мифом и логосом в том или ином конкретном случае. Мы наблюдаем это уже при преподнесении мифа из постороннего источника¹: в диалоге, названном его именем, Протагор пред-

¹ Возможно, что этот миф заимствован Платоном из сочинения Протагора «О первоначальном устройении» (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως), упоминаемого Диогеном Лаэртским в книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (IX.55). Но

лагает слушателям выбрать между изложением своей позиции в форме мифа или же логоса (*Протагор* 320c); ему предоставляют решать самому, в ответ на что он начинает с «более изящной» формы — мифа. Проговорив довольно долго, он заявляет, что теперь намерен предложить уже не миф, но логос (324d 6) — однако к этому моменту внимательный читатель давно заметил, что миф уже значительно раньше (а именно, в 323a 5, или точнее, пожалуй, уже в 322d 5) без обозначения чёткой разграничительной линии перешёл в логос.

Не иначе решает Платон и подачу собственных мифов. История об изобретении письма Тевтом (*Федр* 274c–275b) обладает всеми признаками «мифа»: её действие происходит в незапамятные времена, действующими лицами её выступают боги, которые изображены говорящими; темой истории является изначальное божественное «изобретение», т. е. установление сущностных признаков вещи на все времена. Но едва только Сократ закончил свою историчку, как Федр упрекает его в измышлении этого египетского логоса; стало быть, для себя Федр отделил от этого рассказа его мифологическую оболочку и, уловив его прозрачное послание, распознал в мифе логос — этот подход Сократ неявно одобряет, подчёркивая, со своей стороны, что важно лишь то, схвачена ли при этом суть дела или нет (275bc).

даже если это не так, его происхождение всё равно является «сторонним» в том смысле, что он вложен Платоном в уста Протагору, а не ведущему собеседнику, в данном случае Сократу. — М. Б.

В этом же диалоге содержится пространная речь Сократа об Эросе, ядро которой — история о выезде божественных и человеческих душ-колесниц в небесную область (*Федр* 246а и след.) — представляет собой откровенно мифологический рассказ. А вот саму себя эта речь называет «доказательством» (ἀπόδειξις) тезиса о том, что Эрос даётся богами для величайшего счастья любящего и возлюбленного — однако же умники, говорит Сократ, не сочтут его заслуживающим доверия, зато мудрые — сочтут (245с 1–2). Это указание на различие в оценке и восприятии объяснить нетрудно: с одной стороны, Платон принимает в расчёт тех читателей, которые видят в этом рассказе только миф, а потому отказывают ему в доверии, и в то же время он надеется на тех, кто понимает, что недоказанное в этом мифе не просто нуждается в доказательстве, но и способно предоставить его — ведь на это Платон даже специально указывает² — и потому, уловив в мифе логос, принимает его послание. Кстати, «доказательство» этого тезиса начинается доказательством бессмертия души (245с 5–246а 2), протекающим отнюдь не в мифологически-повествовательной, а в строго понятийной форме.

О том, что мифологический образ трёхчастной колесницы души находит своё оправдание в аргументах четвёртой книги «Государства», мы уже упоминали (с. 159). Поэтому с точки зрения мифа в «Федре» «Государство» следовало бы назвать логосом; но мы уже виде-

² *Федр* 246а. Об этом отрывке см. выше, с. 158–159.

ли (с. 181), что к своему главному произведению Платон отсылает как раз такими словами про философа, «рассказывающего истории о справедливости» (δικαιοσύνης περί μυθολογοῦντα, *Федр* 276e 3). Конечно, и «Государство» как утопический проект, ещё ожидающий своего осуществления, имеет сильный мифологический уклон: многое предоставлено здесь творческой фантазии его создателя и не поддаётся проверке опытом. Но, пожалуй, «мифологический» характер главного произведения Платона может быть объяснён в первую очередь тем, что его важные положения, будучи обосновываемыми в принципе, фактически не получают обоснования³.

В этом смысле назван «правдоподобным мифом» и весь натурфилософский проект «Тимея» (29d, 68d, 69b),

³ В отрывке *Политик* 304c 10–d 2 идёт речь о таком искусстве речи, которое убеждает толпу «со знанием» (т. е. как подобает искусству) «посредством рассказывания историй, а не обучения» (διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς); [следует напомнить, что, в отличие от обычной риторики, это искусство — истинное, философское искусство речи — является «знанием» или «наукой» (ἐπιστήμη), а потому и действует «со знанием». — М. Б.]. Из этого можно было бы заключить, что для Платона всякое языковое воздействие, оказываемое не посредством обучения (т. е. личного обучения: письменное сочинение неизменно существует «без обучения») (ἄνευ διδασχῆς, *Федр* 275a 7), подпадает под понятие *μυθολογία*. Между тем, остаётся под вопросом, насколько эта характеристика приложима к диалогам: ведь они хотя и достигают «многих» — избежать этого не может ни один автор, — но не ставят перед собой задачу убедить многих как толпу (πλήθος).

так как онтологический статус его предмета исключает возможность исчерпывающего обоснования или, соответственно, исчерпывающую достоверность обоснования.

Как нельзя более яркий контраст натурфилософии «Тимея», оперирующей отчасти новыми и чрезвычайно сложными понятиями, являют собой мифы о потустороннем мире, изображающие посмертную судьбу справедливых и несправедливых людей в духе традиционных религиозных повествований. Даже здесь Платон играет с противопоставлением мифа и логоса, предваряя, скажем, миф в «Горгии» словами Сократа о том, что хотя Каллик и сочтёт его последующий рассказ мифом, но для самого Сократа он является логосом, ибо он истинен (*Горгий* 523a). Разумеется, мы не должны понимать это в том смысле, будто Платон полагает истиной повествование, согласно которому при Кроносе и в начале правления Зевса суд о жизни человека выносился ещё до его смерти, в его последний земной день, причём судьями, которые и сами ещё пребывали в земной жизни (523b–524a). Однако незыблемой является для Платона истина веры в бессмертие и того убеждения, что наша будущая судьба в потустороннем мире зависит от этичности нашего поведения в этой жизни. Поскольку же Каллик ничего не знает о внутренней структуре души (ср. выше, с. 161 и след.), а значит, не знаком и с философским понятием справедливости, выводимым из этой структуры (на которое Сократ намекает в 526c 3–4), то и логос в мифе он распознать не может, по каковой причине и отвергает его как «чистый миф». Различие в оценке повество-

вания о потустороннем мире, который Сократ считает логосом, а Каллик — мифом, всецело соответствует ожидаемой двойственности в оценке речи об Эросе в «Федре», о которой только что шла речь (ср. с. 214)⁴.

На этом фоне стоит рассмотреть интенсивно обсуждавшийся вопрос о том, занимает ли миф у Платона подчинённое положение по отношению к логосу, или же он сообщает более высокую истину, недоступную логосу.

Это последнее предположение о большей истинности мифов берёт своё начало в самоощущении современных иррационалистических течений и не может найти опору в размышлениях Платона. С другой стороны, неприемлема и мысль о подчиненности мифа логосу, если такая подчинённость должна означать, что миф представляет собой некоторое более или менее необязательное украшение, чисто иллюстративное переложение познаний, полученных иным образом. Если бы понимание Платоном роли мифа было таково, то едва ли он стал бы предоставлять ему столь обширное место в своих произведениях. Разумеется, диалектическое осмысление действительности, осуществляющееся в аргументирую-

⁴ Если Платон сознаёт, что один и тот же текст будет по-разному воспринят разными слушателями и читателями, то это, само собой разумеется, не значит, будто он жил с верой в обладание литературной техникой, способной надёжно направлять ход такой многовариантной рецепции. Об этом круге вопросов см. выше, главы 9–11 и 19.

щем логосе, является конечной целью философа. Но в то же время он не может отказаться от использования психологической силы мифа; кроме того, способность образов и историй к целостному и интуитивному представлению того или иного положения вещей является незаменимым дополнением понятийного анализа. С этой точки зрения миф оказывается вторым, наряду с логосом, подходом к действительности, который хотя и не может быть независим от логоса в содержательном отношении, однако в сравнении с ним обнаруживает некий плюс, не заменимый ничем другим⁵.

⁵ В пользу равноценности мифа и логоса выступал в своём весьма тщательном разборе этой темы К. Гайзер (Gaiser, 1984. S. 125–152, особ. S. 134–136). Мысль о подчинённости мифа логосу отстаивал, среди прочих, Г. Мюллер (Müller, 1963. S. 77–92; то же: Müller, 1986. S. 110–125). Обилием верных наблюдений сопровождается новое рассмотрение вопроса, предпринятое Дж. Черри (Cerri, 1991. P. 17–24).

Глава двадцать третья

МОНОЛОГ И ДИАЛОГ
С ВООБРАЖАЕМЫМИ СОБЕСЕДНИКАМИ

В диалогах мифы преподносятся в форме непрерывной речи, образуя нагляднейшее доказательство того, что ведущий собеседник может оставлять диалог, прибегая к «длинной речи» (μακρὸς λόγος). Два наиболее длинных и философски значимых мифологических монолога такого рода — выступление Тимея и пространная речь об Эросе в «Федре» — по преимуществу трактуют о предметах, которые в общепринятом понимании вряд ли можно отнести к разряду мифологических — стало быть, под именем мифа ведущий собеседник совершил отказ от диалогической коммуникации и перешёл к монологическому обучению.

Другим способом оставить диалог является переход к диалогу в диалоге. Здесь я имею в виду не литературную технику использования рамочного диалога в той её форме, в какой она применяется, помимо прочего, в «Федоне» и «Евтидеме», а временное прекращение ведущим собеседником продолжавшегося до сих пор разговора и вовлечение в диалог воображаемого лица, в качестве ли мысленной возможности, или же при пересказе некогда будто бы состоявшегося разговора. Правда,

с формальной точки зрения это выглядит так, словно к разговору всего лишь привлекается ещё один собеседник, как это неоднократно происходит в платоновских диалогах. Но поскольку от лиц, присутствующих при разговоре, новое «лицо» ощутимо отличается тем, что не обладает собственной индивидуальностью, а является лишь олицетворением определённой позиции или склада мышления, то в нём легко распознаётся конструкция, созданная ведущим собеседником, который, таким образом, использует этот приём, сохраняя форму диалога, но в действительности приостанавливая фактический диалог, продолжавшийся до настоящего момента, с целью придать ему желаемое направление.

Эта литературная техника Платона ещё нигде не была описана, хотя к ней Платон обращается отнюдь не редко и её значение для понимания диалога как литературной формы не так уж мало. Самым знаменитым из воображаемых собеседников-субститутов является Диотима. Конечно, в Мантинее некогда могла существовать прорицательница с таким именем (некоторые археологи даже называют фигуру на одной мраморной стеле V века до Р. Х. изображением Диотимы); однако разговоры Сократа с Диотимой со всей очевидностью задуманы в качестве продолжения разговора, который Сократ вёл со своим реальным собеседником Агафоном (ср. *Пир* 201e). И вот, когда роль, принадлежавшую Агафону, Сократ берёт на себя, разговор получает возможность подняться до высот, которые с таким собеседником, как Агафон, показались бы невероятными. И хотя свой вклад в про-

славление Эроса Сократ совершает в форме диалога (правда, лишь до 208b — начиная отсюда «Диотима» говорит монологически), но по сути он делает это в одиночку, как до него поступали и другие участники собрания.

Освещение важных аспектов обсуждаемого вопроса и получение важных выводов по нему достигается путём обращения к безымянным третьим и в десятой книге «Законов», где «афинянин» предвосхищает ответы и реакции будущих атеистов с тем, чтобы уже сейчас обеспечить философскую защиту закону против безбожия (Законы 893a и след.), или в «Протагоре», где безымянные представители толпы получают от Сократа просвещение относительно истинного смысла своего гедонизма (*Протагор* 353a и след.). Но наиболее явственно своё назначение в качестве маски диалектика обнаруживает тот безымянный третий в «Гиппии большем», который даже живёт в доме Сократа и по его возвращении «домой» (*Гиппий больший* 304d 4) указывает ему путь к более подходящему — по сравнению с тем, что может предложить Гиппий — рассмотрению проблем. Наконец, в «Федоне» Сократ сообщает нам в пространной «цитате» (66b 3–67b 2), что сказали бы друг другу (*πρὸς ἀλλήλους*) «те, кто воистину философствует», о поиске истины и об отношении тела и души.

Литературная техника с использованием воображаемого диалога в диалоге, имеет, как кажется, двойственный философский смысл. Преподнесение в диалогической форме даже тех познаний, которые диалектик

привносит в разговор из своей собственной сокровищницы, не привлекая реального собеседника, должно означать, что мышление как разговор души с самой собой является диалогичным в некотором фундаментальном смысле: мышление, желающее претендовать на intersубъективную значимость, должно принципиальным образом удовлетворять требованию, обязывающему его открыться критике со стороны противника и выдержать её; поэтому даже выводы, полученные «дома» в уединённом размышлении, Платон изображает выводами, принятыми в результате совместной проверки. С другой стороны, глядя на применение этой техники, мы можем также убедиться, что платоновский диалектик (пусть даже его мышление и удовлетворяет априорному требованию intersубъективной (диалогической) проверяемости) фактически ни в один момент времени не оказывается в зависимости от какого-либо определённого собеседника или ситуации. Напротив, те важнейшие познания, которые он привносит в разговор, даются им в готовом виде; на своё благоусмотрение он может изложить их и без обращения к реальному собеседнику, выдавая их за результат прежних гомологий, достигнутых с воображаемым собеседником. Но он может и умолчать о них, если сочтёт нужным (ср. *Федр* 276a 6–7).

Глава двадцать четвертая

**ИСТИННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ
ДИАЛОГА**

Собрав достаточно наблюдений, мы можем теперь вернуться к нашему перечню важнейших особенностей платоновского диалога, чтобы поставить вопрос об их истинном смысле. Ключевые аспекты интерпретации диалога как литературной формы определены критикой письменности в «Федре». Лишь эта *платоновская* путеводная нить может дать нам гарантию того, что мы не предпочтем предрассудки и привычки мышления нового времени намерениям самого Платона.

Теперь рассмотрим перечисленные выше (см. гл. 6) особенности платоновского диалога в обратном порядке.

(7) Исходить нужно из того фундаментального сообщения, что ни одно письменное сочинение, а значит, и ни один платоновский диалог, не в состоянии оказать самому себе необходимую помощь в случае нападения. Диалектика или «друга мудрости» (φιλόσοφος), напротив, отличает именно умение устно помогать своему сочинению; в ходе такой помощи он извлечёт на свет «более ценные предметы» (τιμώτερα), показав тем самым (сравнительную) неполноценность своих сочинений. Если же диалоги Платона являются сочинениями

«друга мудрости» (φιλόσοφος) — а это предположение не просто будет подвергнуто сомнению — то за ними должен таиться резерв философских «более ценных предметов» (τιμιώτερα), в принципе поддающихся и письменному сообщению, но сознательно оставляемых автором за пределами своих сочинений. Таким образом, наличие за диалогами устной философии — это прежде всего *следствие*, строго вытекающее из приложения критики письма к собственным сочинениям Платона. С другой же стороны, её существование получает впечатляющее прямое подтверждение эпизодами умолчания. Будучи истолкованными в свете критики письма, эпизоды умолчания передают весьма ясное послание; этими эпизодами Платон говорит буквально следующее: «данное сочинение написал φιλόσοφος, который устно может точнее обосновать изложенное здесь — с привлечением познаний и теорем, в сравнении с которыми изложенное на письме предстало бы менее значительным».

(6) Основной ситуацией, изображаемой в диалогах, является ситуация «помощи» (βοήθεια). Она служит тем методом, с помощью которого устанавливается, является ли некто философом, или нет. Когда бы ни высказывался тот или иной тезис, он подвергается нападению: его автор должен продемонстрировать, что может защитить его, прибегнув к более глубоким обоснованиям. К такому качественному повышению уровня аргументации, столь характерному для структуры диалогов, неизменно способен только один персонаж: всегда одинаковый по своему типу платоновский диалектик. Прохождение

проверки на звание философа — это не просто вопрос ума (иначе Протагор и Горгий должны были бы уметь помогать своему логосу), оно имеет своим условием знание идей и основательное знакомство с платоновской диалектикой.

(5) Теперь также становится понятным, почему диалектик неизменно оказывается непобедимым и почему даже мелкие поражения или случайные промахи не уравнивают его с менее значительными по своему масштабу собеседниками. Имея в своём резерве «более ценные предметы», он подвергает проверке остальных, он — «знающий» (εἰδώς, *Федр* 276а, 278с), достигший познания идей; в сравнении с ним остальные принципиально являются «учащимися» (μανθάνοντες, ср. *Федр* 276а 5), поскольку им недостаёт философии идей. Диалоги постоянно изображают один и тот же процесс: поиск диалектиком «подходящей души» (ср. *Федр* 276е 6).

Непобедимость диалектика, смущавшая многих читателей диалогов, устанавливается, кстати, не только из фактического хода разговоров, но и декларируется прямо: по словам Алкивиада, в разговоре Сократ побеждает *всех*, и причём *всегда* (*Пир* 213е 3–4); и для познания блага, говорит Сократ в «Государстве», диалектик должен без ущерба выдержать все попытки опровержения (534с 1–3). Таким образом, и здесь мы видим, что теоретический образ философа у Платона полностью согласуется с литературным портретом диалектика в диалогах.

(4) Следствием принципиального превосходства диалектика является и то, что он всякий раз изображает-

ся в разговоре только с одним собеседником¹. Благодаря своему авторитету ведущий собеседник может позволить себе удерживать концентрацию на одной теме в общении с кем-либо одним из участников разговора. Одновременное и паритетное внимание к нескольким позициям только отвлекло бы от фундаментального различия между тем, кто уже пережил «переворот души» (ψυχῆς περιαγωγή, *Государство* 521c 6, ср. 518c 8-d 4) в философии идей, и тем, кому он только предстоит. Философская удалённость от диалектика должна шаг за шагом заново выявляться в разговоре с каждым собеседником, но не для того, чтобы унижить, а чтобы подготовить его к возможному превосхождению. Позиции, расходящиеся с философией идей, не могут сделаться плодотворными даже в ходе взаимного обсуждения; поэтому в разговоре и нет таких фаз, когда диалектик отступал бы и временно передоверял дискуссию другим (попытка Гиппия в отрывке *Протагор* 347ab ввести в дискуссию собственный логос, наряду с логосами Протагора и Со-

¹ Правда, бывает и так, что одна и та же позиция обозначается двумя именами: Главкон и Адимант в «Государстве» вместе требуют от Сократа защитить справедливость, Симмий и Кебет вместе выступают в «Федоне» с сомнениями в бессмертии души, Клиний и Мегилл вместе представляют дорийскую культуру, государственной благоупорядоченности (εὐνομία) которой желает подражать (с намерением превзойти её) «афинянин» в «Законах». Но подобные персонажи-близнецы не формируют двух независимых позиций, да и аргументация диалектика в одно и то же время по большей части обращена лишь к одному из них, редко к обоим сразу.

крата, ясно показывает, что Платон не просто случайно, а сознательно избегал этой возможности: Гиппий встречает отказ).

Если же диалектик вступает в дискуссию, начатую другими, как поступает Сократ в «Кратиле», то именно он (а не прежние оппоненты) сопоставляет друг с другом воззрения обеих сторон, чтобы в итоге дать им оценку на основе своей собственной позиции. Ведь нельзя же ложное оценивать на основе ложного, напротив, мерой для оценки всякого разномыслия является «истинная философия». Поскольку же все люди сохраняют смутную память о том, что их душа некогда созерцала в бестелесном состоянии и более ясной памятью о чём обладает только представитель философии идей, то всеми ими движет стремление, пусть даже неосознанное, к знанию диалектика. Поэтому, в конечном счёте, именно собеседник нуждается в разговоре с диалектиком, а не наоборот. Действие диалогов демонстрирует это вновь и вновь, хотя и с разной степенью ясности; можно напомнить, к примеру, о «Лакете» и «Хармиде» с их поиском подходящего учителя, или о «Пире», где Сократ из ухаживающего любовника превращается в обхаживаемого возлюбленного, но, прежде всего, о действии главного произведения, которое вращается исключительно вокруг того, что остальные не хотят «пускать» диалектика², поскольку без его познаний они не надеются продвинуться в вопросах, волнующих их самих. Диалектик, со своей

² Ср. выше, с. 195.

стороны, никогда не находится в зависимости от какого-либо определённого собеседника, что он сам ясно демонстрирует: он может приостановить разговор и с помощью воображаемого «собеседника» направить его туда, куда считает нужным.

(3) Таким образом, диалог имеет независимого *ведущего* собеседника. Правда, виртуозное изобразительное мастерство Платона зачастую может порождать впечатление, будто Сократ с безупречной вежливостью подчиняется тем представлениям о разговоре, которые имеет его собеседник. Ясно, однако, что это лишь видимость, сохраняемая из соображений учтивости; более тщательное наблюдение неизменно показывает, что диалектик держит нити разговора в своих руках. В «Протагоре» он навязывает знаменитому софисту свой метод коротких вопросов и ответов (в диспуте о методе: 334c–338e), в «Государстве» он сам определяет, до каких пор друзьям позволено теснить и «принуждать» его. Наконец, вопрос «властвования» в разговоре получает и открытое выражение: когда Сократ упрекает Менона в том, что он «властвует», то явная ирония, содержащаяся в этом упреке, служит ясным указанием, что эта привилегия может принадлежать лишь ему самому³.

Разговор между равными у Платона отсутствует. В тот единственный раз, когда он в «Тимее» сводит вместе

³ Менон 86de (ср. PSP. S. 185–186), аналогично в отрывке *Евтидем* 287d 6 (оба раза ἄρχειν — властвовать), ср. тж. *Протагор* 351e 8–11, 353b 4 (ἡγεμονεῖν — руководить).

мужей равного духовного масштаба⁴, он избегает диалога: Тимей произносит перед Сократом, Критием и Гермогеном многочасовой монолог. Изображение разговора нескольких состоявшихся диалектиков автору с литературным талантом Платона должно было бы представляться самой благодарной задачей из всех возможных. Отсутствие такого рода разговора — неразрешимая загадка для всех тех интерпретаторов, кто полагает, будто Платон намеревался доверить свою мысль письму во всей полноте и для этой цели выработал самодостаточную форму письменного сочинения, каковой является диалог. Однако загадка разрешается без труда, если за мерило в этом вопросе принять критику письма: разговор между духовно равными друг другу диалектиками должен был бы тотчас взойти к тем областям теории принципов, обращение к которым философ намеренно закрепляет за *устной* помощью. Случись, скажем, Тимею под натиском критических вопросов Сократа помогать своему «мифу», ему пришлось бы открыть и те «ещё более высокие принципы», сведения о которых он старательно удерживает вне обсуждения (*Тимей* 53d), или даже раскрыть сущность демиурга, о которой, однако же, «всем», т. е. письменно, согласно отрывку (*Тимей* 28c), сообщить невозможно. Недаром «Тимей» — единственный диалог, в котором нет ведущего собеседника: *этим*

⁴ В «Пармениде» юный Сократ встречается со *старым* элейцем: нарочитое подчёркивание разницы в возрасте (*Парменид* 127bc) ясно указывает на разговор неравных.

слушателям не нужен никакой «ведущий». Но он же является и единственным диалогом, в котором отсутствует дискуссия: диалектическое собеседование участников этого разговора уже не предназначалось бы «для всех».

(2) Если же мы сравним выбивающийся из общего ряда диалог «Тимей» с остальными произведениями, нам сразу бросится в глаза, что в нём также отсутствует привычная живая обрисовка места и времени встречи и индивидуальных характеров участников. Это не может быть случайным: как известно, в «Федоне» Сократ говорит, что нужно отвлечься от его личности и сосредоточить внимание на одной только истине (91c). Правда, способность к этому приобретается лишь длительным упражнением; продолжение разговора в «Федоне» достаточно ясно демонстрирует, что присутствующие при нём слушатели оказались бы к этому неспособны. Слушатели, перед которыми выступает Тимей, по-видимому, находятся на другом уровне: их индивидуальные черты изображаются Платоном весьма скупо, а то, что он сообщает об их индивидуальности, не оказывает никакого влияния на ход рассуждения.

Отвлечение от индивидуального является, таким образом, задачей «учащегося». Задача диалектика формулируется иначе: в процессе поиска подходящих собеседников он просто не может в то же время отвлекаться от их индивидуальных обстоятельств и особенностей, которые каждому на свой лад затрудняют приобщение к философствованию. Ведь цель философски фундиро-

ванной «риторики» состоит в том, чтобы уметь предложить каждой душе подходящие ей «речи» (Федр 277bc). Это умение диалектика и иллюстрируют диалоги.

Изображаемые в диалогах персонажи — это сплошь «пёстрые» души (ср. Федр 277c 2), т. е. души неуравновешенные, ещё недостаточно философски очищенные. И если диалектик подыскивает для каждой из них надлежащие логосы, то это значит, что он действует вне области, являющейся его целью — области чисто понятийного познания (ср. Государство 511bc), ведущего ввысь к принципу, а от него — обратно, к множественности идей.

Таким образом, явственное подчёркивание уникального и индивидуального в диалогах напоминает нам не только о том, что посвятить себя «истинной философии» каждый из нас должен лично, т. е. как человек с индивидуальным характером, имеющим те или иные недостатки и ограничения, но и о том, что чисто индивидуальное есть нечто, что философия поможет преодолеть ради деперсонифицированного, ориентированного исключительно на «действительность» (ὄντα) поиска истины, и, наконец, также о том, что Платон в своих сочинениях хотел изобразить те фазы, которые предшествуют этому строгому диалектическому поиску истины, тогда как сам поиск с необходимостью остаётся закреплён за устным философствованием.

(1) В соответствии со всем вышесказанным, создание Платоном произведений в жанре *разговора* не может означать ни того, что единственным способом приобретения философских познаний является общение с други-

ми — в общении с воображаемыми персонажами, т. е. с самим собой, диалектик часто может достичь большего, нежели в общении с реальным визави⁵, — ни того, что диалог является единственной легитимной формой передачи философских достижений и познаний — Тимей, как мы видели, может прибегать и к непрерывной последовательности аргументов. Также не играет решающей роли и бытие-в-диалоге как форма жизни, потому что длительное пребывание вместе и даже более того, «совместное жительство», о которых говорит «Седьмое письмо» (συνουσία, συζῆν, 341с 6, 7)⁶, как раз таки не может быть отобразено в диалоге. Платон считал главным изображение достигнутого в диалоге *соглашения* (гомологии), в то время как современные концепции делают упор исключительно на самом процессе ведения диалога. Присутствие возвышающейся над всеми фигуры диалектика, знающего «истину» о своём предмете, придаёт совместно выработанной гомологии требуемую

⁵ Фундаментальная диалогичность мышления, понимаемого как разговор души с самой собой, естественно, сохраняется и здесь (см. выше, с. 67–68 и с. 221–222).

⁶ Совершенно иной смысл придан этим понятиям в русском переводе данного отрывка: «...только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь» (ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν) (Платон, 1994. Т. 4. С. 493, курсив мой. — М. Б.). Следует, однако, отметить, что такой перевод существенно отклоняется от собственных (и характерных для словоупотребления Платона) значений этих понятий. — М. Б.

весомость. Даже в отсутствие предельного обоснования то, в чём достигают согласия собеседники под руководством «Сократа», «гостя из Элеи» или «афинянина» — это не праздная болтовня людей, которые, не чувствуя ответственности по отношению к истине, сегодня определяют для себя одно, а завтра — другое. Целью Платона является выстраивание гомологии, способной *отвечать за себя*. Результат, к которому приходит диалектик вместе со своими собеседниками — это результат, которым *должно* увенчаться согласие разумных людей. Платон настолько далёк от того, чтобы прятаться за взглядами и высказываниями своих персонажей, оставаясь «анонимом», что, напротив, неустанно выступает с изображением *правильной* гомологии, на которую *должен* ориентироваться читатель. Выделение правильного как именно правильного средствами ведения действия и управления симпатиями читателя может (как, скажем, в «Горгии» или «Федоне») достигать такой однозначности, полнее которой нельзя и желать. А потому, если и небезосновательно говорить о «непрямом сообщении» в формальном смысле, но утверждать, что оно присутствует здесь и по существу, означало бы крайне исказить действительное положение дел. Платон не ставит возможности драматического жанра на службу наибольшей амбивалентности⁷, а, как правило, ведёт читателя зачастую двусмыс-

⁷ Походя заметим, что и апоретические диалоги отнюдь не утопают в одних только амбивалентностях, но могут быть весьма однозначны в своём отвержении ложного и ошибочного.

ленными шагами к ясному заключению⁸ и к столь же ясному уверению, что дальнейшее обоснование и обращение к «ещё более высоким принципам» пока только предстоит, но при этом является необходимым и возможным.

⁸ Ср. у Гегеля в «Лекциях по истории философии»: «...из его (читай: Платона) диалогов совершенно отчётливо выступает его философия. [...] Исследовано обнаруживающееся различие во мнениях; проистекающий из этого результат есть истинное» (Hegel, 1971. S. 22; рус. пер.: Гегель, 1994. С. 125, с отдельными изменениями. — М.Б.)

Глава двадцать пятая

**В ЧЁМ СОСТОЯЛИ НЕДОРАЗУМЕНИЯ
ПО ПОВОДУ ДИАЛОГА
И ПОЧЕМУ ОНИ ВОЗНИКАЛИ**

Оглядываясь теперь на современную теорию платоновского диалога (см. выше, с. 81–89, особенно с. 82–83), отводящую письменному диалогу ту задачу, которую Платон закрепляет за устным философствованием, мы можем сказать, что эта теория является не только неплатоновской — в том смысле, что она не может опереться ни на один текст Платона (см. выше, с. 84), но и антиплатоновской — в том смысле, что она противоречит духу и букве критики письма и намеренно притворяется, будто не слышит постоянных и вполне внятных указаний Платона на его устное учение о принципах.

Современная теория диалога занимается реабилитацией письменного сочинения вопреки его критике, исходящей от самого Платона, и, в конечном счёте, уравниванием письменного и устного в том решающем аспекте, каким является сообщение философом «более ценных предметов» (τισιώτερα).

Между тем, реабилитация письменного диалога достигается только благодаря использованию ряда метафор. Мысль о том, что диалог сам «ищет» себе читателя, имеет иной смысл, нежели слова Платона о диалек-

тике, берущем себе для философствования «подходящую душу» (λαβὼν ψυχὴν προσηκουσαν, *Федр* 276e 6): ибо последнее означает активный выбор, тогда как применительно к диалогу-книге «поиск» всего лишь подразумевает, что иной читатель, скучая, отложит ее в сторону, а иной — нет. Но это ещё не создаёт диалогу особого положения (поскольку равным образом относится и к биржевым сводкам). Или, в случае, когда неподходящий реципиент всё-таки читает диалог, а последний будто бы «молчит», поскольку «скрывает» от него свой более глубокий смысловой слой, мы вновь имеем дело с обыкновенной метафорой, описывающей тот простой факт, что не всякий читатель схватывает все аспекты смысла диалога; аналогично этому и «ответы» диалога, и та «помощь», которую он якобы может оказать себе — это лишь метафора, означающая, что его понимание читателем может с течением времени углубляться. Но и в этом другие формы использования письма ничем не отличаются от диалога.

Под выбором собеседника, под возможной приостановкой разговора, под молчанием и «помощью» Платон разумеет не действия, в ходе рецепции пассивно претерпеваемые логосом философа, но способы поведения, используя которые, диалектик активно определяет ход разговора. Поэтому возможность их метафорического перетолкования применительно к письменному диалогу отпадает. Попытаться реабилитировать определённый способ использования письма (например, собственные диалоги) при наличии критики письма, имеющей

глубоко принципиальный характер, вряд ли показалось бы Платону здоровой мыслью. Письменному сочинению, которое он рассматривает в самом общем смысле, Платон противопоставляет устное философствование, а не диалог-книгу, якобы занимающую особое положение. Подобного рода особого положения для Платона не существует: ни одна книга не сможет преподнести читателю новые ответы на его новые вопросы, поскольку её текст окончательно установлен и «всегда передаёт лишь одно и то же» (*Федр* 275d 9).

Мысль об особом положении диалога не только лишена какой бы то ни было поддержки в размышлениях Платона о философском использовании письма — она является чрезвычайно спорной и с точки зрения самой сути дела. Один лишь диалог — полагает современная теория диалога — должен быть изъят из-под действия вердикта критики письма. Но стоит лишь признать метафорическое понимание допустимым, и быстро окажется, что многие другие формы письменного изложения тоже «сами выбирают себе читателей», поскольку «молчат» в присутствии неподходящих, да и в ответ на вопросы не говорят «всегда одно и то же». Кто захочет отказать в этих (метафорических) способностях лирике Гёльдерлина, романам Достоевского или Умберто Эко, пасторальному роману Лонга, драмам Еврипида или даже глубокомысленному историческому труду Геродота?¹ Здесь нужно

¹ Интерпретаторы-литературоведы с полным основанием описывали ряд авторов, используя те же понятия, которые толко-

упомянуть и Феогнида с Пиндаром, которые ясно говорят о том, что истинное послание их стихов предназначено лишь тем, кто подготовлен к его восприятию². Будь метафорическое перетолкование слов Платона легитимным, все авторы, создающие подобные «активные» письменные произведения, должны были бы вдруг превратиться в философов, а критика письма потеряла бы весь свой критический смысл, поскольку исключений оказалось бы больше, чем правил.

Платон, без сомнения, тоже надеялся на «правильного» читателя — но это лишь ставит его в один ряд с другими поэтами и писателями, которые, по его мнению, не заслуживали имени *φιλόσοφος*. Несомненно и то, что Платон тоже прибегал к «непрямому сообщению» и сообщал какую-то либо информацию только посредством намёков — но и поступая так, он всё ещё оставался в кругу авторов-нефилософов. Однако критика письма недвусмысленно говорит, что *φιλόσοφος* отличается от других авторов именно своим отношением к письменному сочинению. Будучи философом, Платон оставляет привычную практику, сознательно доверяя письменному сочинению не всё (даже в зашифрованной форме), а закрепляя «более ценные предметы», относя-

вание Платона, сформировавшееся в новое время, желало бы резервировать для описания платоновского диалога. Отдельные свидетельства этого я собрал в PSP (S. 359, прим. 40), тж. с дополнениями в итальянском издании (Szlezák, 1992. P. 448, прим. 40).

² Феогнид, стихи 681–682; Пиндар, *Олимпийские песни* 2, 83–86. Об этом ср. Nagy, 1988. S. 51–64, особ. 52–53.

щиеся к его теории принципов, за сферой устного — в качестве помощи собственным произведениям. Техники же «непрямого сообщения» остаются для него исключительно вспомогательным средством философской коммуникации, принципиально непригодным к тому, чтобы заменить собой устную эсотеорику, поскольку это средство не позволяет достичь той «ясности и достоверности» познания, которой философ достигает в диалектическом разговоре.

Возвращаясь к выразительной метафорике Людвиг Витгенштейна из его «Заметок на различные темы» (ср. выше, с. 82), можно сказать, что Платон не пренебрёг установкой на «двери» своих «комнат» «замков», которые должны обратить на себя внимание лишь некоторых читателей, только и способных открыть их. Однако он не остановился на этом виде защиты, бывшем и остающемся в ходу у авторов от Феогида до Витгенштейна и далее: помимо «замков» он установил и хорошо видимые всем указатели, которые безо всякого секретничанья и «скрытого смысла» говорят, что кроме «комнат» диалогов существуют и другие помещения, в которые попадёт только тот, кто готов принять на себя труды «более длинного пути» устной диалектики.

Наконец, остаётся спросить, как могли возникнуть описанные выше недоразумения, сейчас, правда, постепенно отступающие перед новым образом Платона.

Этому способствовала понятная и широко распространённая, но, в конечном счёте, наивная склонность приспособливать великих людей прошлого под воззре-

ния своего времени. Поскольку же для нового времени, начиная с эпохи Просвещения, несомненным фактом является победа неограниченной публичности при передаче знания, а эсотерика, соответственно, перестаёт казаться приемлемой альтернативой, то исследователи захотели обнаружить эту новую установку и у Платона. С учётом данного обстоятельства становится понятной общая неспособность платоноведения XIX и XX веков всерьёз отнестись к критике письма и применить её к самим диалогам.

В частности, недоразумениям способствовали живучие предрассудки относительно противоположной позиции: казалось, что серьёзное отношение к теории принципов Платона приведёт к «обесцениванию» диалогов, «догматичному» Платону или «тайному учению». Между тем, «обесценивание», как мы видели, исходит от самого Платона, а мы, не имея возможности овладеть устной философией в её оригинальной форме, повторить за ним при всём желании не сможем. Почему при устном рассмотрении принципов Платон должен был бы оказываться более догматичным, чем, скажем, в учении о душе, известном нам из диалогов, вразумительно объяснить невозможно. Бояться тайного учения также нет необходимости: свои мысли относительно принципов Платон считал не тайными (*ἀπόρρητα*), а «не предназначенными к преждевременному сообщению» (*ἀπρόορρητα*, ср. выше, с. 148). Поскольку же привычные предрассудки затрудняют понимание этого платоновского различия, попробуем разъяснить его несколько подробнее.

Глава двадцать шестая

**РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЭСОТЕРИКОЙ
И ОХРАНЕНИЕМ ТАЙНЫ**

Невозможно полностью понять философско-литературное творчество Платона, не поняв прежде различия между эсотерикой и охранением тайны. Это различие станет ясным при сравнении дошедшего до нас под именем Платона «Седьмого письма» и пифагорейского предания, рассказывающего о профанации определенных учений союза.

По свидетельствам Аристотеля и Аристоксена, охранение тайны было характерной чертой ранних пифагорейцев¹. Позже появились рассказы о том, будто один из членов союза по имени Гиппас (или Гиппарх) первым нарушил молчание и сделал общедоступным математическое открытие Пифагора. Реакцией союза стало исключение Гиппаса и сооружение ему гробницы: отныне для остальных пифагорейцев он был «мёртв». В наказание за свой проступок он волею некоего божества утонул в море².

¹ Аристотель, фрагм. 192 (Rose, 1967); Аристоксен, фрагм. 43 (Wehrli, 1967).

² Diels-Kranz (DK) 18. 4.

Независимо от того, имеет ли эта история какое-либо истинное зерно или нет, она во всяком случае показывает, что подразумевает охранение тайны. Ведь предание полагает, что кара божества была справедлива: это может лишь означать, что пифагорейцы клятвенно обязывались не подвергать профанации общее знание (не приносили они религиозного обета, богам не было бы нужды проявлять свою активность). Должно быть, в то время, пока политическая власть союза оставалась несокрушимой, бойкотирование отступника путём объявления его мёртвым являлось действенной санкцией. Мотивом для бойкота едва ли была забота об адекватном восприятии содержания знания, предназначенного к сокрытию: ведь речь шла о математической теореме, а стало быть, о знании такого содержания, которое скорее других может распространяться без оглядки на внутреннюю предрасположенность реципиента к его восприятию. Очевидно, речь шла в первую очередь о привилегии на знание. Поэтому неудивительно, что Гиппасу впоследствии также приписывались симпатии к демократии³: тот, кто профанирует привилегированное знание, очевидно, и в остальном признаётся разлагающим власть союза.

Сравним с этим установку, обнаруживающуюся в «Седьмом письме». (Является ли это письмо подлинным или нет, в данном случае столь же несущественно, как и возможное историческое ядро рассказа о Гиппасе: речь

³ ДК 18. 5.

здесь идёт исключительно о различии между двумя основными установками, которые незаслуженно часто путают между собой.)

Дионисия не упрекают в нарушении клятвы. Платон не призывает на него кару богов, более того, он даже не думает о том, чтобы запретить память о нём в кругу своих друзей из числа философов и политиков в Академии и Сиракузах, напротив, он говорит о Дионисии и нечто положительное, а также отказывается поддержать войну против него (338d 6, 340a, 350cd). Но одного упрёка, причём весьма тяжкого, Дионисию избежать не удаётся: упрёка в том, что он осуществил распространение в книжной форме тех сведений о конечных целях философствования Платона, которые в своё время услышал от него в ходе личного наставления; его мотивом могло быть только «отвратительное тщеславие» (344e 2); в противоположность самому Платону (344d 7) Дионисий не испытывал никакого «благоговения» перед обсуждаемыми предметами и не остановился перед распространением сведений о таких вещах, понимание которых приходит только после длительной философской подготовки и изъяснение которых в наибольшей степени подвержено опасности ошибочного понимания и искажения со стороны чуждых философии или даже злонамеренных реципиентов. Таким образом, Платона не заботит власть и влияние Академии; а вот превратная оценка его философского замысла и возможность пренебрежительного отношения к тем вещам, в объективной ценности которых он глубоко убеждён, для него мучительна.

Реакцией Платона на опубликование обрывков его устной философии является не моральное возмущение, а неопишное человеческое разочарование.

Теперь противоположность двух этих основных установок становится ясно различимой: *охранение тайны* держится на принуждении. Разглашающий тайну нарушает свою клятву и подвергается санкциям со стороны своей прежней группы. Охранение тайны направлено на удержание привилегированного знания во владении группы для упрочения её власти: таким образом, хранимое в тайне знание является средством для достижения внеположной ему цели.

Эсотерика — это веление разума, а не следствие группового принуждения. Презревший эсотерическую скрытность не подвергается никаким санкциям; своими действиями он вредит не общине, но существу дела, в котором участвует: опирающаяся на значительное число предпосылок философия принципов не сможет произвести своего положительного воздействия, если по причине нехватки надлежащей подготовки она окажется воспринятой неправильным образом. Философское знание является самоцелью, а не средством достижения какой-либо иной цели, а потому должно передаваться с подобающей осмотрительностью и как того требует суть дела, а не распространяться механическим образом. Говоря коротко: эсотерика ориентирована на существо дела, охранение тайны — на власть.

Тем не менее, при взгляде через оптику XX века это различие может показаться маловажным: можно упорно

считать главным то обстоятельство, что при обеих основных установках всё равно практикуется ограничительный подход к распространению знания. На это стоит ответить, что односторонняя оптика XX века не может иметь обязывающего значения для оценки Платона. Наше современное убеждение в желательности неограниченного распространения любых научных исследований и любых знаний исторически утвердилось лишь в XVII веке и в последовавшую за ним эпоху Просвещения и веры в прогресс. Седьмое письмо, напротив, считает передачу устной философии Платона всем без разбору нецелесообразной (341e 1–2). Согласие с точкой зрения, выраженной в критике письма (*Федр* 275e 1–3), здесь очевидно. Было бы совершенно неисторичным приписывать Платону выбор в пользу принципиальной публичности, характерной для нового времени. Но если эта установка отпадает, то тем важнее становится различие между двумя формами «ограничительной» передачи знания. А если учесть, какое значение в философии Платона имеет свободное, определяющееся разумом решение, то придётся незамедлительно признать фундаментальное значение и за различием между эсотерикой и охранением тайны.

Глава двадцать седьмая

**ПЛАТОНОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ
И НАЗНАЧЕНИЕ ДИАЛОГОВ**

Тенденция любой ценой приспособлять Платона к привычкам современного мышления не обошла стороной и его понятие философии. Немалому числу интерпретаторов хотелось обнаружить у него инфинитизм¹, возникший в недрах немецкого романтического движения. Философия по Платону оказывается тогда бесконечным «нахождением-на-пути» мышления, непрерывным стремлением и поиском, который, однако, никогда не достигает конечной цели; философ, со своей стороны, не может утверждать ничего такого, что он тотчас же не поставил бы под вопрос; в соответствии с этим, философские положения всегда носят предварительный характер, а философская истина всегда является истиной по требованию.

¹ В данном случае под инфинитизмом подразумевается сформировавшееся в рамках романтизма представление о том, что познавательный идеал (полная и окончательная истина) и практический идеал (совершенное счастье), воплощая собой подлинное предназначение человека, никогда не достижимы для него в действительности, допуская лишь бесконечное приближение к себе. Ср. тж. выше на с. 208 о романтической иронии. — М. Б.

Сегодня, в первую очередь благодаря систематическим и историческим работам Ханса Кремера и Карла Альберта, мы знаем, что это представление ни в коей мере не соответствует платоновскому понятию философии (Krämer, 1982; 1988. S. 583–621; Albert, 1989).

Повсюду в произведениях Платона диалектика представляется не утопически-нереальным видением иного, сверхчеловеческого способа познания, но реальной возможностью, проходимым путём, ведущим к достижимой цели. Достигнув цели и «конца странствия», душа находит отдохновение от трудов, сопряжённых с исканиями (ср. *Государство* 532e). Целью является идея блага, доступная познанию человеческого нуса², подобно тому, как её аналог из области чувственного — солнце — доступен зрению человеческого глаза (*Государство* 516b, 517bc). Познание принципов принадлежит богу, а среди людей — тому, кто близок с богом, т. е. философу (*Тимей* 53d). Таким образом, в процессе познания принципов и идей совершается «уподобление богу», являющееся одновременно онтологической и этической целью человека (ср. *Государство* 500c, 613b, *Тэтет* 176b, *Федр* 253b, *Тимей* 90d, *Законы* 716c). Знание же идей — это прочное знание (ἐπιστήμη), оно «связывает» правильное убеждение основаниями, делая его устойчивым (*Менон* 98a) и тем самым ограждая от непрерывного оспаривания и переформулирования. Правда, уподобление богу не снимает онтологического различия между человеком и богом. Но

² Ум (греч. νοῦς). — М. Б.

состоит это различие не в том, что человек якобы не может достичь подлинного познания идей и принципа — о достижении цели говорят, помимо прочих, «Пир» (210e), «Федр» (249c), «Федон» (107b) — а в том, что он может лишь временно удерживаться в этом познании, составляющем сущность бога, постоянно возвращаясь к занятию несущественным. Поэтому Эрос и воплощает сущность философии: хотя он и достигает того, к чему стремится, однако достигнутое вновь ускользает от него (*Пир* 203e)³.

Философская речь никогда не может избежать опасности ошибочного понимания; диалоги полны соответствующими примерами. Ничего не поделаешь — к познанию идей невозможно вынудить. Ведь объекты познания очень неравноценны: бестелесное, будучи «наиболее прекрасным и значительным», обладает более высоким онтологическим достоинством, но и познаётся труднее (*Политик* 285d 10–286b 2). В самой области бестелесного равным образом существуют различия в достоинстве (*Государство* 485b 6), причём трудность познания, как показывает притча о пещере, возрастает в зависимости от онтологической близости к вершине (*Государство* 515c 4–517b 7). И чем ближе мысль подходит к трудному познанию принципов, тем меньше она может положиться на свободную коммуникацию. А уж письменное сочинение никогда не достигает той степени «ясно-

³ В связи с этим ср.: К. Альберт (Albert, 1989. S. 20–30, особ. S. 27).

сти и достоверности» познания, которая так необходима диалектику именно в области познания принципов (*ἀρχαί*).

Из этого Платон заключил, что философ поступит правильно, не доверив письму свою мысль во всей полноте. Мотивом его скрытности служит ответственное отношение к существу дела «божественной» философии. Поскольку Платон апеллирует к разуму пишущего (*Федр* 276bc, ср. *Седьмое письмо* 343a, 344cd), он полагается на его свободное решение: стало быть, скрываемое в принципе поддаётся передаче, в том числе и в письменном сочинении. Своим содержанием оно имеет нечто «более ценное», т. е. обоснования, исходящие из «ещё более высоких принципов».

Соответственно, диалоги не претендуют на исчерпывающее изложение всей философии Платона. Не показывают они и последних достижений его мысли на тот или иной момент. Однако то, что они показывают, есть нечто бесконечно ценное: они открывают пути к философии, искомые и проходимые индивидуальными людьми, отягощенными теми же недостатками и ограничениями, что и мы. Благодаря своей живой жизненности диалоги обнаруживают несравненную протрептическую, т. е. обращающую к философии, силу. Однако протрептика — это ещё не всё: вместе с участниками диалога мы переживаем не только стремление к философии и прорыв к ней, но и проходим важные шаги на пути философии по направлению к принципам. Протрептику невозможно отделить от обсуждения значи-

тельных предметов, ведь именно объективная значительность «более ценных предметов» оказывается источником наиболее сильного протрепетического воздействия. Стало быть, эти предметы нужно каким-то образом показать, пусть и с учётом тех ограничений, которые критика письма налагает на использование письма философом.

Таким образом, диалоги следует читать как фрагменты философии Платона, имеющие отсылающий характер. При этом их форму нужно понимать в её существенной связи с содержанием. Это значит, что диалоги следует читать как *драмы*: как пьесы со сквозным действием и продуманной расстановкой персонажей. Действие диалогов раз за разом показывает, что философское наставление не предоставляется по желанию, как какой-то товар, лежащий наготове для любого покупателя, но преподаётся исключительно с учётом интеллектуальной и моральной зрелости реципиента; во-вторых, действие показывает, что к повышению уровня аргументации в череде «актов помощи», а тем самым и к прохождению проверки на звание философа, способен только один тип персонажей, а именно представитель философии идей. Этим предопределяется всегда одинаковая, но никогда не надоедающая расстановка персонажей: диалектик как человек, обладающий недостижимым философским превосходством, противопоставит личностям, которые могут быть весьма бездарными или весьма одарёнными, но которые, во всяком случае, ещё неразвиты, ещё недостаточно подготовлены. В условиях такого не-

равновесия диалектику приходится брать ведение разговора на себя; он ведёт собеседников к гомологии (соглашению), отвечающему уровню их знаний. Однозначность расстановки персонажей гарантирует, что достигнутая гомология будет не произвольной и несущественной для обсуждаемого предмета, но образцовой — т. е. наилучшей из достижимых при данных конкретных предпосылках. Таким образом, тот вывод, который по прохождении собеседниками различных обходных путей оказывается скреплённым гомологией, должен быть принят всерьёз как подлинное заключение самого автора. Однако всерьёз нужно принять и эпизоды умолчания, которые по своему положению в диалогах являются не высказанными *a parte*⁴ замечаниями, но включёнными в ход действия структуроопределяющими элементами: они обращают наше внимание на способность ведущего собеседника вести разговор к дальнейшим, глубже обоснованным гомологиям.

Таким образом, последовательной реализацией своей литературной техники диалоги отсылают читателя к устной философии Платона. И этим они показывают, что являются произведениями «друга мудрости» (φιλόσοφος) в том смысле, в каком это понятие употребляется в критике письма.

⁴ В сторону (о реплике актёра про себя) (лат. и ит.). — М. Б.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Васильева Т.В.* Платоновский вопрос сегодня и завтра // Вопросы философии. 1993. № 9.
2. *Васильева Т.В.* Неписаная философия Платона // Вопросы философии. 1977. № 11.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии в 3 кн. СПб.: Наука, 1994.
4. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л.Гаспарова; общ. ред. А.Ф.Лосева. М.: Мысль, 1986.
5. *Мочалова И.Н.* Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // Материалы и исследования по истории платонизма. Платон в Академии и проблема «неписаной» философии. СПб.: АKADEMEIA, 2000. Вып. 3.
6. *Платон.* Сочинения в 4 т. / Ред. А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1994.
7. *Albert K.* Philosophie als Religion. St Augustin, 2002.
8. *Albert K.* Über Platons Begriff der Philosophie // Beiträge zur Philosophie I. St. Augustin, 1989.
9. *Anscombe G. E. M.* Modern Moral Philosophy // Philosophy. 1958. Vol. 33, N 124.
10. *Baudy G. J.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik // Beiträge zur klassischen Philologie. Heft 176. Frankfurt a. M., 1986.

11. *Burnet J.* Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. Reprint of the edition 1900–1907. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967.
12. *Cerri G.* Platone sociologo della comunicazione. Prefazione di Bruno Gentili. Milano, 1991.
13. *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore, 1946.
14. *Chisholm R.* A Realistic Theory of Categories: An Essay on Ontology. New York, 1996.
15. «*Derveni-Papyrus*». Der orphische Papyrus von Derveni // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1982. Bd. 47. S. 1–12, nach. S. 300.
16. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. 3 Bde. Berlin, 1951 (I u. II), ND 1992; 1952 (III), ND 1990.
17. *Edelstein L.* Platonic Anonymity // American Journal of Philology. 1962. Vol. 83. P. 1–22.
18. *Erler M.* Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungstücke zur Anleitung im philosophischen Denken // Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte. Bd. 25. Berlin; New York, 1987.
19. *Erler M.* Hilfe und Hintersinn. Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros // Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum (International Plato Studies I) / Ed. L. Rossetti. St. Augustin, 1992.
20. *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Berlin, 1964 (I, II); 1975 (III).
21. *Gadamer H.-G.* Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles / Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie

- der Wissenschaften Philos.-histor. Klasse. Heidelberg, 1978. Abhandl. 3.
22. *Gadamer H.-G.* Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. Leipzig, 1931.
 23. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1975.
 24. *Gaiser K.* Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'eremeneutica dei dialoghi platonici, con una premessa di Marcello Gigante / Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2. Napoli, 1984.
 25. *Gaiser K.* Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart, 1963.
 26. *Griswold Ch. L. Jr.* Self-Knowledge in Plato's Phaedrus. New Haven; London, 1986.
 27. *Hegel G. W. F.* Werke (Theorie-Werkausgabe). 21 Bde. Frankfurt a. M., 1970ff. Bd. 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2. Frankfurt a. M., 1971.
 28. *Hösle V.* Hegels «Naturphilosophie» und Platons «Timaios» — ein Strukturvergleich // Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus / Hrsg V. Hösle. München, 1996. S. 37–74.
 29. *Hösle V.* Wahrheit und Geschichte — Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter der paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1984.
 30. *Keulen H.* Untersuchungen zu Platons «Euthydem» / Klassisch-Philologische Studien, Heft 37. Wiesbaden, 1971.

31. *Krämer H. J.* Das neue Platonbild // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 48. 1994.
32. *Krämer H.J.* Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte., 1988. Bd. 62. S. 583–621.
33. *Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie / Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse. Heidelberg, 1959; Amsterdam, 1967.
34. *Krämer H.J.* Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia, introduzione e traduzione di Giovanni Reale / Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Milano: Studi e testi 1, 1989.
35. *Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge (Mass.), 1980.
36. *Lanata G.* Poetica pre-Platonica. Testimonianze e frammenti, testo, traduzione e commento a cura di G. Lanata / Biblioteca di Studi Superiori. Filosofia Antica, Num. 43. Firenze, 1963.
37. *Luther W.* Die Schwäche des geschriebenen Logos. Ein Beispiel humanistischer Interpretation, versucht am sogenannten Schriftmythos in Platons Phaidros (274 B 6 ff.) // Gymnasium. Bd. 68. 1961. S. 526–548.
38. *McDowell J.* Mind and World. Cambridge (Mass.), 1994.
39. *Merkelbach R.* Platons Menon // Hrsg., übersetzt und nach

- dem Inhalt erklärt von R. Merkelbach. Frankfurt a. M., 1988.
40. *Merlan P.* From Platonism to Neoplatonism. Den Haag, 1968.
41. *Merton R. K.* The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations / Ed. N. W. Storer. Chicago; London, 1973.
42. *Müller G.* Die Mythen der platonischen Dialoge // Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft. Bd. 32. 1963. S. 77–92.
43. *Müller G.* Platonische Studien // Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge, 2 Reihe. Bd. 76 / Hrsg. von A. Graeser, D. Maue. Heidelberg, 1986. S. 110–125.
44. *Nagy G.* Homerische Epik und Pindars Preislieder. Mündlichkeit und Aktualitätsbezug // Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema, Mündlichkeit und Schriftlichkeit / Hrsg. von W. Raible. Tübingen: Script Oralia, 1988. Bd. 6.
45. *Oehler K.* Aristoteles in Byzanz // Aristoteles in der neueren Forschung / Hrsg. von P. Moraux. Darmstadt, 1968.
46. *Putnam H., Nussbaum M.* Changing Aristotle's Mind // Essays on Aristotle's De Anima / Eds. M. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty. Oxford, 1992. P. 22–61.
47. *Reale G.* Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte» // Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nelle filosofia patristica. Milano: Studi e testi 3, 1991.

48. *Robin L.* La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique. Paris, 1908; ND Hildesheim, 1963.
49. *Rose V.* Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / Collegit Valentin Rose. Stuttgart, 1886; ND 1967.
50. *Ross W. D.* Aristotelis fragmenta selecta. Recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross. Oxford, 1955; ND 1970.
51. *Ross W. D.* Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. 2 vols. Oxford, 1924.
52. *Ross W. D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford, 1951; ND 1976.
53. *Sayre K.* Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue. Notre Dame, 1995.
54. *Schaerer R.* La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues / Mémoires de l'Université de Neuchâtel. T. 10. Paris; Neuchâtel, 1938, 1969.
55. *Schleiermacher F.* Platons Werke. Berlin, 1804ff., 1817ff. Bd. I. Teil. 1. 1804, 1817.
56. *Stein H.* Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältnis zur späteren Theologie und Philosophie. 3 Teile. Göttingen, 1875; ND Frankfurt a. M., 1965.
57. *Strawson P.* Individuals: an essay in descriptive metaphysics. London, 1959.
58. *Swinburne R.* The Christian God. Oxford, 1994.
59. *Szlezák T. A.* Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik

- M und N // Mathematics and metaphysics in Aristotle. Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X Symposium Aristotelicum 1984. Berner Reihe philosophischer Studien. Bd. 6. / Hrsg. von A. Graeser. Bern; Stuttgart, 1987. S. 45–67.
60. Szlezák T. A. Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts // Protestantismus und deutsche Literatur / Hrsg. von J. Rohls u. G. Wenz. Göttingen, 2004.
61. Szlezák T. A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin – New York, 1985.
62. Szlezák T. A. Platone e la scrittura della filosofia. Milano, 1992.
63. Szlezák T. A. Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons Euthydemos // Antike und Abendland. Bd. 26. 1980. S. 75–89.
64. Szlezák T. A. Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia // Phronesis. 1976. Vol. 21. P. 31–58.
65. Tennemann W. G. System der Platonischen Philosophie. 4 Bde. Leipzig, 1792–1795.
66. Vlastos G. Review of Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles (1959) // Gnomon. 1963. Vol. 35. P. 641–655.
67. Wehrli F. Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar / Hrsg. von F. Wehrli. 10 Hefte. Basel 1944ff., ND Basel – Stuttgart 1967–1968 (zwei Suppl. Bde. 1974 u. 1978); Heft 2: Aristoxenos, 1945, 1967.

-
68. *Weizsäcker C. F.* Ein Blick auf Platon. Ideenlehre, Logik und Physik. Ditzingen, 1981.
 69. *Wilpert P.* Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. Regensburg, 1949.
 70. *Wittgenstein L.* Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß / Hrsg. G. H. v. Wright, M. v. H. Nyman. Bd. 535. Frankfurt a. M.: Bibliothek Suhrkamp, 1977.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ МЕСТ

Курсивом указаны места, цитируемые в сносках

- | | |
|---|---|
| Аристоксен / Aristoxenos | <i>О частях животных /
De partibus animalium</i> |
| Фрагменты (Wehrli) | 644b 25 130 |
| фрагм. 43 241 | 644b 32 130 |
| Аристотель / Aristoteles | <i>Физика / Physica</i> |
| <i>Метафизика / Metaphysica</i> | 209b 15 17 |
| 983a 5–7 130 | <i>Фрагменты (Rose)</i> |
| 987b 14–18 171 | фрагм. 192 241 |
| 1026a 21 130 | <i>Περὶ τὰγαθοῦ (О благе,
в кн.: Ar. fragm. sel., Ross)</i> |
| 1028b 19 171 | фрагм. 2 153 |
| 1074b 21 130 | |
| 1091b 13–15 156 | |
| <i>Никомахова этика /
Ethica Nicomachea</i> | <i>Афанасий Александрийский /
Athanasius Alexandrinus</i> |
| 1100a 32–b 22 122 | <i>О воплощении / De incarnatione</i> |
| 1100b 6 122 | 54 29 |
| 1101b 11 130 | |
| 1102a 4 130 | <i>Гераклит / Herakleitos</i> |
| 1102a 20 130 | <i>Фрагменты (Diels — Kranz)</i> |
| 1141a 20 130 | 22 B 42 91 |
| 1141b 3 130 | 22 B 93 187 |
| 1178a 1 130 | |
| <i>О душе / De anima</i> | |
| 402a 1–4 130 | |

- Гиппас / Hippasos
 Фрагменты (*Diels — Kranz*)
 18. 4 241
 18. 5 242
- Еврипид / Euripides
 Вакханки / *Bakchai*
 272 и след. 92
 Финикиянки / *Phoenissae*
 469 13
- Исократ / Isokrates
 Панафинейская речь /
Ranathenaikos (= 12-ая речь)
 12. 236 93
 12. 240 93
 12. 240 и след. 92
 12. 265 94
- Ксенофан / Xenophanes
 Фрагменты (*Diels — Kranz*)
 21 В 10 91
 21 В 11 91
 21 В 15 91
- Пиндар / Pindaros
 Олимпийские песни / *Olympica*
 2. 83–86 90, 238
- Платон / Platon
 Апология Сократа /
Apologia Socratis
 23 с 1 21
- Гиппий больший / *Hippias maior*
 286d 7 141
 291e 5 142
 300b и след. 142
 300cd 52
 304d 67, 142
 304d 4 221
- Гиппий меньший / *Hippias minor*
 370e 52
 372e 1 142
 372e 6–7 142
 373b 52
- Горгий / Горгий
 462a 2 141
 482c–486d 41
 489e 162
 491c–e 162
 491d 8 163
 491e–492c 42, 161
 492a 2 162
 492e 8–493c 3 161
 493a 67
 493a 3 161
 493a 7 161
 493a и след. 42
 493b 1 161
 493c d 162
 494b и след. 43
 497c 43, 163
 499bc 52
 513c 42
 523a 216
 523b–524a 216
 526c 3–4 216

Государство / Politeia

327а–с 195

327с 196

331d–336а 96

332b 9 96

347е 202

354b 202

357а 201

358b–362с 201

362d 9 137

362е–367е 201

368b 4 137

368b 7 137

368b 7–с 1 138

368с 1 137

368с 3 138

368с 5 137

376d 116, 181

378d 95

435с 4–6 168

435с 9–d 3 164

435d 3 110

435е и след. 159

443с–е 202

445с 5 137

449с 4–8 120

474b–480а 130

474b и след. 121

485b–487а 89

485b 6 128, 248

487а 189

500b–d 148

500с 169, 247

501е 116, 181

503d 54

503е 165

504а 164

504а и след. 150

504а–с 207

504b 2 110

504b–d 165

504de 165

505а 165

505а 3 67

506d 8–е 3 165

506d е 59, 137, 155, 165

508е 2–509а 4 128

509а 4–5 128, 137

509b 9 137

509b 9–10 128

559с 59

509с 5–10 166

509с 9–10 165

509d–511е 145

510с и след. 177, 197

511b 128

511b 8 129

511bc 231

515с 4–517b 7 248

516b 247

517bc 247

518с 8–d 4 226

518d 4 121

518de 169

519d 2 20

521с 6 121, 226

531с и след. 177, 197

532е 247

532е 3 123, 160

532е и след. 150

533a 59, 165, 196

533a 1–2 166

533e 140

534a 7 110

534c 1–3 225

540a 54, 150

585b и след. 169

589d 1 169

589e 4 169

590d 1 169

608c–611a 167

611a–612a 167, 173

611b 9–10 67

611c 6 168

611d 2 167, 170

611e 186

611e 2 105

611e 4 169

611–612 187

612a 4 168, 172

612a 5–6 168

613b 247

Евтидем / Euthydemos

275d 3–276c 7 174

275d 4 174

276d 7–277c 7 175

287d 6 228

289c 7 177

289d 2 177

289d 8–e 1 178

289e 1 178

290cd 177, 197

290e 198

291a 4 198

293a 1–3 143

293a 2 142

293b–e 175

294a–e 175, 185

294e–296d 175, 185

295b 4 176

298b–e 176

301a 2–4 176

301a 4 177

301a 5 177

304b 53

Евтифрон / Euthyphron

3d 52

11b 52

14c 52

15e 52

Законы / Номои

713c 170

716c 247

890d 4 138

891a 138

891a 5–7 138

891b–899c 139

891b 3–4 139

891b 4–6 139

891c 2–3 139

891d 7 139

891d 7–e 1 139

891e 5–6 139

893a и след. 221

894a 155

894a 1–8 183

951d–952b 55

961ab 55

968de 55

968e 154, 185

968e 4–5 148

Ион / Ion

541e 52

Кратил / Kراتylos

383b–384a 52

400d и след. 96

427de 52

Критон / Kriton

49a 67

Лисид / Lysis

218a 174

219cd 150

Менон / Menon

80de 175

81a 67

81c 9 176

81cd 175

85d–86b 175

86de 228

87bc 140

98a 7 128

98a 247

Парменид / Parmenides

127bc 229

135d 7 77

136d 1–137a 6 110

137bc 77

Пир / Symposion

175b 67

199c–201c 205

201e 144, 220

203e 248

203e и след. 174

204b и след. 121

208b 221

210a и след. 145

210e 248

210e 3–5 20

212c 203

213e 3–4 224

217c–219d 204

218c 204

218d–219a 205

219bc 205

220cd 67

221d–222a 187, 189, 204

Письма / Epistulae

7, 338d 6 243

7, 340a 243

7, 341c 6–7 232

7, 341e 1–2 245

7, 343a 249

7, 344a 189

7, 344b 5 44

7, 344cd 249

7, 344d 7 243

7, 344e 2 243

7, 350cd 243

Политик / Politikos

261e 140

285c–287a 77

285d 10–286b 2 248

285e 4 127

286b 1 77

304c 10–d 2 215

309c 170

Протагор / Protagoras

317bc 58

320c 213

322d 5 213

323a 5 213

334d 6 213

334c–338e 228

338e 97

338e–347a 97

339b–d 98

340a 1 98

341c 8–9 98

341d 52

341d 8 141

342a–347a 67

342a–e 54

347ab 226

347c–348a 100

347e 3–7 100

348a 5 101

348d 68

351e 8–11 228

353a и след. 221

353b 4 228

Софист / Sophistes

254c 2 20

263e 68

Теэтет / Theaitetos

150d 29

172c–177c 121

176b 247

176b 1 20

189e 68

Тимей / Timaios

27a 157

28c 229

28c 3–5 152

29b 128

29d 216

35a 170

35a–36d 172, 187

41d 170

53cd 153

53d 121, 155, 159, 183, 229, 247

53d 6–7 152

68d 216

69b 216

69cd 170

90b 170

90cd 170

90d 247

90d 5 170

Федон / Phaidon

66b 3–67b 2 221

75ab 95

80a 3 105

84c–88b 135

88d 9–e 3 135

91c 40, 230

95e 9–96a 1 135

96a и след. 135

99d и след. 136

99d–107b 145

100b 5 67

101de 128, 136

101e 121

102a 135

105b и след. 136

- 107b 136, 248
Федр / *Phaidros*
229c–230a 96
230e–234c 102, 125
234e–236b 126
235b 126
236b 126
237b–241d 102
243e–257b 102
245c 1–2 214
245c 5–246a 2 214
246a 104, 131, 158, 214
246a 4–6 158
246a 5 110
246a и след. 145, 159, 214
247c и след. 148
247de 145
249b 175
249c 20, 121, 159, 248
250b 2 127
253b 247
266c 1 104
266d–269c 104
270c 157
270d 160
270d 1–7 159
271d 160
273d–274a 120, 160
273e 105
273e 4–5 160
273e 7–8 160
274a 104, 131, 166
274a 2 110, 160
274b–278e 102
274b 6 104
274b 9 104
274c–275b 213
274e–275c 106
274e 5 105
275a 7 106, 215
275bc 213
275c 6 95
275c 6–7 188
275d 4–9 112
275d 9 237
275de 83, 148
275e 79
275e 1–3 245
275e 2–3 111
275e 3–5 112
276a 84, 133, 225
276a 5 225
276a 6–7 112, 222
276a 7 123
276a 8 84, 132
276a 8–9 95
276b 108
276b–277a 107
276b 2 109
276b 2–3 111
276b 6 109
276b 7 110
276bc 123, 249
276c–277a 108
276c 3 120
276c 3–4 132
276c 3–9 111
276c 5 109
276c 9 110, 148
276d 9

- 276d 1–4 78
276d 3 114
276d 4–8 116
276e 84
276e–277a 114, 199
276e 1–3 116
276e 2–3 181
276e 3 108, 215
276e 5 104, 110
276e 5–277a 3 112
276e 5–277a 4 122
276e 5–6 132
276e 6 110, 112, 225, 236
277a 1 109
277a 3 178
277b 120
277b 5–8 132
277bc 104, 160, 231
277c 2 230
277d 7–8 188
277d 8–9 95
278a 1 78, 114, 132
278a 4–5 95
278c 225
278c 2–3 118
278c 4 121, 132
278c 4–e 3 119
278c 4–5 20, 119
278c 6–7 120
278c 7 129
278cd 140
278d 8 120
278d 8–e 1 120
279a 8 127
- Хармид / Charmides*
155e 58
155e 8 151
156a 194
157b 1–c 6 151
157bc 195
161cd 94
162a 94
163d 140
169a 113
174b 52
174bc 150
- Плутарх / Plutarch*
Об Исиде и Осирисе /
De Iside et Osiride
48, 370 F 154
- Теофраст / Theophrastos*
Метафизика / Metaphysica
6b 28 130
7b 14 130
10b 26 130
11a 23 130
- Теаген / Theagenes*
Фрагменты (Diels – Kranz)
8 A 1–4 91
- Феогнид / Theognis*
681–682 90, 238

ПЛАТОНОВСКАЯ ДИАЛЕКТИКА: ПУТЬ И ЦЕЛЬ¹

Часть 1. Диалектика как задача

Судьба того человека, о котором Сократ рассказывает в притче о пещере — что он, будучи освобождён от оков, поднялся из пещеры к свету верхнего мира, где, в конце концов, узрел и само солнце, познав в нём, в известном смысле, причину всего, что увидел, а затем по доброй воле спустился вниз к месту, откуда начал своё путешествие — это, как известно, судьба самого же Сократа: он погибает от рук «вечных узников» в попытке избавить их от оков (*Государство* 517а 5–7).

А вот в будущем идеальном государстве диалектика, поднявшегося до познания идеи блага как принципа всего, и тем не менее вновь «спустившегося» вниз и взявшего на себя труды правления, ожидает совсем иное предназначение: умирая, философы-правители переселяются на Острова блаженных, а государство заботится о памятниках и жертвоприношениях в их честь, почитая их либо как *даймонов*, т. е. существ, занимающих промежуточное положение

¹ Доклад, прочитанный 25.04.2002 в университете г. Тюбингена в рамках цикла публичных лекций о Платоне. Оригинал публикации: Szlezák T. A. *Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. 2005. Bd. 31. S. 289–319.*

между богами и людьми, если это подтвердит Пифия, а если нет — как счастливых и божественных людей (*Государство* 540b 6–с 2). Посмертным уделом диалектика является, таким образом, героизация и собственный государственный культ.

Итак, диалектик — это человек, в каком-то смысле покинувший область человеческого. Он поднимается на уровень, возвышающийся над человеческим существованием и приближающий его к богу: он становится *даймоном*.

Имеем ли мы здесь дело с заблаговременной мистификацией будущей, чисто утопической фигуры философа-правителя? В начале диалога «Софист», в одной весьма «реалистичной» и совершенно не «мистифицирующей» сцене математик Феодор также говорит о том, что для него все философы «божественны» (216с 1). А Сократ говорит в «Федре», что сочтя кого-либо диалектиком, он идёт за ним по пятам, как за богом (266b 6–7).

Обоснование этой манеры выражения — нам, людям сегодняшнего дня, определённо кажущейся странноватой — Сократ даёт в «Государстве»: предметы, которым посвящает себя философ, божественны, а человек всегда уподобляется тому, чему он в восхищении следует. Так и философ, уподобляясь божественному — или, как об этом говорится в другом месте: через уподобление богу (ὁμοίωσις θεῷ, *Тетет* 176b 1) — сам по мере возможности становится «божественным» (*Государство* 500b 8–d 2).

То, что подаётся здесь как факт и реальный процесс, естественно, может быть сформулировано и как задание. Мы должны восстановить свою изначальную природу, — читаем мы в «Тимее», — выправляя запутанные движения своей мысли по образцу гармоничных круговращений космоса, благодаря чему познающее становится подобным позна-

ваемому, и мы достигаем цели, установленной для нас богами, — наилучшей жизни, которая только доступна человеку (Тимей 90b 1–d 1, особенно d 1 и след.; аналогично Государство 611b 10–612a 6).

Здесь мы встречаемся с динамическим образом человека у Платона: человек должен прежде сформировать себя самого (ἐαυτὸν πλάττειν Государство 500d 6, ср. 540b 1, 592b 3; Федр 252d 7), а определяется он своим «общением» (ὁμιλία 611e 2, ср. 500c 6, 9). В этом заключён решительный призыв: мы должны искать духовного, чтобы вернуться к своей древней, истинной природе. И поскольку ничто и никто не стремится расстаться с собственной сущностью, то все мы тяготеем к познанию умопостигаемого, вечно сущего и «божественного», для чего, в конечном итоге, и нужна диалектика. О том же говорит и первое предложение аристотелевской «Метафизики»: «Все люди от природы стремятся к знанию» (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρεῖονται φύσει).

Часть 2. Как стать диалектиком?

Устный характер диалектики

Итак, мы должны стать диалектиками, поскольку уже являемся ими по своей истинной природе.

А как нам стать диалектиками? Современному платонику наиболее естественным покажется ответ: путём чтения диалогов. Ибо в диалогах Платона, надо думать, содержится диалектика; а то, что сохранено письменным сочинением, может быть сообщено и восприимчивому читателю, чтобы впервые пробудить в нём подлинно философское понимание вещей.

Мне лично нечего возразить против этого взгляда. Я уже давно рекомендую всем читать Платона и сам занимаюсь этим охотно и со страстью. Однако есть некто, несогласный с обоими пунктами, хотя в этом отношении его редко принимают всерьёз: по его мнению, диалектику Платона нельзя найти в диалогах, а письменное сочинение в принципе не подходит для того, чтобы служить первоисточником подлинного знания.

Этим кем-то — этим нарушителем согласия — является, как известно, сам Платон. И я хотел бы коротко напомнить о трёх его высказываниях по этому вопросу.

(1) В седьмой книге «Государства» Главкон требует от Сократа описания рода (τρόπος) диалектической способности, её деления на виды (εἶδη), а равно и её «путей» (ὁδοί). Это описание должно походить на только что данное описание математических исследований пропедевтического назначения (532d 6–e 1). Мало кто из интерпретаторов отдаёт себе отчёт в том, что это значит: математические исследования были обрисованы лишь с точки зрения стороннего наблюдателя, их метод был охарактеризован лишь в самых общих чертах, отдельные дисциплины были очерчены лишь в самом грубом виде (*Государство* 522c–531d) — Сократ отнюдь ещё не вступил в область собственно математики. Подобного же сжатого очерка «извне», но уже о диалектике, просит Главкон. Таким образом, его просьба исключительна скромна. Но и в ней Сократ ему наотрез отказывает: «Милый Главкон, сказал я, ты уже не сможешь следовать за мной — ибо с моей стороны не было бы недостатка в готовности» (533a 1–2). Просьба Главкона, если я ничего не упустил, является единственным местом в корпусе произведений Платона, где читатель на мгновение смеет надеяться на авторитетное объяснение специфики (τρόπος) диалектики и на предоставление обзора, охватывающего все основные

аспекты её «видов» и «путей», под которыми, видимо, разумеются способы постановки вопросов или частные области (ἔιδη) и методы (ὁδοί).

Ни одно место в каком-либо ином диалоге не пробуждает подобного ожидания — за исключением, естественно, диалогов «Софист» и «Политик»; если брать их как целое, они кажутся первой и второй частью трилогии, третья часть которой будет называться «Философ». Но так уж сложилось, что этого диалога не существует — Платон предположительно запланировал его лишь в вымышленном драматическом контексте, а не в действительности, в двух же остальных диалогах нет ни одного пассажа, который обещал бы обширное описание диалектики². Тем доходчивее и действеннее оказывается построение несомненно хорошо прочитанного эпизода умолчания в седьмой книге «Государства»: вместе с Главконом читатель исполняется ожиданием, прямолинейный отпор которому делает тем более ощутимым тот пробел, который «Государство» и весь корпус сочинений Платона оставляют на месте более детального описания диалектики в качестве высшего предмета изучения (μάθημα).

² Впечатление обширности производит перечень из четырёх требований к диалектике (*Софист* 253d 5–e 2). Однако все они касаются «разделения по родам» (κατὰ γένη διαφεῖσθαι, 253d 1), что не охватывает всей совокупности задач диалектика. Кроме того, это известное своей темнотой место (к его интерпретации см.: Kranz M. *Das Wissen des Philosophen*. Diss. Tübingen, 1986. S. 61–62) отнюдь не обещает развёрнутого описания чересчур сжато обрисованных в данном диалоге четырёх задач, скорее, это наверняка стало бы одной из тем ненаписанного диалога «Философ», отсылка к которому делается чуть ниже (254b 3–4).

(2) В «Федре» Сократ говорит, что диалектик будет поступать как толковый земледелец, избегающий всерьёз высевать посевное зерно, которым он дорожит и от которого ожидает урожая, в сады Адониса, где ростки хотя и дают прелестные всходы через восемь дней, но не приносят урожая. Подобным же образом и диалектик будет засаживать свои «сады Адониса», т. е. сочинения, играючи, тогда как серьёзно он по-прежнему будет относиться к применению искусства диалектики, которому в притче соответствует опять-таки серьёзное земледелие (*Федр* 276b 1–e 7). Сосредоточивать интерпретацию исключительно на противопоставлении «играючи — всерьёз», как это часто имеет место, означает упускать смысл притчи. В результате интерпретаторы приходят к той точке зрения, что диалектик записывает в своих сочинениях всё, что намеревается сказать, но делает это с игривой или игровой установкой, тогда как автор-нефилософ хотя и делает то же самое, но со всей серьёзностью.

Если бы речь шла только о противопоставлении «серьёзность — игра», то притча о земледельце была бы излишней и, более того, сбивала бы с толку, ведь оба эти земледельца, толковый и бестолковый, в притче делают со своим посевным зерном отнюдь не одно и то же, в то время как философ и нефилософ, если следовать этому толкованию, делают фактически одно и то же — публикуют всё, — но с разными установками³. Таким образом, противопоставле-

³ В связи с этим см.: Szlezák Th. A. Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b 8–e 4 // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1999. Bd. 53. S. 259–267. (Эта статья была опубликована в рамках дискуссии о смысле критики письма, развернувшейся между Вилфридом Кюном (Wilfried

нием «игра — серьёзность» смысл притчи не исчерпывается. И действительно, вместе с введением образа садов Адониса и прежде этого в притче также вводится и иное противопоставление, непосредственно понятное античному читателю, знакомому с ритуалом адонисовых садов. Это противопоставление меньшей части посевного зерна, отправляемой в садик Адониса, и большей части семенных зёрен, высеваемой на пашне. Для толкового земледельца и речи нет о том, чтобы «играючи» не высеять все семена в садик Адониса, поскольку в результате он не получил бы следующим летом никакого урожая и его семье пришлось бы умереть с голоду; он *eo ipso*⁴ не был бы разумным земледельцем (*νοῦν ἔχων γεωργός*). Стало быть, если мы не хотим сделать притчу о земледельце бесполезной, мы должны признать, что, приводя её, Платон и со стороны диалектика равным образом исключает вариант поведения, при котором тот доверит всё «посевное зерно» — т. е. всё то, что он как диалектик имеет по части ходов мысли, анализа, ведения доказательств — письменному сочинению. Часть этого «зерна», причём существенно бóльшая часть, может принести урожай лишь в том случае, если она «высаживается» в «правильную» почву, т. е. в души подходящих слушателей, причём с использованием правильного метода — «искусства собеседования» (*διαλεκτικῆ τέχνη*).

(3) Третий отрывок, о котором я хотел бы напомнить — это заключение «философского экскурса» в «Седьмом письме». Обладающий разумом не станет доверять поисти-

Kühn) и мной. В настоящее время эта дискуссия целиком воспроизведена в журнале *Revue de philosophie ancienne* (1999. Vol. 7. N 2. P. 3–62, во французском переводе.)

⁴ Тем самым (лат.). — М. Б.

не серьёзное и то, к чему относится серьёзнее всего (τὰ ὄντως σπουδαία, τὰ σπουδαϊότατα, 344c 2, 6), письменному сочинению (344c 1–d 2, ср. 343a 1–4). Здесь опять обращение к разуму, как и в притче о разумном земледельце. Стало быть, представимо и иное поведение; знания, имеющие своим содержанием подразумеваемые Платоном предметы, наверняка могли бы быть изложены в письменной форме и распространены. Поступая в согласии с разумом, что равным образом означает — по свободной воле, — диалектик откажется от этого.

Каков смысл ограничений, обнаруживающихся в трёх вышеприведённых отрывках? Часть ответа мы уже знаем из первого отрывка: «Ты уже не сможешь следовать за мной», — говорит Главкону Сократ. То, что здесь персонализировано, обобщается в «Седьмом письме»: предметы, к которым с «серьёзностью» относится Платон, оказываются источником огромных трудностей. Хуже всего то, что одного только ума для их познания недостаточно: помимо этого рассматриваемый нами текст требует специфического «родства» с существом дела (344a 2–b 1), а это требование — в соответствии с каталогом необходимых правителям добродетелей, приведённым в «Государстве» (485a–487a) — также предполагает, что будущий диалектик очистился нравственно. Предметы, которыми занимается философия, с одной стороны, и человеческие средства познания — с другой, устроены таким образом, что философское понимание никогда не может быть вызвано принудительным образом. Желаящий ему воспрепятствовать, настроенный на софистическую обструкцию, всегда будет выходить победителем в глазах нефилософов (343c 5–344c 1). Письменное произведение, которое, как известно, само себя защитить неспособно (*Федр* 275e), ещё более усиливает впечатление

беспомощности диалектика перед лицом критики, не учитывающей особенности обсуждаемых предметов. Написанное не может учить истине достаточным образом (*Федр* 276c 8-9). Отсюда призыв даже не пытаться использовать эту форму распространения знаний, когда дело доходит до самых важных тем — не говоря уже о том, что и достоинство самого предмета запрещает его профанацию (*Седьмое письмо* 344d 7-9).

Сегодня нам, по-видимому, закрыт аутентичный доступ к диалектике Платона. Мы должны искать к ней иной способ доступа, нежели прямое обучение через книги.

Часть 3. Как становились диалектиками во времена Платона?

Философское «совместное жительство» (συζῆσις)

Попробуем коротко ответить на вопрос, как, по свидетельству диалогов, становятся — или становились — диалектиками. В этом вопросе диалоги предлагают нам двойственную картину.

(1) При жизни Сократа определяющим в этом отношении было, по-видимому, только общение с ним самим. Безоговорочная решимость персонажей рамочных диалогов в «Пире», «Теэтете» и «Пармениде» перейти к пересказам бесед непосредственно с ним самим сполна демонстрирует это. Готовность изложить собственное понятие диалектики Сократ выказывает в разговоре с Главконом (*Государство* 533a 2). Однако «более длинный путь» диалектики не таков, чтобы его можно было пройти в одном из диалогов, всегда представляющих собой отдельные разговоры. На это неизменно указывают сами диалоги (*Государство* 435c 9–d 3, 504b

1-d 1, 506d 8-e 3, *Федр* 246a 4-6, ср. 274a 2, *Тимей* 48c 5, ср. 28c 3-5). В «Теэтете» Сократ упоминает возможность и более длительного общения с ним. Это, однако же, ни для кого не было несомненным путём к диалектике, по той именно причине, что успех этого пути и даже само проведение по нему в конечном счёте определялись «богом» и дайμόнионом Сократа (*Теэтет* 150d 4, 8; 151a 2-5). Мы встречаемся здесь с платоновским убеждением (выраженным «Сократом» в квазибиографической манере) в том, что удача диалектического философствования не находится ни в руках адепта, ни в руках учителя, и не гарантируется взаимодействием их обоих, но определяется исключительно «божественным».

(2) В идеальном государстве едва ли кто-то будет ссылаться на своего даймониона, скорее всех недостойных и неподходящих властители будут отстранять от «самого точного воспитания», т. е. от образования в области диалектики (*Государство* 503d 7-9). Сократ понимает это как непрременную меру по исправлению нынешнего неудовлетворительного положения ($\nu\upsilon\nu$ περὶ τὸ διαλέγεσθαι κακὸν ὑγυόμενον, 537e 1-2), характеризующегося тем, что к диалектике допускается любой желающий, не имеющий к ней никакого отношения (539d 5-6). Исключение незрелых подростков является одной мерой предосторожности (εὐλάβεια, 539b 1), строгий отбор среди более зрелых кандидатов — другой. Диалектика требует людей высоконравственных и имеющих стабильный характер (539d 4-5). Меры предосторожности имеют двойной смысл: они приносят пользу самим кандидатам, лишая их возможности приобретения качеств, приводящих к извращению диалектики до антилогики и эристики, и повышают общественное уважение к занятию философствованием (539c 8-d 1). Одно из

неназванных следствий мер предосторожности заключается в том, что в идеальном государстве не будет никаких письменных описаний главнейших областей диалектики. Ибо книги могут вращаться повсеместно, и Платон это знал — он ведь говорит об этом в «Федре» (275e 1), — а если такие книги попадут в руки неподходящим, возникнет угроза возврата в прежнее состояние.

То, что Платон говорит о Сократе и о порядках в идеальном государстве, мы не можем непосредственно перенести на условия обучения в Академии. Но неправильно было бы делать вид, будто уже доказано, что первое и второе не могут иметь между собой ничего общего. Более умеренным и реалистичным, чем две эти крайние позиции, кажется мне предположение, что Платон по крайней мере старался внедрить в своей Академии оптимальные условия в той степени, в какой это было возможно, не имея рядом Сократа с его не ошибающимся даймонионом и не учреждая тут же самостоятельно идеальное государство. Опираясь на это предположение, мы приходим примерно к следующей картине обучения диалектике в Академии.

1. Диалектик учит, «выбирая подходящую душу» (λαβὼν ψυχὴν προσηκουσαν, *Федр* 276e 6). Диалектика не была учебным курсом, на который можно было записаться. Отбор среди претендентов и постоянная проверка избранных — ἐκλογή («отбор») и βασανίζειν («испытывание»). Исключать неподходящих можно и без помощи даймониона. «Испытание» (πεῖρα), которому был подвергнут тиран Дионисий II, относилось, согласно «Седьмому письму», к методу Платона (340b 4–341a 7). В качестве коммуникативного процесса, имеющего в виду существо дела философии, такое испытание, несомненно, является частью диалектики.

2. К критериям отбора относилось и нравственное устройство кандидата. Хаос внутри делает философствование невозможным. Требуется «родство» с предметом, на который направлена мысль; одного ума недостаточно. Понявший это перестанет удивляться эсотерическому обращению с предметами, составляющими содержание знания: в конце концов, автор книги никогда не может предугадать нравственное состояние своего будущего читателя.

3. Занятие диалектикой — это процесс, происходящий между друзьями и занимающий необычайно много времени, в идеальном случае — целую жизнь. Седьмое письмо говорит о многих совместных усилиях и о философском совместном жительстве (συζῆν, 341c 7). Исторически весьма вероятно, что образцом этого — даже в большей степени, чем кружок учеников, собиравшихся около Сократа, — служили пифагорейские дружеские союзы. Платон ценил общество гостей и товарищей вокруг Архита в Таренте (τοὺς ἐν Τάραντι ξένους τε καὶ ἑταίρους, Седьмое письмо 339e 2–3, вместе с d 2).

4. Как процесс достижения понимания среди единомышленников диалектика не требует книг. Диалог «Философ», по-видимому, запланированный Платоном, так никогда и не был написан; нигде не наличествует в письменной форме и требуемый Главконом очерк, обрисовывающий всю диалектику как бы извне. Однако Дионисий II должен был, пожалуй, услышать как раз нечто подобное в устном наставлении, ибо во время пейры, как пишет Платон, претендентам надо показать, что собой представляет занятие в целом, с какими трудностями оно сопряжено и насколько тяжело (340b 7–с 1)⁵. После этого разговора Дионисий напи-

⁵ Хорошо документированная косвенной традицией лекция «О благе», вероятно, подобно пейре предлагала обобщающий

сал книгу о том, что услышал от Платона, тогда как Платон уверяет, что у него самого нет никакого сочинения (σὺγγράμμα) об этом и никогда не будет (341b 3–5, с 4–5).

Что мы должны предпринять, руководствуясь полученным объяснением? Мы знаем теперь, что диалектика является процессом достижения понимания в долгих совместных беседах (συνουσία). Конечно, в этот процесс вовлечены знания, имеющие конкретное, письменно фиксируемое содержание. Однако поскольку их письменная фиксация ни при каких условиях не может одновременно обеспечить и *приобретение* понимания как таковое, разумный автор не должен излагать их в письменном виде. Слишком велика была бы в этом случае опасность злоупотребления ими непонимающими или злонамеренными реципиентами. Таким образом, по своему содержанию диалектика поддается передаче в письменной форме и в то же время не поддается ей по своей сущности, ибо форма бытия диалектики — живое мышление, процесс в душе (ср. *Седьмое письмо* 344c 7–8), который в этом качестве не передается мёртвым знакам письма. А для Платона данное обстоятельство

обзор философии принципов Платона, во всяком случае в той более краткой редакции для публичного выступления, о которой, по-видимому, сообщает Аристоксен (Harm. elem. II. P. 30 Meibom = Test. Plat. 7 Gaiser). Правда Симпликий говорит об извлечениях из этой лекции, сделанных Спевсиппом, Ксенократом, Аристотелем, Гераклидом и Гестиэем (In Arist. Phys. 151.8–10 и 453.28–30 Diels = Test. Plat. 8 и 23 B Gaiser). Эти редакции, должно быть, существенно выходили за пределы сжатого обзора (в частности, редакция Аристотеля, которая, согласно Диогену Лаэртскому («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». V. 22) охватывала три книги); в них, вероятно, нашли свое отражение непубличные совместные беседы (συνουσία) Платона и его учеников в Академии.

сто является решающим. Он ни разу не изменил своему решению не писать о том, к чему относился серьёзно (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω).

Часть 4. Рассеянные указания диалогов

Должны ли мы воспринимать этот отказ как знак для окончания наших усилий понять, что собой представляет диалектика Платона? К счастью, нет. Ибо если письменное сочинение и не может передать самого главного в философии, то кое-что оно всё-таки может: сохранять сведения, которые напоминают знающему о том, что он уже приобрёл иным образом — об этом мы читаем в «Федре» ὑπομνήματα («средства припоминания») 276d 3, εἰδόντων ὑπόμνησις («средство припоминания для знающих») 278a 1.

Итак, попробуем исходить из того, что диалоги, вопреки недоверчивому отношению Платона к познавательному значению письменных сочинений, содержат пассажи, которые были бы призваны «напоминать» о его понятии диалектики. Небольшая трудность имеется и тут (чисто сократовское σμικρόν τι — «суший пустяк»): сегодня никто из нас не может претендовать на то, чтобы считаться «знающим» (εἰδώς) в области подлинно платоновской диалектики, а потому нуждаться всего лишь в напоминании о ней. Следовательно, недостоверность возникнет уже при выборе мест, которые мы захотим включить в наше рассмотрение. Мы можем только предполагать, что определённые места предназначены служить средствами припоминания (ὑπομνήματα) для тех, кто уже является знающим. Использование ключевых слов, таких как «диалектическое знание» (διαλεκτικὴ ἐπιστήμη) или «диалектическая способность» (ἡ

τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις), не является надёжной путеводной нитью, во-первых, потому что Платон может сказать нечто важное и не прибегая к какой-то определённой терминологии, а во-вторых, потому, что ограничение значимого в каждом отдельном случае будет оставаться проблемой. К этому нужно добавить, что даже столь важный с точки зрения понятия диалектики диалог, как «Федр», начинает экспликацию этого понятия с утверждения, что речи Сократа об Эросе содержат примеры того, как диалектик («знающий истину», εἰδὼς τὸ ἀληθές), играя, может *вводить* своих слушателей в заблуждение — что также относится к философскому искусству речи (262c 10–d 6).

Совсем иного рода трудность, уже упомянутая нами выше, состоит в том, что ни одно из мест, которые, по нашим предположениям, могут служить средствами напоминания (ύπομνήματα) о платоновском понятии диалектики, не содержит того обобщающего обзора целого, о котором просил Главкон. Следовательно, собирание в одно целое отдельных аспектов диалектики, представленных в произведениях Платона в разрозненном виде, всегда остаётся задачей интерпретатора.

Невзирая на эти препятствия и опасности, осмелимся поставить вопрос о том, что мы можем знать о диалектике Платона вопреки его отказу дать аутентичную картину целого. Я надеюсь, что в следующих десяти пунктах сумею назвать наиболее важное.

(1) Платоновская диалектика замещает собой уже существовавшее прежде искусство диспута. У Платона оно зафиксировано под названиями «искусство опровержения» (ἀντιλογική) и «искусство спора» (ἐριστική τέχνη). Им занимаются сомнительные в интеллектуальном и нравственном отношении типы, которых Платон обстоятельно, но в то же

время чрезвычайно забавно изображает в «Евтидеме». Во всём они являют собой прямую противоположность философу⁶.

Антилогика охотно подхватывается любящими поспотирить молодыми людьми, на которых, однако же, оказывает интеллектуально дезориентирующее и нравственно разлагающее воздействие. Прелестные карикатуры на диспутацию юных эристиков можно найти в «Софисте» (259cd) и особенно в «Филебе» (15e–16a). Тем не менее, Платон подчёркивает не только противоположность антилогики своей диалектике, он знает также и о существующей между ними преемственности. В седьмой книге «Государства» мы встречаем предостережение против перенесения в идеальное государство ошибок, обычных в обращении с логосами и с диалектикой (τὸ διαλέγεσθαι) «сейчас» (537e–539d), — это звучит почти так, как если бы антилогика и диалектика были по сути одним и тем же, лишь требуя в обращении с собой определённых мер предосторожности (ср. выше εὐλάβεια, 539b 1) во избежание возможного злоупотребления.

⁶ То, что образы эристиков в «Евтидеме» и образ философа в «Федре» во всех деталях точно соответствуют друг другу как негатив и позитив одной и той же фотографии, показал, в частности, автор этих строк (см.: Szlezák Th. A. Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons *Euthydemos* // Antike und Abendland, Bd. 26. 1980. S. 75–89; ср. тж. Szlezák Th. A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialoge. Berlin; New York, 1985. S. 49–65). Впоследствии мысль об этом зеркально точном соответствии негативного изображения эристика и позитивного изображения философа положил в основу своей книги Т. Х. Чанс (Chance Th. H. Plato's *Euthydemus*. Analysis of What Is and Is Not Philosophy. Berkeley, 1992).

В ещё большей степени их преемственность подчёркивается в диалоге «Парменид», где представителем недостаточной диалектики является не сомнительный софист, а Зенон из Элеи. Старший друг Зенона Парменид заверяет юного Сократа, что метод (τρόπος) для его диалектического упражнения останется тем же, что у Зенона — с той лишь разницей, что на обращение от чувственно-воспринимаемых вещей к идеям, которого Сократ требовал в ходе своей резкой критики Зенона (135d 7–e 4), Парменид без труда соглашается (129a 1–130a 2), — несомненно потому, что ему самому уже хорошо знаком такой поворот (ср. 130a 3–7, 135b 5–c 3). Стало быть, мы имеем тот же метод, но иную онтологическую ориентацию, а с ней, в конечном счёте, и иной предмет диалектики. Если на примере единичной чувственно-воспринимаемой вещи весьма легко показать, что она едина и в то же время множественна и вообще одновременно обладает всеми противоположными предикатами, то в применении к идеям отношение единства и множества становится наиглавнейшей философской проблемой (*Парменид* 129b 1–d 6, аналогично *Филеб* 14c 1–15c 3). Этот перенос зеноновских способов вопрошания на область умопостигаемого для старой диалектики означает качественный скачок, никак не связанный, кстати говоря, с историческим Сократом, а обязанный своим осуществлением исключительно Платону. Аристотель, прекрасно знавший о том, что Зенон был создателем диалектики старого стиля, говорит о Сократе, что в его время «диалектическая сила» (διαλεκτικὴ ἰσχύς) была ещё недостаточно развита (*Метафизика* М 4, 1078b 25–26), а в главе о Платоне в первой книге «Метафизики» он попросту заявляет: «предыдущие не были причастны к диалектике» (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετέιχον, *Метафизика* А 6, 987b 32–33).

(2) Платон называет свою новую дисциплину ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος (см., напр., *Государство* 533c 7) — «диалектический метод» или «метод собеседования», а также ἡ διαλεκτικὴ τέχνη (*Федр* 276e 5–6) — «диалектическое искусство» или «искусство собеседования», причём добавление τέχνη («искусство») может также выпадать: словом ἡ διαλεκτικὴ (без добавления) этот процесс обозначается, к примеру, в обобщающем и оценивающем заключении Сократа, подводящем итог его рассуждениям о предметах (μαθήματα), которым должны будут обучаться правители в идеальном государстве (*Государство* 534e 3). Часто встречается нам и нейтральное обозначение «способность собеседования или общения» (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, *Государство* 511b 7, 532d 8, 537d 5, *Филеб* 57e 7, *Парменид* 135c 2). На вопрос же об эпистемологических притязаниях этой «способности» ответ дают дальнейшие обозначения — «диалектическое знание» (ἡ διαλεκτικὴ ἐπιστήμη, *Софист* 253d 2–3) и «наука диалектики» (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη, *Государство* 511c 5). Таким образом, платоновская «способность», «метод» или «искусство» собеседования притязает на то, чтобы быть достоверным знанием, наукой (ἐπιστήμη). Она притязает на это столь настойчиво, что обозначение ἐπιστήμη, до тех пор применявшееся к математическим дисциплинам, у них отнимается и заменяется более скромными обозначениями — «рассудочное познание» (διάνοια) и «искусство» (τέχνη) (*Государство* 533d 4–6). Лишь познание идей создаёт в душе знание (ἐπιστήμη), лишь диалектический метод (διαλεκτικὴ μέθοδος) ведёт к познанию идей и к принципу (ἀρχή) (*Государство* 533c 7–8). Собственное, хотя и скупое подтверждение того, что для исследования сочетаемости «родов» (γένη), или высших диалектических понятий необходима некая наука (ἐπιστήμη), дается Платоном в

«Софисте» (253b 8–с 5). Гость из Элеи прибегает при этом к аналогии с наукой грамматики: подобно тому, как она добирается до «элементов» (στοιχεῖα), т. е. предельных, далее не разложимых составных частей языка и исследует законы их сочетаемости, так диалектика обращается с «элементами» (στοιχεῖα) всей действительности в целом. Диалектике как дисциплине, которая, в конечном счёте, только и заслуживает имени науки (ἐπιστήμη), присуща высшая степень точности (ἀκρίβεια, ср. *Государство* 504e 2–3), а также ясности и очевидности (σαφήνεια, 511e 3, 533e 4).

(3) Диалектический метод обширен. Это тот пункт, который, вероятно, с наибольшим постоянством и настойчивостью подчёркивается во всех текстах на тему диалектики. Ни софист, ни какой-либо иной «род» (γένος), читаем мы в «Софисте», никогда не сможет похвастаться тем, что ускользнул от метода диайресиса, разграничивающего понятия по роду и виду (235c 4–6). Целью этого обширного метода является определение (Definition), а потому вполне логична мысль о том, что определений требуют *все* идеи (*Парменид* 135a 3–5, d 1). Без прохождения через *все* (ἀνευ τῆς διὰ πάντων διεξόδου) невозможно напасть на истину и приобрести понимание вещей (*Парменид* 136e 1–2). В «Теэте» мышление философа характеризуется как «исследующее повсюду всякую природу (или устройство) каждого отдельного сущего как целого» (πάσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, 174a 1). Метод численно точного установления всех эйдосов (εἶδη) и их определений, требуемый в «Филебе», также должен быть обязательно применим ко всякому единому и многому (*Филеб* 17d 6–7). То же самое имеет в виду Сократ в «Федре», когда говорит, что «относительно природы каждой отдельной вещи» (περὶ ὅτουοῦν φύσεως), сначала должен быть постав-

лен вопрос о единстве последней или, соответственно, о числе её частей, затем о способности и свойствах частей (270c 10–d 7). Без этого метода ничто не может быть сказано «как того требует искусство» (τέχνη) (271b 7–с 1), а путь исследования без него подобен хождению слепого (270d 9–e 1).

Таким образом, платоновская диалектика стремится быть наукой обо всём, всеохватной и отыскивающей элементы (στοιχεῖα) всего сущего (о чём ниже будет сказано подробнее). Против науки такого типа Аристотель выдвигает в первой книге «Метафизики» то возражение, что ей, дескать, не от чего было бы отправляться, ибо осваивающий одну науку может прежде уже знать иное, но не предмет этой науки — а поскольку в данном случае предметом было бы «всё», то никакого предварительного знания не могло бы существовать. Но это сделало бы невозможным всякое научение, ибо совершается ли оно посредством доказательства, определения или индукции, в любом случае оно использует наличные элементы знания (*Метафизика* А 9, 992b 18–33). Как на такое возражение ответил бы Платон, даёт понять сам Аристотель, сразу же вслед за этим отвергая учение об анамнесисе (992b 33–993a 2).

До сих пор намерение диалектики охватить в буквальном смысле всё преподносилось как факт. Мы поймём это притязание лучше, когда услышим, почему Сократ является любителем (ἐραστής) «разделений и сведений» (διαρέσεις καὶ συναγωγαί): чтобы уметь говорить и мыслить (ἵνα οἷός τε ᾧ λέγειν τε καὶ φρονεῖν, *Федр* 266b 3–5). Стало быть, задаваясь вопросом об условиях мышления и говорения, он находит эти условия в основных операциях метода диайресиса. Подобным же образом, Парменид в названном его именем диалоге объясняет, что допущение существования идей и определение каждого отдельного εἶδος являются

теми условиями, благодаря которым мышление вообще может быть на что-нибудь направлено (*Парменид* 135b 5–с 2). Логос возникает у нас в результате взаимного переплетения эйдосов (εἶδη), говорится в «Софисте» (259e 5–6). Поскольку диалектика направлена на фундаментальные условия мышления, то не может существовать ничего умопостигаемого (νοητόν), способного ускользнуть от неё.

(4) Итак, мы увидели, что платоновская диалектика представляет собой улучшенное искусство диспута Зенона, получившее новую онтологическую ориентацию и стремящееся в этой новой форме стать наукой — обширной наукой «обо всём», занятой обоснованием познания. А теперь спросим вместе с Главконом (*Государство* 532d 8) о характерной особенности (τρόπος) этой дисциплины. Мы не можем быть полностью уверены в том, что поняли смысл вопроса Главкона, но я всё-таки предполагаю, что под τρόπος («способом») он подразумевает нечто вроде особенности либо же сочетания особенностей, присущего всем диалектическим рассуждениям. В первую очередь здесь, пожалуй, можно будет назвать метод вопросов и ответов. Чтобы при определении идеи блага; выдержать все эленхосы и не быть поверженным (*Государство* 534b 8–с 5), диалектик должен получить воспитание, благодаря которому он сможет с глубочайшим знанием дела спрашивать и отвечать (ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπισημονέστατα, 534d 9). Как утверждает Адимант в «Государстве» (487b 2–с 4), многие чувствуют себя обманутыми Сократом (этим первообразом диалектика), поскольку полагают, что малыми шагами он привел их к выводу, которого те не желают — но полагают они так по своей неискущённости в методе вопросов и ответов (δὲ ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι), т. е. по нехватке диалектической выучки.

Тесно связан с разложением мысли на вопрос и ответ второй, столь же фундаментальный, признак диалектики: она постоянно имеет дело с противоположными позициями. Требование Адиманта (не являющегося, конечно же, подготовленным диалектиком): «мы должны пройти и противоположные аргументы», кажется ещё сравнительно безобидным и непрограммным (δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους, *Государство* 362e 2); но его требование находится совсем близко от места, с которого начинается основное рассуждение, занимающее II–X книги «Государства», и уже своим положением оно раскрывает своё несомненно программное значение. Более профессиональный оттенок имеет, однако же, увещание старого Парменида, обращённое к Сократу, только что показавшему себя многообещающим молодым философом: при упражнении в диалектике, в котором, по мнению Парменида, Сократ ещё нуждается, нужно выводить следствия не только из допущения о существовании какого-либо предмета, но и из противоположного допущения — о том, что данный предмет не существует (*Парменид* 135e 8–136a 2). Совет Парменида подводит нас к третьему, также, пожалуй, постоянному признаку диалектической аргументации, а именно к требованию исходить из допущений (ὑποθέσεις), следствия из которых должны поначалу выводиться без установления их истинности. К примеру, если речь идёт об оспариваемом Зеноном положении, что «многое существует», то при диалектическом исследовании оно поначалу приводит к двум условным положениям: «если многое существует» (εἰ πολλὰ ἔστι) и «если многое не существует» (εἰ μὴ ἔστι πολλά). Следствия из этих положений могут быть выведены лишь с привлечением имплицитно предполагаемого ими противоположного понятия «единое» (ἕν): в таком случае необходимо

спросить, какие следствия возникают при каждом из двух допущений для многого в отношении к самому себе и к единому, и точно так же для единого в его отношении к самому себе и ко многому (*Парменид* 136a 4–b 1). Стало быть, для диалектической дискуссии по такому скромному положению, как «многое существует» (ἔστι πολλά), требуется четыре пункта вопросов по каждой гипотезе, итого восемь подходов. Лишь прохождение всех восьми подходов (их часто ещё называют гипотезами) и родственных им аспектов, причем прохождение не единичное, а многократное, где каждое из диалектических понятий должно быть поставлено в связь со всяким другим, позволило бы вынести суждение по вопросу об истине (136b 1–с 5). Когда юный Сократ говорит здесь о «неслыханном предприятии» (ἀμήχανος πρᾶγματεία, 136с 6), это значит, что он очень точно понял задачу, обрисованную ему Парменидом — но только мы, сегодняшние читатели, не должны на основании слова «неслыханное» (ἀμήχανος) заключать, к примеру, что поставленная цель недостижима. Речь точно идёт не об этом.

(5) Но вот любой ли человек смог бы вывести и назвать те следствия, которые вытекают из существования и несуществования единого для него самого и для многого? В этом случае диалектика не была бы искусством (τέχνη), для овладения которым требуется долгая учёба. Будучи таким, каков он теперь, не сумел бы проделать этого даже юный Сократ в «Пармениде». Эту задачу должен взять на себя сам Парменид. Он знает, какие вопросы следует задавать. Он спрашивает о части и целом, о начале, середине и конце, о месте и времени, о сходстве и несходстве, равенстве и неравенстве, тождестве и различии, о движении и покое единого (*Парменид* 137с–141е). Парменид не говорит о том, как он узнал об

этих понятиях, почему он применяет именно их, он не обосновывает и последовательность, в которой задаются вопросы. Диалектик владеет этим понятийным инструментарием — вот всё, что показывают диалоги. Часть этих понятий встречается нам и в «Софисте», там они называются несколькими из числа величайших или высших родов (254c 3–4, d 4). Пять таких «величайших родов» (μέγιστα γένη) гость из Элеи ставит в связь друг с другом: бытие, покой, движение, различие и тождество. Откуда он их берёт и почему в данной ситуации он выбирает именно эти пять, он также не говорит. Тем не менее — в противоположность Пармениду — он отмечает, что производит выбор («избрав какие-то из родов, считающихся величайшими», προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων <читай: εἰδῶν> ἄττα, 254c 3–4). То есть можно предположить, что, получив соответствующий вопрос, он мог бы сказать нечто и о причине выбора «величайших родов», и об их происхождении (методическом выявлении). Ни в одном из тех мест в диалогах, где упоминаются «величайшие роды» (μέγιστα γένη), высшие диалектические понятия, не заметно требования завершенности или же постановки вопроса о том, может ли ряд таких понятий вообще быть завершенным.

В историческом плане за высшими диалектическими понятиями Платона (помимо зеноновского способа вопрошания) стоит пифагорейская «скстойхия» (συστοιχία) или «рядоположение» десяти понимаемых в качестве принципов (ἀρχαί) пар противоположностей, которые Аристотель воспроизводит в первой книге «Метафизики» (*Μεταφυσικα* Α 5, 986a 22–26). Десятерица, рассматривавшаяся пифагорейцами как совершенное число, как будто указывает на то, что число пар противоположностей и завершенность перечня принимались ими в расчёт при его составлении, —

пусть и малоубедительным для нас образом. Результат, если отправляться от Платона и Аристотеля, кажется несколько неоднородным, ведь рядом с основополагающими противоположностями, такими как «единое — множество» (ἓν — πλῆθος), «предел — беспредельное» (πέρας — ἄπειρον), появляются и такие, которые могут быть отнесены лишь к определённым классам предметов, например, «правое — левое», «мужское — женское» и «квадратное — прямоугольное». Более содержательными для нас являются данные Аристотеля и об Аристотеле. Александр Афродисийский в комментариях к аристотелевской «Метафизике» (250.17–20) пишет, что Аристотель занимался рассмотрением высших пар противоположностей во второй книге сочинения «О благе» (Περὶ τὰγαθοῦ), т. е. в рамках своего изложения и критики платоновского учения о принципах. Сам Аристотель отсылает в «Метафизике» к своему произведению, называемому «Подбор противоположностей» (Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, 1004a 2) или «Разделение противоположностей» (Διαίρεσις τῶν ἐναντίων, 1054a 30), в котором он представлял в качестве принципа всех противоположностей их возведение (ἀναγωγὴ, 1005a 1) к противоположности «единое — множество» (ἓν — πλῆθος). Он считал это одним из разделов логики противоположностей. В диалектике Платона эта же противоположность, носившая название «единое — неопределённая двойца» (ἓν — ἀόριστος δυάς) (последняя в качестве принципа множественности), несомненно имела и онтологическое значение. Однако и сам Аристотель считает, что исследованием таких понятий, как «тождественное — иное» (ταὐτόν — ἕτερον), «похожее — непохожее» (ὁμοίον — ἀνόμοιον), «равное — неравное» (ἴσον — ἄνισον), должна заниматься основополагающая философская наука, рассматривающая сущее как сущее (ὄν ἢ ὄν,

Метафизика Г 2, 1004a 31–1005a 18), ибо основные диалектические понятия свойственны сущему как сущему, присущи ему как таковому (τῷ ὄντι ἢ ὄν ἴδια, 1004b 15; τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ἢ ὄν, 1005a 14). Перечень подобных понятий, упоминаемых Аристотелем во второй главе четвёртой книги (Г) «Метафизики», является более полным, нежели любой их набор у Платона.

(6) Вместе с возведением противоположностей к некой первой противоположности (ἀναγωγή τῶν ἐναντίων), замысел которого, вне всякого сомнения, принадлежит не Аристотелю, а ещё Платону, мы переключились с попытки выявить общую характеристику (τρόπος) диалектики к вопросу о «путях» (ὁδοί), или, быть может, также о «видах» (εἶδη) высочайшей дисциплины. Конечно, целесообразно исходить из допущения, что вопрос Главкона о «специфике» (τρόπος), о «видах» (εἶδη) и о «путях» (ὁδοί) имеет для Платона точный тройственный смысл. Но поскольку эта терминология, насколько мне известно, нигде более не повторяется, а Сократ на вопрос Главкона не отвечает, то в наши дни мы не всегда можем с лёгкостью сказать, куда следует относить тот или иной момент диалектики: к числу её основных признаков, специальных методов или чётко очерченных областей исследования. В одной своей статье Конрад Гайзер перечислил шесть методов диалектики: (а) эленксис, (б) диайресис и сюнагогэ́, (в) анализ и синтез, (г) месóтес, (д) гипотеса, (е) мимесис⁷. На гипотетическом

⁷ Gaiser K. Platonische Dialektik — damals und heute // Antikes Denken — Moderne Schule / Hrsg. von H. W. Schmidt, P. Wülfing. Gymnasium, Beiheft 9. 1987. S. 77–107; в этой статье см. S. 99 (теперь тж. в кн.: Gaiser K. Gesammelte Schriften / Hrsg. von Th. A. Szlezák, K.-H. Stanzel. St. Augustin, 2004. S. 177–203).

подходе я остановился выше при рассмотрении специфики (τρόπος) диалектики, хотя и понимал, что многие предпочтут назвать его чистым методом. Мимесис, понимаемый Гайзером как «исследование соответствий [...] между служащим мерилom единым первообразом [...] и многоразличными подражаниями», мог бы быть понят как определённая область работы, равно как и месотес, понимаемый как «определение нормоустанавливающей середины между отклонениями к большему и меньшему, слишком большому и слишком малому».

Три метода, названных Гайзером в начале перечня, действительно в наибольшей степени могут быть поняты именно как методы. Первым указан эленксис, он же эленхос, восхваляемый в «Софисте» как величайшее и главнейшее из очищений (230d 7). Нигде религиозно-нравственная значимость диалектики не обнаруживает себя столь явно, как в эленктическом методе. Диайресис-и-сюнагогэ, вне всякого сомнения, также являются лишь одним из методов, пусть даже преподнесение этого метода в «Федре» (265d–266c) легко оставляет у читателя впечатление, что им охватывается вся деятельность диалектики. К такой же мысли можно было бы прийти, прочитав о четырёх заданиях диалектика (Софист 253de), однако последующее исследование сочетаемости (κοινωνία) высших родов (Софист 254c и след.), состоящее не в разделении по родам (κατὰ γένη διαίρεσθαι), способно избавить от этого заблуждения. Метод диайресиса ведёт к выявлению высших родов, являясь, таким образом, определяющим для того «генерализирующего» (или направленного на поиск всеобщего) способа вопрошания, который Аристотель приписывал Академии; его значение неоднократно разъяснял Х. Й. Кремер (как и отношение этого метода к комплементарному ему «элемен-

таризирующему» направлению вопрошания, нацеленному на выявление элементарных составных частей (στοιχεῖα) и использующему метод анализа и синтеза целого и частей⁸). Эти три метода — эленхос, диайресис-и-сюнагогэ и анализ-и-синтез объединены тем, что они применимы ко всему, но освещают всё только под одним углом зрения.

(7) Если слово εἶδη в вопросе Главкона означает «виды», а «виды» должны обозначать нечто иное, нежели ὁδοί («пути» или методы), то под εἶδη могли бы подразумеваться частные дисциплины, т. е. области задач диалектика, которые, естественно, должны были бы подразделяться в соответствии с предметными областями действительности. Диалоги содержат кое-какие сведения, с помощью которых можно было бы конкретизировать такое толкование. Во-первых, нужно напомнить о том, что образование правителей-философов в идеальном государстве предусматривает две отделённые друг от друга фазы занятия диалектикой, причём лишь вторая фаза, в которую вступают в возрасте пятидесяти лет, посвящена рассмотрению идеи блага (*Государство* 537d 3-7, 540a 4-b 2). Если мы не хотим объявить это разделение образования на две фазы чистым произволом, то должны признать, что учение об идеях и теория прин-

⁸ Krämer H. J. Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon // Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons / Hrsg. v. J. Wippern, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1972. S. 394-448; в самой статье см. S. 406-432 об отношении двух способов вопрошания друг к другу. Отправляясь от свидетельств Аристотеля, многократно упоминающего в «Метафизике» об идентичности единого и блага у Платона, Кремер пытается выяснить, каким могло быть платоновское определение блага (значительный по объёму и охвату материала трактат Кремера был опубликован на итальянском языке в виде отдельной книги: Krämer H. J. *Dialettica e definizione del Bene in Platone*. Milano, 1989).

ципов являются двумя пусть глубоко родственными и связанными по своему содержанию, но всё же ясно отграничиваемыми друг от друга частными дисциплинами одной обширной наукой (ἐπιστήμη) диалектики. С эпистемологической точки зрения это очевидно, ведь не напрасно способы познания подразделяются в соответствии с видами предметов, как показывается в сравнении с линиями (*Государство* 509d–511e) и не напрасно все другие идеи — это «сущность» (οὐσία), тогда как идея блага — «превыше сущности по силе и достоинству» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβεΐα, 509b 9). Но «Государству» также известен предметный класс математических объектов (μαθηματικά). Их специально-научное исследование, разумеется, не относится к диалектике, однако те из адептов, кто отличается философским дарованием, должны быть приведены к «обозрению» (σύνοψις) родства математических специальностей друг с другом и с природой сущего (*Государство* 537c 1-3, ср. 531c 9–d 4; *Законы* 967e 2)⁹. Стало быть, существуют структурные сходства, которые связывают математические науки (μαθήματα) не только между собой, но и со всей «природой сущего» (τοῦ ὄντος φύσις) в целом. Исследование этих сходств, естественно, является задачей не какой-либо специальной дисциплины, но диалектики. Ибо в способности к обозрению, как говорится именно в этом контексте, проявляет себя диалектическая одарённость: кто способен к такому обозрению, тот — диалектик, а кто не способен — нет (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ, 537c 7). Со сле-

⁹ В связи с этим ср. *Gaiser K. Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften // Antike und Abendland, Bd. 32. 1986. S. 89–124* (теперь тж. в книге *Gaiser K. Gesammelte Schriften* (см. выше, с. 292, прим. 7). S. 137–176).

дующей, быть может, несколько неожиданной, частной областью диалектики мы сталкиваемся при попытке ответа на вопрос о том, как Сократ определяет в «Государстве» и «Федре» более длинный путь диалектики, который не может быть пройден в самом диалоге. В четвёртой книге «Государства» содержанием «более длинного пути» (μακροτέρου ὁδός) является точное исследование души — её единства либо многосоставности, в шестой книге — определение сущности (τί ἐστίν) идеи блага (435d 3, 504b 1–d 3). Само собой разумеется, здесь нет никакого противоречия, да и к спекуляциям на темы поступательного развития мысли Платона, согласно которым он изменил свой взгляд на этот вопрос, оба эти места не дают никакого повода¹⁰. Скорее обе темы являются предметом диалектики: идея блага как высшая точка умопостигаемого мира, идея души — как его нижняя кромка. Ибо и душа есть нечто умопостигаемое (νοητόν), как прямо утверждается в «Законах» (898d 9–e 2), а постижение её истинного образа было бы, согласно «Федру», задачей «божественного и длинного изложения» (θείας καὶ μακρᾶς διηγήσεως, 246a 4–5), т. е. диалектического исследования¹¹. Оно должно было бы вовлекать в себя рассмотрение «природы мирового целого» (Федр 270c 1–2),

¹⁰ См. тж.: Szlezák Th. A. Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. St. Augustin, 2003. S. 72–73.

¹¹ Что это «длинное изложение» не является недоступным человеческому разысканию уже просто по причине своей «божественности», я — вопреки *communis opinio* интерпретаторов — попытался показать, исходя из платоновского понимания «божественной» философии, в своей статье 'Menschliche' und 'göttliche' Darlegung. Zum 'theologischen' Aspekt des Redens und Schreibens bei Platon // Geschichte — Tradition — Reflexion (Festschrift für M. Hengel) / Hrsg. v. H. Cancik u.a. Tübingen, 1996. Bd. I. S. 251–263.

первое представление о чём даёт нам теория души в «Тимее».

Назвав такие тематические области, как душа, обозрение родства математических наук (μαθηµατα) друг с другом и с природой сущего, учение об идеях и учение о принципах, мы тем самым идентифицировали четыре крупные области работы диалектика, которые не рассматриваются в диалогах или же рассматриваются недостаточным образом, о чём прямо говорится относительно двух из этих областей — души и принципов. Но это ещё не всё. В дополнение к этому мы находим в диалогах ряд очень точно сформулированных вопросов, имеющих непосредственную значимость в контексте соответствующего рассуждения, но тем не менее сопровождающихся уверениями в том, что здесь и сейчас они не могут быть исследованы. Некоторые из этих вопросов без труда можно соотнести с какой-либо из четырёх тематических областей, в случае других возможность такого соотнесения остаётся открытой, пожалуй, потому, что они затрагивают несколько областей сразу. В «Тимее» остаётся открытым вопрос о сущности (Identität) демиурга, поскольку о ней невозможно сообщить всем (28с 3–5), а равно и вопрос об определении и числе принципа либо принципов всех вещей — также по причине трудности сообщения об этих предметах тем способом, который избран для настоящего диалога (или, вернее, монолога) (48с 2–6), и, наконец, мы слышим, что над элементарными треугольниками, являющимися принципами тел, имеются ещё более высокие принципы (ἀρχαί), известные богу, а среди людей — тем, кто мил богу (53d 6–7), — иначе говоря, существуют ещё более высокие принципы, они также доступны человеческому познанию, но здесь не получают развёрнутого рассмотрения. На вопрос о том, что же представляет собой

φιλόσοφος, хотя и даётся краткий ответ в «Софисте» (253с-е), но срочно требующееся более точное исследование и более ясное раскрытие его сущности и смысла его деятельности откладываются до разговора, который должен состояться через раз — и который никогда не состоится, см. выше, с. 272 (254b 3–4: *περὶ μὲν τούτου καὶ τάχα ἐπισκεψόμεθα σαφέστερον*, «его мы вскоре рассмотрим яснее»). Тема высшего принципа выносится из обсуждения, будучи представлена не только в форме вопроса о сущности (*τί ἐστίν*) блага (*Государство* 506е), но и в форме вопроса о «точном как таковом» (*αὐτὸ τὸ ἀκριβές*, *Политик* 284d 1–2)¹². О принципе дурного в мире говорится лишь, что его нужно искать где-либо в ином месте, нежели у бога (*Государство* 379с 6–7).

Идеальные числа нигде не становятся темой рассмотрения, хотя «число» (*ἀριθμός*) играет значительную роль в нескольких текстах о диалектике (напр., *Софист* 254е 3–4, *Тэтет* 185d 1, *Филеб* 16d 8, 17е 5, 18с 5, 19а 1, *Федр* 270d 6, 273е 1). В этих текстах не раз всплывают фрагменты учения о

¹² В имеющемся русском переводе этого отрывка (*δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ ἀκριβές ἀπόδειξιν*) смысл названного автором вопроса теряется: «...для точного пояснения [главного вопроса] понадобится изложенное [нами] сейчас» (*Платон. Собр. соч.* в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 36. Курсив и квадратные скобки в обоих случаях мои. — М.Б.). С учётом того, что предшествовавшее обсуждение в «Политике» было посвящено, с одной стороны, теме большего и меньшего в их отношении друг к другу, а с другой — к должной мере, вопрос о «точном как таковом», т. е. о том принципе, который придаёт каждой вещи необходимую для неё точную меру (без которой она перестаёт быть самой собой, ср. 284а), действительно приобретает решающее значение. Возможно, более подходящим в нашем случае был бы перевод: «для изложения, касающегося самой точности, понадобится сказанное сейчас».

категориях (например, *Софист* 255c 12–13, *Гиппий большой* 301b 8, *Евтифрон* 11a 7–8) — что речь действительно идёт об обрывках, а не о целом, открывают нам лишь более полные данные косвенной традиции¹³. Наконец, в «Хармиде» говорится о задаче для великого человека, которая состояла бы в исследовании того, могут ли они направлять свою «способность» (δύναμις) на самих себя, или нет (169a 1–5). Тот факт, что данный вопрос мог бы представлять важность для учения о душе и идеях, а равным образом и для логики «величайших родов» (μέγιστα γένη), не требует долгих разъяснений.

(8) Выполнима ли, по убеждению Платона, программа диалектики? Является ли амбициозная познавательная цель диалектики вообще достижимой для человека? Дух постметафизического мышления конца XX века часто заставляет сомневаться в этом¹⁴. Мы, однако же, должны остерегаться

¹³ Test. Plat. 31 Gaiser (= Simpl. In Arist. Phys. 247. 30 и след. Diels); Test. Plat. 32 § 263 Gaiser (= Sextus Emp., Adv. math. X, 263).

¹⁴ Попытка Рафаэля Фербера (*Ferber R. Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‚ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben? St. Augustin, 1991*) доказать, что мнение о недостижимости этой цели разделялось самим Платоном, и объяснить устный характер неписаного учения тем, что учение о принципах остановилось на ступени простого мнения (δόξα), поскольку его автор мог бы спокойно записать его, достигни оно статуса науки (ἐπιστήμη), — эта попытка основывается, с одной стороны, на полном недоразумении в отношении основной мысли критики письма, с другой (в том, что касается интерпретации других текстов) — на неверной методике и на недостаточном внимании к источникам, к чему впридачу добавляются ещё и недоразумения языкового порядка; ср. мою рецензию: *Szlezák Th. A. // Rezension zu: Ferber R. Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die*

некритически переносить отрицание, знаменующее конец 2300-летней метафизической эпохи, на её начало. Из многочисленных указаний диалогов на то, что их автор считает цель диалектики достижимой, мы приведём здесь лишь немногие.

Сперва обратим наше внимание на то, что Сократ отнюдь не отвергает представление Главкона о том, что диалектика в итоге привела бы к отдохновению и к концу путешествия (τέλος τῆς πορείας 532e 3): ошибка Главкона лежит не *здесь*. Притча о пещере сбивала бы с толку, более того, оказалась бы бессмысленной, будь её автор убеждён в недостижимости цели; ибо поднимающийся ввысь из пещеры достигает полноценного видения солнца, вместо того, чтобы — в соответствии с упомянутыми нами интерпретациями — обнаружить наверху толстый слой облаков, который никогда не рассеивается и не позволяет узнать, есть ли над ним вообще какое-нибудь солнце. Помимо этого Сократ в нескольких местах даёт понять, что существование истинных диалектиков, достигших цели на пути познания блага, для него уже сейчас — а не только в некоем будущем идеальном государстве — является данностью (например, 519d; аналогичным в этом отношении является *Федр* 266b 5–с 1). Идеальное государство Платона отнюдь не является утопическим в том смысле, что осуществление власти в нём опирается на познание блага, а это заведомо невозможно. Нет, Платон подчёркивает, что такое государство возможно (499d, 502c, 521a, 540d), но состояться ему нелегко, поскольку вероятность совпадения политической власти, распростра-

'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben? 1991 // *Gnomon* 1997. Bd. 69. S. 404–411; (тж. с небольшими дополнениями в кн.: Szlezák Th. A. Die Idee des Guten in Platons Politeia. S. 133–146).

нённой повсеместно, и достаточного познания блага, имеющегося у немногих диалектиков — причём имеющегося уже сейчас, — крайне мала (что мы, в свою очередь, ошибочно обозначаем современным словом «утопично»). Добавим ещё, что совет Парменида юному Сократу поупражняться в диалектике и его готовность вести первые шаги этих упражнений (*Парменид* 135с–137b) были бы циничной насмешкой над Сократом и читателем, если бы Парменид (и стоящий за ним автор) был убеждён, что диалектика никогда не может достигнуть своей цели. И как следовало бы оценивать богов, передавших, согласно «Филебу», диалектическую теорию в дар людям (16с 5), хотя знали — будучи богами, — что их подарок бесполезен? Всё это было бы абсурдным.

Но сколь достоверно то, что диалектика в понимании Платона достигает своей цели и что философ достаточным образом (*ἰκανῶς*, *Государство* 519d 2, ср. 518с 9–10) познаёт идею блага, столь же недопустимо забывать, что не существует никакой гарантии достижения цели. При общении с Сократом лишь те, согласно «Теэтету», делают успехи, «кому именно произволяет бог» (*οἷσπερ ἄν ὁ θεὸς παρείκη*, 150d 4). Сам Сократ, согласно «Филебу» (16b 5–7), на пути диалектики оказывается в одиночестве и недоумении. Искра познания выскакивает после долгого использования средств познания (*Седьмое письмо* 343е 1–344с 1), когда и у кого — предсказать невозможно. «Божественный» процесс никогда невозможно полностью подчинить человеческой режиссуре.

(9) Диалектика, будучи по существу своему живым процессом, постоянно обозначается метафорами пути, хождения и ведёния. Путь освобождённого обитателя пещеры наверх к свету — это «восхождение» (*ἀνάβασις* и *ἄνοδος*, *Государство* 517b 4–5, 519d 1, ср. «подниматься»,

ἐπανιέναι, Пир 211с 2), диалектическое предприятие — это «более длинный» или «обходной» «путь» (μακροτέρα ὁδός или περίοδος, 435d 3, 504b 2), который Сократ также называет просто «диалектическим путешествием» (διαλεκτικὴ πορεία, 532b 4). При определении идеи блага философ «проходит, словно во время битвы, через все эленхосы», не будучи поверженным, он «продвигается через всё это» (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, [...], ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, 534с 1–3). Вообще от диалектика требуется *прохождение* всех вопросов, сформулированных в соответствии со всеми возможными подходами («прохождение через всё, но также и блуждание», διὰ πάντων διέξοδος τε καὶ πλάνη, Парменид 136е 1–3)¹⁵, или *проведение* через все ступени познания с перемещением вверх и вниз к каждой из них (ἢ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ’ ἕκαστον, *Седьмое письмо* 343е 1–2). Оба отрывка помимо *прохождения* или же *проведения* также подчёркивают кажущуюся бесцельность «блуждания» или же попеременного движения «вверх и вниз». Однако у продвижения есть конец и цель (τέλος), и диалектик не останавливается до тех пор, пока не достигнет цели (*Государство* 532a 7–b 2, *Седьмое письмо* 340с 6).

Что следует за «проходом через всё» (διὰ πάντων διέξοδος)? Естественно, созерцание (θέα). Вместе две фазы — сам путь и конечное узрение цели — Сократ в конце притчи о пещере именуется «восхождением наверх и созерцанием того, что наверху» (τὴν ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω, 517b 4). Познание в конце мыслительного процесса приходит внезапно, оно вспыхивает, как свет, зажжённый выскользившей искрой (*Седьмое письмо* 341с 7–d 1, ср. 344b 7;

¹⁵ Ср. выше, с. 290. — М. Б.

ἐξαίφνης («внезапно») 341с 7 и *Пир* 210е 4). Внезапность просветления определённо является главным основанием — помимо ступенчатой инициации, переживания счастья и обязательства неразглашения — использования мистериальной метафоры в посвящённых Эросу диалогах «Пир» и «Федр», а равно и в других произведениях¹⁶.

Является ли созерцание всё ещё частью диалектики? Оно является её целью, но поскольку вспышка понимания означает качественный скачок по сравнению с длительным «прохождением через всё», и поскольку это озарение невозможно вызвать принудительным образом, то созерцание, быть может, следует понимать как *трансцендентную* цель диалектики. В таком случае диалектика была бы дискурсивным воспроизведением отношений и связей в умопостигаемом мире, к которому должно добавиться подлинно ноэтическое уразумение умопостигаемых сущностей, понимаемое Платоном как интеллектуальное созерцание, как непосредственное «видение» (ἰδεῖν, κατιδεῖν, θεάσασθαι). Чтобы прийти к этой своей цели, диалектика должна трансцендировать самоё себя, качественно преобразиться и стать умозрением (νόησις). Прозрение происходит внезапно, т. е. не может быть измерено во времени и в этом смысле совершается вне времени, принося познающему чувство

¹⁶ *Пир* 210а 1 и след.; *Федр* 249с и след.; *Горгий* 497с, *Менон* 76е, *Государство* 490b; ср. соответствующие интерпретации этих отрывков в кн.: Szlezák Th. A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*; Riedweg Ch. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin–New York, 1987; Schefer Ch. *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*. St. Augustin, 1996; Lavecchia S. *Philosophie und Initiationserlebnis in Platons Politeia // Perspektiven der Philosophie*. 2001. Bd. 27. S. 51–75.

счастья — ни того, ни другого нельзя сказать о дискурсивности (διέξοδος).

(10) Вместе с чувством счастья, возникающим при созерцании, мы, наконец, подошли и к теологическому аспекту диалектики. Эвдемония является привилегией богов и божественного. Если она и встречается среди людей, то несомненно потому, что предоставлена божественным. Боги чисты, а потому своей первой предпосылкой диалектика, ведущая нас к божественному, имеет этическое очищение диалектика (мысль, которую XIX и XX век переваривали с трудом).

Сами боги обязаны своей божественностью непрерывающейся ноэтической связи с идеями (*Федр* 249с 6: πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊὸς ἐστίν, «именно пребывая при которых, бог существует как божественный»). Стало быть, идеи — это божественное в собственном смысле слова: чистое, неизменное, вечно сущее, в котором властвует порядок и гармония, отсутствует несправедливость и что бы то ни было дурное. На эту область должен ориентироваться познающий человек, ей он должен пытаться уподобиться (*Государство* 500cd, ср. 611e, 613ab). Это уподобление богу определяет судьбу человека уже здесь при жизни, равно как и судьбу его бессмертной души в загробном существовании. Таким образом, уподобление богу, возможное только благодаря справедливости и философии, определяет то, что является, должно быть, вообще самым важным для человека. Этим объясняется почти обязательно присутствующее в текстах о диалектике уверение в том, что речь идёт о великом и величайшем, в сравнении с чем все остальные интересы человека незначительны, даже смехотворны. Я цитирую только отрывок *Федр* 274а 2–3: «[...] длинный обходной путь, [...] кото-

рый должно пройти ради великих целей» ([...] μακρὰ ἡ περίοδος, [...] μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιτέον).

Не означает ли уподобление неизменному миру идей потерю подвижного и живого, собственно человеческого бытия? Однако истинный человек — это его душа, а в душе — её мыслящая часть. Человеческое в том смысле, в каком оно есть земное и тварное, этой концепцией действительно отрицается — в пользу «высшего» или «истинно» человеческого. Однако последнее не является безжизненным, ибо мир идей — живой; ему, согласно «Софисту» (248e 6–249a 2), присущи душа (ψυχή), движение (κίνησις), жизнь (ζωή) и ум (νοῦς). Идея мыслит себя самоё¹⁷. Причастность к этой высшей жизни оправдывает, по мнению Платона, отказ от всего, что могло бы оказаться помехой этой форме жизни.

Диалектика является *единственным* путём к познанию высочайшего принципа, идеи блага (*Государство* 533c 7). Лишь это познание придаёт всему прочему познанию ясность, ценность и пользу (505a, 506a). Данная нам возможность приобщиться к знанию, составляющему жизнь богов, может быть воспринята как дар богов для спасения, по сути, заблудшего человечества, брошенный с помощью как бы некоего Прометея (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις [...] διὰ τινος Προμηθέως, *Филеб* 16c 5–6). Всё положительное в человеческой жизни берётся, в конечном счёте, отсюда (ср. *Филеб* 16c 2-3). Когда Сократ говорит, что следует за тем, кого считает

¹⁷ Это соображение обосновывает в своей недавней работе Вильгельм Швабе (*Schwabe W. Der Geistcharakter des «überhimmlischen Raumes»*. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von Phaidros 247 C–E // *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer / Hrsg. v. Th. A. Szlezák*. Hildesheim: Spudasmata, 2001. Bd. 82. S. 181–331.

диалектиком, по пятам, как за богом (Федр 266b 6–7), его слова уже не представляются нам полукомичной риторической гиперболой: диалектик является, по меньшей мере, представителем бога, поскольку он способен передавать главный божественный дар. Приобщаясь к диалектике, мы будем не только говорить и поступать так, как любезно богу (Федр 273e и след.), что имеет определяющее значение для судьбы человека; нет, Платон дает ещё более дерзновенное обетование: философ, который, подражая богам, постоянно сосредоточен на объектах их мысли, т. е. на идеях, становится, благодаря постоянной инициации в эти совершенные мистерии (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελοῦμενος) единственным, кто поистине совершен (τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται, Федр 249c 7–8). А совершенство включает в себя эвдемонию: в той мере, в какой последняя достижима для человека, она становится достоянием диалектика (277a 3–4).



Томас Александр Слэзак (р. 1940) является одним из видных представителей «тюбингенской школы» платоноведения, получившей широчайшую мировую известность благодаря своему новаторскому подходу к реконструкции философских взглядов великого греческого мыслителя.

С 1959 по 1967 год Т. А. Слезак изучал классическую филологию, философию и историю в университетах Эрлангена, Мюнхена и Тюбингена. Свою кандидатскую диссертацию на тему из области позднеантичного комментирования Аристотеля он защитил в 1969 году в Берлинском Техническом университете («Псевдо-Архит о категориях. Тексты к греческой экзегезе Аристотеля» (*Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*), вышла в печать в 1972 году). В 1976 году в Цюрихском университете Слезак защитил докторскую диссертацию «Платон и Аристотель в учении Плотина о нусе» (*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, опубликована в 1979 году), в которой впервые подверг систематическому филологическому анализу платиновский метод философской экзегезы «классиков» Платона и Аристотеля. После нескольких лет научной и преподавательской деятельности в должности приват-доцента в Цюрихе в 1983 году Т.А. Слезак перешел на кафедру классической филологии Вюрцбургского университета. В

1985 году вышла его книга «Платон и письменность философии». Предложенная в ней интерпретация ранних и средних диалогов показывает, что господствующее понимание платоновских сочинений в качестве самодостаточных произведений (которым по этой причине не требовалось бы дополнения со стороны устной философии Платона) опровергается самим же платоновским текстом — результат, в корне изменивший характер продолжавшейся десятилетиями дискуссии вокруг устной философии принципов Платона. Данная работа также вышла в итальянском переводе (Милан, 1989). В Италии было опубликовано и первое издание книги «Как читать Платона» (Милан, 1991).

К областям научного интереса Т. А. Слезака также относятся греческая трагедия V в. до Р. Х. и «Метафизика» Аристотеля; помимо ряда статей и рецензий на эти темы, опубликованных им за прошедшие годы, следует в первую очередь упомянуть выполненный им перевод «Метафизики», вышедший в свет в Берлине в 2003 году.

С 1990 года Т. А. Слезак преподаёт на кафедре древнегреческой филологии Тюбингенского университета, а в 1995 году становится кооптированным членом философского факультета. В 1992 году он был избран членом-корреспондентом Брауншвейгского Научного общества. В 2004 году Т. А. Слезаку было присуждено звание почётного гражданина «города Платона» Сиракуз (Cittadinanza Onoraria di Siracusa) в знак признания его заслуг в области платоноведения. В этом же году под названием «Образ диалектика в поздних диалогах Платона» (Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen) вышла в свет вторая часть исследования «Платон и письменность философии», а годом ранее — книга «Идея блага в "Государстве" Платона» (Die Idee des Guten in Platons Politeia).

С 1992 года и по настоящее время Т. А. Слезак занимается редакторской деятельностью в качестве члена редакционной коллегии Международного Платоновского общества (International Plato Society).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Предисловие автора к русскому изданию	10
Предисловие переводчика	15
Глава первая. Радость чтения Платона	34
Глава вторая. Читатель вкладывает в чтение себя самого ... 38	
Глава третья. Пример индивидуального восприятия	41
Глава четвертая. Ошибочные установки, которые могут возникнуть у читателя	46
Глава пятая. Нельзя увидеть то, чего не знаешь	51
Мотив «утаивания» в диалогах	—
Сам Сократ скрывает своё знание	55
Диалоги отсылают за свои пределы	58
Глава шестая. Особенности платоновского диалога	63
Глава седьмая. Вопросы к перечню особенностей	66
Глава восьмая. Для кого пишет Платон?	75
Глава девятая. Говорит ли платоновский диалог несколькими голосами? Современная теория диалога	81
Глава десятая. Пример античной теории истолкования	90
Глава одиннадцатая. Интерпретация стихов Симонида в «Протагоре»	97
Глава двенадцатая. Критика письменности в «Федре»	102

Глава тринадцатая. Определение философа из его отношения к собственным сочинениям	118
Глава четырнадцатая. Значение понятия «более ценные предметы» (τιμιώτερα).....	125
Глава пятнадцатая. «Помощь логосу» в диалогах.....	133
Три примера платоновской «помощи».....	135
Всегда одинаковая ситуация «помощи» (βοήθεια)	140
Глава шестнадцатая. Восхождение к принципам и ограничение философского сообщения	145
Глава семнадцатая. Отдельные эпизоды умолчания	155
Глава восемнадцатая. Учение об анамнесисе и диалектика в «Евтидеме».....	174
Глава девятнадцатая. Значение намёков при чтении Платона.....	180
Глава двадцатая. Драматическая техника Платона: несколько примеров	191
Сквозное «действие».....	192
Прерывание пересказываемого диалога.....	197
Смена собеседника.....	199
Глава двадцать первая. Ирония.....	207
Глава двадцать вторая. Миф	212
Глава двадцать третья. Монолог и диалог с воображаемыми собеседниками.....	219
Глава двадцать четвертая. Истинное значение особенностей диалога	223
Глава двадцать пятая. В чём состояли недоразумения по поводу диалога и почему они возникали	235
Глава двадцать шестая. Различие между эсотерикой и охранением тайны.....	241

Глава двадцать седьмая. Платоновское понятие философии и назначение диалогов.....	246
Библиография.....	252
Указатель цитируемых мест.....	260
Приложение. Платоновская диалектика: путь и цель	268
Часть 1. Диалектика как задача.....	—
Часть 2. Как стать диалектиком? Устный характер диалектики.....	270
Часть 3. Как становились диалектиками во времена Платона? Философское «совместное жительство» (συζῆν)	276
Часть 4. Рассеянные указания диалогов.....	281
Биографическая справка.....	308

Thomas A. Szlezák. Platon lesen. — Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1993. — 174 S. ISBN: 3-7728-1578-2.

Слезак Т.А. Как читать Платона / Пер. с нем.,
С47 **предисл. и примеч. М.Е.Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. — 314 с.**
ISBN 978-5-288-04780-0

Книга Т.А.Слезака (р. 1940) «Как читать Платона» представляет собой ёмкое и содержательное введение в проблемы современного платоноведения. Вместе с Х.И.Кремером и К. Гайзером автор принадлежит к так называемой «тюбингенской школе», главным направлением деятельности которой является реконструкция «неписаного учения» Платона. Ставя в центр своей интерпретации «критику письма» в «Федре», Слезак понимает диалоги как драмы, цель которых — направить от письменного текста к устному обучению, способному привести ученика к совершенному знанию и духовному преображению. Перенос внимания с текста на устную традицию (как среду возникновения, передачи и нормативной интерпретации текста) позволяет Слезаку более полно воссоздать исторический облик платоновской философии.

ББК87

Научное издание

Томас Александр Слезак

КАК ЧИТАТЬ ПЛАТОНА

Редактор *О. В. Киртичникова*

Корректоры *А. Ю. Рубцова, Е. В. Величкина*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 27.04.09. Формат 70×100 1/32.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 12,84. Тираж 500 экз. Заказ 170.

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.

Тел./факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: izdat-spbgu@mail.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Т. Слезак
ЧИТАЯ ПЛАТОНА

