

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

VI

(2017 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2017

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

VI

(2017 / 1)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2017

Редакционный совет

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),
М.Н. Вольф (Новосибирск), М.А. Маяцкий (Лозанна),
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), Дж. Пресс (Нью-Йорк),
Т. Робинсон (Торонто), А.А. Россиус (Москва),
В.В. Петров (Москва), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
Т.А. Слезак (Тюбинген), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

О.В. Алиева (Москва), А.В. Гараджа (Москва),
Е.А. Гараджа (Питтсбург)

Главный редактор

И.А. Протопопова

Advisory Committee

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),
Marina Wolf (Novosibirsk), Mikhail Maiatsky (Lausanne),
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Gerald A. Press (New York),
Thomas M. Robinson (Toronto), Andrei Rossius (Moscow),
Valery Petroff (Moscow), Roman Svetlov (Saint Petersburg),
Thomas A. Szlezák (Tübingen), Yury Shichalin (Moscow)

Editorial Board

Olga Alieva (Moscow), Alexei Garadja (Moscow),
Elena Garadja (Pittsburgh, Pa.)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova

ISSN 2410-3047

© Коллектив авторов, 2017
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2017
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2017
© МОО «Платоновское философское
общество», 2017

Содержание

От редакции 7

1. Платон и тайное учение

Т. Слезак. Основные герменевтические проблемы
интерпретации Платона (пер. М. Буланенко) 9

Th. Szlezák. Hermeneutische Grundprobleme
der Platondeutung 38

Л. Бриссон. «О благе» Платона:
метаморфоза одного анекдота (пер. О. Алиевой) 64

2. Платон и сократики

Р. Светлов. Отчего киники не видели
«стольности» и «чашности»? 82

И. Протопопова, А. Гараджа. Собаки-философы,
или киники-спартанцы 89

3. Переводы

Ж. Деррида. Фармация Платона (пер. А. Гараджи) 113

4. Рецензии

Л. Росsetti. LM на смену DK (пер. А. Гараджи) 255

L. Rossetti. Non più DK ma LM 265

Д. Дорохина. Русский Платон: политические контексты 273

Краткие сведения об авторах 287

Аннотации 288

Содержание

<i>Editorial</i>	8
------------------------	---

1. *Plato and secret doctrines*

<i>Th. Szlezák. Fundamental Problems of Plato's Interpretation</i> (tr. M. Bulanenko)	9
<i>Th. Szlezák. Hermeneutische Grundprobleme der Platondeutung</i>	38
<i>L. Brisson. Plato's "On the Good": A Metamorphosis of an Anecdote</i> (tr. O. Alieva)	64

3. *Plato and Socratics*

<i>R. Svetlov. Why did the Cynics not see «Tablehood» and «Cuphood»?</i>	82
<i>I. Protopopova, A. Garadjja. Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics</i>	89

3. *Translations*

<i>Ĵ. Derrida. Plato's Pharmacy</i> (tr. A. Garadjja)	113
---	-----

4. *Reviews*

<i>L. Rossetti. LM to replace DK</i> (tr. A. Garadjja)	255
<i>L. Rossetti. Non più DK ma LM</i>	265
<i>D. Dorokhina. Russian Plato: Political Contexts</i>	273
<i>The authors</i>	287
<i>Abstracts</i>	288

От редакции

Шестой выпуск «Платоновских исследований» продолжает тему ἄγραφα δόγματα, определившую заглавную рубрику пятого выпуска (2016/2). В первом разделе нынешнего номера мы вновь публикуем статьи pro et contra «неписаного учения». «За» Томас Слезак, один из самых ярких единомышленников Гайзера и Кремера, развивающий аргументы в пользу устного учения Платона прежде всего на материале «Федра». «Против» Люк Бриссон: анализируя известное свидетельство Аристоксена о платоновской «лекции о благе», он пытается доказать, что толкование этого фрагмента в пользу неписаного учения возникает лишь в эпоху среднего и нового платонизма. Вторая рубрика, «Платон и сократики», включает две статьи — Романа Светлова, а также Ирины Протопоповой и Алексея Гараджи, — где разбираются некоторые аспекты соотношения платоновских идей с концепциями Антисфена и киников. Наиболее объемный раздел «Переводы»: Жак Деррида, «Фармация Платона». Перевод был выполнен Алексеем Гараджой еще в 2005 г., все это время его можно было найти в сети, и вот, наконец, мы печатаем несколько пересмотренный вариант. Он заметно отличается от перевода Д. Кралечкина, опубликованного в 2007 г. издательством «У-Фактория». В рубрику «Рецензии» помещены два материала. Первый — отклик Ливии Россетти на большое для всех исследователей античности событие: в 2016 г. вышло новое собрание ранних греческих философов, составленное Андре Лаксом и Гленном Моустом. Россетти анализирует принципы отбора материала и способы его размещения, отмечает масштабность предприятия и делает вывод, что «отныне есть все основания цитировать 'досократиков' скорее по LM, чем по DK» (т.е. классическому собранию досократиков Дильса-Кранца). Материал Дарьи Дорохиной — это краткий анализ отдельных аспектов книги Фрэнсис Незеркотт о «Платоне в России» (2000), иллюстрируемый переводом отрывка из книги.

Editorial

The sixth volume of the *Platonic Investigations* continues to address the topic of ἄγραφα δόγματα, to which the main rubric of the fifth volume (2016/2) was devoted. In the first section of the current issue, we again present articles pro et contra the “unwritten doctrine”. On the pro side, Thomas A. Szlezák, one of the most outstanding collaborators of Gaiser and Krämer, argues in favour of Plato’s unwritten doctrine primarily using the *Phaedrus*. His article is available both in the original German and in Russian translation. On the contra side, Luc Brisson analyses Aristoxenus’ well-known testimony about Plato’s lecture “On the Good” and attempts to prove that its interpretation as evidence of the unwritten doctrine appears only in Middle and Neoplatonism. In the second rubric, *Plato and Socratics*, two articles — by Roman Svetlov, and by Irina Protopopova in collaboration with Alexei Garadja — deal with some aspects of correspondence between Plato’s ideas and doctrines of Antisthenes and the Cynics. The largest section, *Translations*, features an alternative Russian translation of Jacques Derrida’s *Plato’s Pharmacy*, which was completed by Alexei Garadja in 2005 but has previously been only available online. It differs considerably from another Russian translation by D. Kraletchkin published in 2007, at least in the current translator’s reliance on the underlying Greek texts. In the *Reviews* section one may find Livio Rossetti’s comments (available both in the original Italian and in Russian translation) on an event of great importance for all classical scholars: the 2016 publication of “LM”, a new comprehensive collection of early Greek philosophers, edited by André Laks and Glenn W. Most. According to Rossetti, it is meant or even destined to eventually supplant the classic “DK”, the Diels-Kranz collection. The second piece in the *Reviews* is a brief presentation of Frances Nethercott’s book on *Russia’s Plato* (Ashgate, 2000) by Darya Dorokhina, accompanied by a translation of a fragment dealing with politico-ideological aspects of Plato’s interpretation.

1.

Платон и тайное учение

Томас Александр Слезак

Основные герменевтические проблемы интерпретации Платона*

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

FUNDAMENTAL PROBLEMS OF PLATO'S INTERPRETATION

(TR. M. BULANENKO)

ABSTRACT. The paper aims to correct common hermeneutical errors in the assessment of the four texts, or text corpora: (1) Plato's criticism of writing in the *Phaedrus*, (2) the indirect tradition of Plato's oral theory of principles, (3) the systematic constructions of Plato's immediate pupils Speusippus, Xenocrates, and Aristotle, (4) the literary image of the dialectician in Plato's dialogues.

KEYWORDS: Plato's criticism of writing, Plato's unwritten doctrines, Speusippus, Xenocrates, Aristotle, modern theory of Platonic dialogues, Friedrich Schleiermacher.

Антиэзотеристская интерпретация Платона сегодня уже не является общепризнанной, но по-прежнему оказывает значительное влияние на различные области платоноведения. Она основывается на ошибочной герменевтической оценке четырёх текстов или же корпусов текстов: (1) платоновской критики письма (*Phdr.*

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

© М.Е. Буланенко (Владивосток). bulanenko@list.ru. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.

* Оригинал публикации: Szlezák 2017 (доклад, прочитанный в Аугсбургском университете 14.07.2015).

274b–278e): со времён Фридриха Шлейермахера (1804) она незаслуженно получает антиэзотеристское прочтение; (2) непрямой традиции, сообщающей о внутриакадемической теории принципов Платона: она систематически недооценивается и не удостоивается рассмотрения, соответствующего её значению; (3) систематических построений, созданных учениками Платона Спевсиппом, Ксенократом и Аристотелем: устная философия их общего учителя как источник этих построений почти не принимается во внимание; (4) послания, которое Платон передаёт, выстраивая литературный образ диалектика: философская значимость этого послания остаётся непонятой.

В настоящем докладе вслед за описанием ошибочных предпосылок и изъянов интерпретации, соответствующих перечисленным пунктам, будут приведены указания, позволяющие уйти от односторонней, предвзятой и во многом противоречащей текстам антиэзотеристской позиции. Поскольку каждый из четырёх комплексов вопросов труден, многослоен и содержательно богат, невозможно рассмотреть всё *ab ovo* во всех подробностях, а потому придётся нередко отсылать к прежним работам автора.

1. Платоновская критика письма как средства приобретения философских знаний: *Phaedrus* 274b–278e

После разрешения вопроса об «искусности» (τέχνη, *lege artis*) и безыскусности или неискусности λόγοι (речей, изложений, рассуждений — устных или письменных) Сократ обращается к вопросу о том, в чём состоит «подобное» использование письма (ὑραφή) (274b6–7). Начиная отсюда рассмотрение определяется противоположностью εὐπρέπεια — ἀπρέπεια¹.

¹ В качестве перевода εὐπρέπεια / ἀπρέπεια предлагались пары «приличность / неприличность» (Шлейермахер), «уместность / неуместность» (Апельт), «адекватность / неадекватность» (Руфенер). Поскольку πρέπει означает не что иное, как «подобает», то «подобное / неподобающее» можно считать по меньшей мере равноценным переводом.

1. В первую очередь Сократ отмечает, пожалуй, наиболее важный для всего последующего аспект: связанные с λόγοι поведение и речь человека должны быть приятны Богу, человек должен θεῶ χαρίζεσθαι (274b9–10).
2. Сократ знает «от прежних» относящийся к делу рассказ египетского происхождения: бог Тевт показывает царю Тамусу свои изобретения, среди которых числа, счёт, геометрия, настольные игры, игры в кости — и письмо, γράμματα. Оно якобы представляет собой средство для памяти и мудрости, μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον, оно сделает египтян памятьливее и мудрее. Тамус не соглашается с изобретателем: один может изобрести какое-то технэ, а другой судит о его вреде или пользе. Письмо не укрепит, а ослабит память, потому что воспоминание будет совершаться не изнутри, а посредством внешних для души знаков. Начитавшись многого без наставления (ἀνευ διδαχῆς), люди начнут считать себя осведомлёнными, но не станут мудрыми, а будут лишь казаться таковыми (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν). Это платоновская версия высказанной Гераклитом мысли «многознание уму не научает» (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει, DK 22 B 40). Вместо сентенции Платон предлагает короткий рассказ, суть которого в том, что было бы недалёким считать, будто из письменного сочинения могут быть извлечены ясные и надёжные знания. Письменное сочинение способно лишь напомнить знающему о предмете, о котором оно повествует. Оно есть не более чем средство припоминания (ὑπομνήσεως φάρμακον, 275a5, d1) (274c1–275d3).
3. Письменное сочинение (γραφή) имеет три основополагающих недостатка: (1) оно всегда говорит одно и то же, не умеет отвечать на вопросы; (2) оно не может отыскивать себе правильных адресатов и потому обращается как к сведущим, так и к тем, кто не имеет отношения к философии; (3) оно не способно защитить себя при нападении, для этого оно нуждается в своём «отце», т.е. в авторе. — Противоположность письмен-

ному сочинению представляет собой живая и одушевлённая речь «знающего», т.е. диалектика, которая может всё то, чего не может письмо, — она может отвечать на вопросы, она способна говорить и молчать с теми, с кем следует говорить или же молчать (*ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ*), и она может помогать самой себе. Письменный λόγος можно назвать её образом (*εἶδωλον*). Имеются в виду сами платоновские диалоги² (275d4–276a9).

4. Далее следует сравнение (притча): разумный земледелец никогда не станет высевать всё своё посевное зерно в сады Адониса. Подобно этому и диалектик не станет целиком отправлять своё философское посевное зерно (свои идеи, знания) в свои сады Адониса, т.е. в свои письменные сочинения. Он сеет в садах Адониса, т.е. пишет, ради собственного удовольствия, для него это игра (*παιδιά*). Всерьёз он относится к устной диалектике, которой занимается, выбирая подходящую душу (*λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν*, 276e6).
5. За этим следует краткий итог, в котором получают свою точную характеристику как искусность λόγοι, так и уместное или же подобающее использование письма. Речи соответствуют философскому искусству речи, если они опираются (1) на диалектическое познание сущности рассматриваемых предметов, (2) на познание душ или же типов душ и (3) на умение соотносить с каждым типом души λόγος нужного типа. — Подобным или уместным использованием письма будет, только если автору удастся избежать наивной иллюзии, будто письменное сочинение способно сообщить ясное и достоверное познание, — в противном случае оно будет ὄνειδος, позором. Письмо всегда полно *παιδιά*, игры, самые ценные из *письменных сочинений* представляют собой средства припоминания для тех, кто уже знает. Самые ценные *речи* — те, которые учащий диалектик пишет в душе учащегося ради его научения. Лишь они

² Ср. Szlezák 2009.

приносят ясность, лишь они заслуживают серьёзного отношения (277a6–278b6).

6. Из всего этого складывается послание для каждого, кто использует письмо: если при написании своих сочинений автор обладал знанием об истине и умением помогать, вступая в проверочное обсуждение того, что написал, и при этом будучи в состоянии устно (λέγων αὐτός) показать неполноценность написанного, то такого автора надо называть не в соответствии с обозначением, относящимся к этим сочинениям, а в соответствии с тем, на что были направлены его серьёзные устремления. Мудрый, σοφός, было бы слишком величественным обозначением, а вот φιλόσοφος или что-то подобное вполне могло бы подойти. Если же некто не обладает более ценными предметами, τιμιώτερα, чем то, что он составил или написал, долго вертя так и сяк, то в соответствии со своими произведениями он должен называться поэтом, составителем речей или законов (278b7–e4).

2. Чего требует критика письма от φιλόσοφος

Что требуется здесь от платоновского φιλόσοφος, от διαλεκτικός (266c1)? Что он должен уметь?

1. Он должен уметь различать подходящих и неподходящих адресатов. С неподходящими он просто будет молчать: он — ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.
2. Он занимается диалектикой λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, 276e. Стало быть, он совершает отбор.
3. Он не будет отправлять всё своё философское посевное зерно в свои сады Адониса, т.е. в свои сочинения.
4. Он способен в устном разговоре — λέγων αὐτός — превзойти написанное им, так что в сравнении с его устной «помощью» написанное покажется незначительным: δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι.

5. Он может это, потому что владеет *τιμώτερα*, философскими знаниями, чьё содержание — более высокого достоинства.

Всё вместе это составляет отчётливо эзотерическое понимание философствования:

— диалектикой занимаются устно, отобрав подходящих (*λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν*) и исключив неподходящих (*σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ*);

— публикуется безусловно не всё — ведь иначе дело выглядело бы так, как если бы земледelec отправил всё своё посевное зерно в сады Адониса;

— платоновский философ может в устном разговоре превзойти опубликованное благодаря своей «помощи» (*βοηθεῖν τῷ λόγῳ*) — и он мог бы сделать это уже во время написания своих сочинений: грамматически и по смыслу *ἔχων βοηθεῖν* и *εἰδὼς ἧ τὸ ἀληθές ἔχει* (278c4/5) относятся к одному времени;

— то, посредством чего он оказывает помощь — если он её оказывает, — это *τιμώτερα*, знания, содержание которых имеет более высокий философский статус: понятия, концепции, гипотезы, теории и принципы, более значительные, нежели теоретическое содержание опубликованного.

3. Ошибочная интерпретация Шлейермахера и современная теория диалога

Требование «Федра», согласно которому заниматься философией следует строго эзотерически, было замечено в Германии конца XVIII века двумя историками философии — Дитрихом Тидеманном (см. Tiedemann 1791–1797) и Вильгельмом Готтлибом Теннеманном (см. Tennemann 1792–1795 и 1798–1819).

Теннеманн заходил настолько далеко, что в обоих своих произведениях перепечатывал критику письма целыми страницами — к сожалению, не давая её подробной интерпретации: то, о чём в ней говорится, казалось ему попросту очевидным.

Тидеманн и Теннеманн полагали, что Платон совершенно сознательно воздерживался от изложения имевшейся у него философии принципов в собственных сочинениях, то есть действовал эзотерически. Эта установка казалась им объяснимой для его времени — таким образом самое важное ограждается от непонимания и поношения, — но уже чуждой для нашей современной письменной культуры.

И вот появляется Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер. «Введение», которое он предпосылает первому тому (1804) своего нового перевода сочинений Платона, — это текст, имеющий историческое значение. Шлейермахер цитирует Теннеманна уже в самом начале «Введения», не раз ссылаясь на него³. Однако принятое Теннеманном понятие «эзотерического» и «экзотерического» он намерен подвергнуть «критическому рассмотрению» (Schleiermacher 1804: 11). То, что из этого вышло, к сожалению, оказалось настолько некритическим, насколько это вообще возможно. Шлейермахер убеждён, «что Платон ведь и ещё незнающего читателя хотел привести к знанию» (ibid. 16), а потому стремился «понудить его к самостоятельному внутреннему порождению намеченной мысли» через применение определённых «искусств», т.е. изобразительных средств, — например, путём того, «что итог исследования не высказывается прямо», или «что из противоречий сплетается загадка» и т.д. О том, что эта предполагаемая целевая установка Платона вопиюще противоречит тексту «Федра», который признаёт за письменным сочинением лишь функцию напоминания для знающего, и что она к тому же обосновывается «ложной интерпретацией», говорил ещё Фридрих Ницше в своих базельских лекциях зимнего семестра 1871–1872 гг.⁴, однако его взгляды не получили широкого распространения. Рассмотрение пары «эзотерическое — экзотерическое» привело Шлейермахера к заключению, что «она указывала лишь на устройство читателя, в соответствии с тем, возвы-

³ Ср. Szlezák 1997.

⁴ Nietzsche 1913: 240.

шает ли он себя до истинного слушателя внутреннего, или нет» (Schleiermacher 1804: 17). То есть читатель должен понимать внутреннюю, невысказанную истину текста, тогда он — эзотерический читатель; а тот, кто не идёт далее внешней стороны текста, — читатель экзотерический. Таким образом, эзотерика переносится внутрь, в полном согласии с немецким романтизмом: исторический факт, состоящий в том, что определённый мыслитель не публиковал своё учение о принципах и не излагал его всем подряд, путём перетолкования превращается в процесс, происходящий внутри читателя.

Представление Шлейермахера о том, что использованные Платоном при написании диалогов художественные средства «понуждают» или же «заставляют» читателя мыслить и понимать, привело далее к формированию в ходе XIX и XX столетий современной теории диалога, основные положения которой таковы (не все из них были высказаны уже самим Шлейермахером)⁵:

1. Критика Платона направлена против *συστήματα*. Слово *σύγγραμμα* означает «систематический трактат». Диалог — это не *σύγγραμμα*.
2. Поэтому три недостатка письменного сочинения никак не относятся к диалогу. Платоновский диалог может давать новые ответы на новые вопросы, говорить или молчать с нужными адресатами и сам оказывать себе помощь. Диалог — это книга, которая отличается от остальных.
3. *Βοηθεῖν τῷ λόγῳ*, помощь аргументу, означает то, что все мы делаем после выступления: проясняем сказанное и устраняем недоразумения.
4. *Τιμίωτερα*, которыми должен обладать *φιλόσοφος*, означают не что иное, как живое ведение диалога в ходе занятий устной диалектикой, а для Платона оно было «намного более ценной

⁵ Подробное изложение и анализ современной теории диалога я дал в книге Szlezák 1985: 331–375. Ср. тж. Szlezák 2004b: 125–144.

деятельностью, чем создание письменных произведений» («a far more valuable activity than written composition»)⁶.

5. Из всего этого следует: Платон не требует от φιλόσοφος, чтобы тот был способен в устном разговоре выйти за пределы того, что написал. Устная философия Платона не включала в себя дополнительных знаний, которые по своему содержанию выходили бы за пределы диалогов.

4. Опровержение современной теории платоновского диалога

Для опровержения этой теории диалога, которая с небольшими вариациями обнаруживается у всех интерпретаторов XX века, достаточно отметить следующее⁷:

1. Значение систематического трактата, приписываемое слову σύγγραμμα, — это современное изобретение. Греческое словоупотребление опровергает его начисто⁸. К тому же Платон критикует не σύγγραμμα как (предполагаемую) литературную и мыслительную форму, а γραφή, письмо как таковое.
2. Поэтому не может быть и речи о том, что Платон не распространял бы критику письма на собственные диалоги. Что верно для всякого γραφή, верно и для собственного.
3. Приведённое толкование выражения ἔχειν τιώτερον, «обладать более ценным», недопустимо с точки зрения языка. Желая показать, что более ценный предмет, которым должен обладать философ, — это ведение диалога как таковое, Платон должен был бы написать в отрывке Phdr. 278d8–9 τὸν μὴ ἔχοντα τιώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν, тогда как текст гласит:

⁶ Vlastos 1963: 653.

⁷ Детальную критику современной теории диалога см. Szlezák 1985: 336–375.

⁸ Это показала систематическая перепроверка употребления слов συγγραφεῖν, συγγραφή и σύγγραμμα в греческом языке от досократиков и до платоновского времени (см. Szlezák 1985: 376–385).

τὸν μὴ ἔχοντα τιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν. Ясно, что Платон сравнивает не одну деятельность как таковую (а именно ведение диалога) с продуктом какой-то другой деятельности, но продукт одной деятельности (а именно письмá), т.е. письменные произведения, с продуктом другой своей деятельности, устного философствования о принципах, а этим продуктом являются *содержательные* основные положения его теории принципов. То, что выражение τιώτερα нужно относить к содержанию, следует и из использования его синонима πλείονος ἄξια в одном из предшествующих мест диалога. В отрывке Phdr. 234e–236b обсуждается вопрос о том, чем должна отличаться речь, назначение которой — превзойти речь Лисия об Эросе. (Таким образом, перед нами тот же вопрос, что и в 278cd: какие условия должен выполнять лучший λόγος.) Ответ гласит: она должна содержать βελτίω и πλείονος ἄξια, философские знания, содержание которых следует признать более ценным. Выражения τιώτερα и πλείονος ἄξια строго синонимичны. Кто не распознаёт удалённых связей, установленных Платоном внутри диалога, тот будет фантазировать о значении выражения τιώτερα⁹, чтобы в итоге объявить, будто оно вовсе не относится к знаниям, более значительным по своему содержанию. Однако это выражение относится именно к ним.

4. Действительно ли не существует никаких особенных знаний, содержание которых принадлежит к устной теории принципов и выходит за пределы диалогов? Притча о разумном земледельце категорически исключает, что диалектик высевает всё имеющееся у него духовное зерно в свои письменные сады Адониса. Ведь если бы он поступил так, то, согласно притче, оказался бы по одну сторону с неразумным земледельцем, который высевает в сады Адониса всё своё посевное зерно. Тем самым платоновская притча вопреки её смыслу была бы об-

⁹ Подобно Г. Властосу (см. выше прим. 6), которого можно назвать здесь в качестве представителя всех сторонников *communis opinio*.

ращена в собственную противоположность. Современные интерпретаторы по большей части просто не знают, что сады Адониса в принципе не предназначены для получения урожая (греч. καρλός, ср. ἔγκαρλα 276b2)¹⁰. Таково объективное основание, по которому разумный земледelec не сеет всё своё посевное зерно в сады Адониса. Притча с необходимостью требует, чтобы диалектик обращался со своим посевным зерном таким же образом.

5. Понятия βoηθεῖν τῷ λόγῳ и σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ должны получить своё объяснение из самих диалогов, ведь письменный λόγος обозначается как εἶδωλον, образ живой речи диалектика (276a). Как платоновские диалоги отображают в себе и иллюстрируют оба эти понятия, я собираюсь показать в заключительной части моего доклада.

5. Непрямая традиция платоновской теории принципов

Фридрих Шлейермахер не только по-новому определил понятия эзотерического/экзотерического. Ему было что сказать и по поводу свидетельств Аристотеля об эзотерической теории принципов Платона, использованных Тидеманном и Теннеманном. По словам Шлейермахера, эти тексты не содержат «ровным счётом ничего неслыханного для наших сочинений [т.е. для сохранившихся диалогов] или всецело от них отличного» (Schleiermacher 1804: 13).

Это подводит нас к вопросу о *непрямой традиции*, относящейся к платоновской теории принципов.

Соответствующие тексты были собраны Конрадом Гайзером под заголовком «Testimonia Platonica»¹¹. Очень полезно и собрание свидетельств Мари-Доминик Ришар, включающее в се-

¹⁰ См. Baudy 1986.

¹¹ Gaiser 1963 [1968²] (Anhang S. 441–557: «Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons»); итальянский перевод с дополнительными статьями Джованни Реале: Gaiser et al. 1998.

бя несколько дополнительных текстов¹². Кроме греческого текста Ришар приводит также точный французский перевод (у Гайзера есть только греческий текст). В 2008 г. книга Ришар вместе с этими свидетельствами была переведена на итальянский. Весьма познавательная подборка из 50 текстов в английском переводе предлагается в книге о Платоне Дж. Н. Финдлея, на испанском все без исключения тексты представлены у Х.Р. Араны Маркоса¹³. Таким образом, античная традиция, относящаяся к устному учению Платона, уже много лет доступна на пяти языках: греческом, итальянском, французском, английском и испанском.

В рамках настоящего доклада я не могу предложить даже обзор этого большого комплекса. Однако я могу сосредоточиться на одном свидетельстве. Как известно, важнейшие тексты непрямо́й традиции принадлежат Аристотелю, и особенно познавательны его рассуждения о Платоне из первой книги «Метафизики»: в *Metaph. A 6* он даёт очерк предшествующих теорий принципов. Кратко перескажу то, что здесь говорится о Платоне.

Философия Платона во многом опиралась на пифагорейцев, но имела и немало своего. У Кратила Платон позаимствовал основное убеждение гераклитизма о вечном течении чувственно воспринимаемых вещей и позже продолжал его придерживаться. От Сократа, который был только этиком, он позаимствовал интерес к определениям, однако определение должно относиться к чему-то *иному*, нежели непрестанно изменяющиеся предметы восприятия. Это иное он называл идеей. Воспринимаемые вещи существуют «наряду» (*παρά*) с идеями, т.е. идеи обладают существованием, независимым от чувственно воспринимаемых вещей. Что означает «причастность» (*μέθεξις*) чувственно воспринимаемых вещей идеям, остаётся неясным. Между идеями и чувственно воспринимаемыми вещами находятся, по Платону, предметы математики: с одной стороны, они вневременны (как идеи), с дру-

¹² Richard 1986.

¹³ Findlay 1974: 413–454 (Appendix I: «Translated passages illustrating Plato's unwritten doctrines»); Arana Marcos 1998.

гой стороны, каждого из них много (как чувственно воспринимаемых вещей). — Идеи — это причины остальных вещей, поэтому элементы (στοιχεῖα) идей — это элементы всех вещей. Принципом (ἀρχή), соответствующим материи, является «большое и малое» (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), а принципом, соответствующим сущности (οὐσία) — единое (τὸ ἓν). Из принципов в первую очередь выводятся идеи в виде чисел. Единое — это субстанция (οὐσία), причём, как и у пифагорейцев, оно не называется прежде чем-то иным, а наряду с этим ещё и единым. Однако двоица (δυάς) материального принципа в виде μέγα καὶ μικρόν — это особенность философии Платона, равно как и промежуточное онтологическое положение μαθηματικά. Далее Аристотель говорит о платоновском порождении чисел и критикует его. Подводя итог, он отмечает: Платон использовал только два вида причин (αἰτίαι) — относящийся к τί ἔστιν и относящийся к материи. Единое — это причина идей, а материальный принцип двоицы, δυάς, одинаков для идей и для чувственно воспринимаемых вещей. Два эти принципа также являются принципами хорошего и, соответственно, плохого.

Обобщая, можно сказать, что Аристотель утверждает здесь о своём учителе следующее:

- (a) с точки зрения истории философии: Платон был гераклитовцем с самого начала и оставался им до конца. Использование определений он заимствовал у Сократа, но в силу своей гераклитовской базовой установки постулировал новый вид дефиниендума (определяемого), который назвал идеей. В своём учении о принципах и числах Платон опирался на пифагорейцев, а в чём-то учитывал взгляды Анаксагора и Эмпедокла.
- (b) по содержанию:
 1. У Платона было учение о принципах, число которых равнялось двум: формальным принципом было для него τὸ ἓν, а материальным — μέγα καὶ μικρόν.
 2. Они являются причинами хорошего и плохого.

3. Взаимодействие двух принципов порождает действительность, в первую очередь числа.
4. Материальный принцип лежит *и* в основании идей.
5. Для Платона существуют три вида предметов: идеи, μαθηματικά, чувственно воспринимаемые вещи.

В ещё более сжатом виде это обобщение выглядело бы так:

Платон понимается Аристотелем как мыслитель ἀρχαί, принципов, продолживший интеллектуальные традиции многих своих предшественников, прежде всего пифагорейцев, причём в рамках дуалистического учения о принципах он придерживался онтологии с тремя видами субстанций (идеи, μαθηματικά, чувственно воспринимаемые вещи).

Metaph. A 6 можно рассматривать с точки зрения двух вопросов, ответы на которые тесно связаны друг с другом:

1. Действительно ли непрямая традиция не содержит ничего выходящего за пределы диалогов?
2. Может ли быть правдой то, что рассказывает Аристотель?

Шлейермахер, как мы видели выше, стало быть, говорил, что здесь не найти ничего «неслыханного», ничего «всецело отличного» от диалогов. Для меня просто непостижимо, как он мог такое написать. Он не читал Теннеманна или не был знаком с главой Metaph. A 6? Почти всё в этой главе ново для читателя диалогов.

К счастью, столь вопиющая неосведомлённость Шлейермахера относительно непрямой традиции не стала правилом для основанного им направления. Однако тенденция, состоящая в стремлении отмахнуться от ἀρχαῖα δόγματα, никуда не делась и даёт о себе знать вплоть до нынешнего дня. Необычайная робость мешает интерпретаторам от философии, а равно и от филологии, вообще поближе заняться этим ответвлением платоновской традиции. Начиная с К.Ф. Германа взгляды, засвидетельствованные в ἀρχαῖα δόγματα, представляют как самые последние опы-

ты Платона — оставшиеся незавершёнными, а потому и неопубликованные спекуляции¹⁴. Естественно, у Аристотеля мы ничего подобного не находим. Примечательно, в свою очередь, ранняя датировка платоновской философии принципов Генрихом Гомперцем, который относит её возникновение ко времени появления «Лисида»¹⁵.

Два вышедшие в XX веке произведения показательны демонстрируют два подхода к проблеме: «Платоновская теория идей и чисел согласно Аристотелю» Леона Робена (Robin 1908) и «Аристотелевская критика Платона и Академии» Гарольда Черниса (Cherniss 1944).

Чернис хотел показать, что все утверждения Аристотеля о взглядах Платона, не имеющих прямого подтверждения в диалогах, основаны исключительно на недоразумениях и ошибочных интерпретациях самого Аристотеля. Великий аристотелик Дэвид Росс отверг это представление уже через несколько лет после выхода книги Черниса: «Я нисколько не считаю, что он сумел обосновать свою точку зрения, будто всё, что Аристотель говорит о Платоне и что не может быть подтверждено диалогами, есть лишь недоразумение или ошибочная интерпретация»¹⁶. Однако долгое время Чернису доверяли, прежде всего в англосаксонской среде, но сегодня ему и там уже никто не верит. В качестве примера процитирую Джонатана Барнса: позиция Черниса была «очевидно ложной» («patently false»), а кроме того ещё и «неинтересно ложной» («uninterestingly false»)¹⁷.

¹⁴ Hermann 1839. Однако тот же К.Ф. Герман обнаруживает углублённое понимание философского значения критики письма в своей знаменитой статье «О писательских мотивах Платона» (Hermann 1849).

¹⁵ См. Gomperz 1931.

¹⁶ «I do not think for a moment that he has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresentation» (Ross 1951: 143). Меткими наблюдениями изобилует также «Критическая заметка о взглядах Гарольда Ф. Черниса» в книге Финдлея о Платоне (Findlay 1974: 455–473).

¹⁷ Barnes 1995.

Совсем иначе обстоит дело с книгой Леона Робена: это образцовый труд высокого научного класса. Робен проинтерпретировал все тексты Аристотеля, относящиеся к платоновскому учению об идеях и числах, и сумел при этом показать, что мы имеем дело с непротиворечивой, философски изощрённой концепцией. (В противоположность широко распространённой антиэзотеристской пропаганде, утверждающей, будто ἄγραφα δόγματα темны, путаны, противоречивы, непонятны или даже вовсе лишены философского значения.)

То, что внутренне непротиворечивое и философски интересное учение о принципах из ἄγραφα δόγματα нигде не противоречит и диалогам, явствует из упомянутых работ Робена, Росса и Финдлея. То, что диалоги содержат онтологию, которая нередко отсылает к положениям учения о принципах и лишь из него может быть понята во всей полноте, показал Ганс Йоахим Кремер в своей эпохальной книге «Аретэ у Платон и Аристотеля», а равно и во многих своих глубоко проницательных частных исследованиях центральных мест диалогов¹⁸. Конрад Гайзер предложил самостоятельную, но в основных чертах согласующуюся с кремеровской реконструкцию неписаной философии Платона, и при этом показал, что математический аспект учения о принципах присутствует в диалогах в намного большей степени, чем предполагалось прежде¹⁹. В 2002 г. в одном из своих исследований я, в частности, показал, что урезанная и намеренно не до конца раскрываемая картина принципов, которую платоновский Сократ излагает в «Государстве», полностью совместима с картиной, которую Аристотель рисует в «Метафизике»²⁰. В другой своей работе я разобрал пропагандистски распространяемое школой Черниса представление о том, будто Аристотель не различает учение Платона, с одной стороны, и взгляды его учеников по Академии, с другой стороны: на основе анализа XIII и XIV книг

¹⁸ Krämer 1959; Krämer 2014.

¹⁹ Gaiser 1963; Gaiser 2004.

²⁰ Szlezák 2002 (статья переведена уже на 6 языков).

«Метафизики» мне удалось показать, что это представление — не более чем домысел, возникший из незнания текстов Аристотеля²¹. — Пересказанное выше содержание главы *Metaph.* А 6 дополняет диалоги, но нигде не противоречит им. Стремление Платона опереться на философию пифагорейцев ярко подтверждается диалогами «Филеб» и «Тимей». Даже (непифагорейское по своему характеру) установление онтологически самостоятельной области сущего для *μαθηματικά* находит своё отражение в диалогах: ср. *R.* 526a, 527b²².

б. Философия принципов у Спевсиппа, Ксенократа, Аристотеля

После критики письма и рассмотрения непрямой традиции можно теперь, в-третьих, направить взгляд на метафизические системы непосредственных учеников Платона. Самый известный из них — Аристотель, и только от него до нас дошли полные сочинения (тогда как от других — лишь фрагменты и данные свидетельств).

Как мы видели, говоря об отрицательном принципе Платона, Аристотель без оговорок использует своё собственное понятие *гиле*. *Гиле* — это материя, а материя для неспециалиста — это что-то телесное, плотное, осязаемое. Правда, аристотелевская *гиле* — совсем другого рода. Даже *πρώτη ύλη*, из которой состоят элементы, *prima materia* натурфилософии, не есть нечто телесное, ведь как природный феномен она не существует, а представляет собой предельное понятие, которое требуется ввести, чтобы объяснить переход реально существующих элементов друг в друга. А помимо этой первой материи, относящейся к области фюзиса, существуют и другие формы материи, такие как *ύλη νοητή*, интеллигибельная материя в двояком значении, и местная материя небесных светил, *ύλη ποθὲν τοί*. Однако эти отличающиеся друг от друга формы материи не лишены связи друг с другом, как показал

²¹ Szlezák 1987.

²² Уже Дж. Адам видел, что из этих мест, к которым можно добавить ещё отрывок *Phlb.* 56e2, следует засвидетельствованное у Аристотеля промежуточное онтологическое положение чисел (Adam 1902: 2.159–161).

Хайнц Хапп в своей большой книге о *гиле*, вышедшей в 1971 году²³. Хапп обратил внимание на то, что этот действующий во всех областях сущего принцип многообразия, изменчивости и потенциальности, сам не имеющий формы, но способствующий появлению формы, может быть понят только как аристотелевское соответствие платоновской неопределённой двойце, ἀόριστος δυάς. Хапп также взял на себя труд проработать те данные (свидетельства и фрагменты), которые дошли до нас от Спевсиппа, племянника и преемника Платона, а также и Ксенократа, ставшего преемником Спевсиппа. Он сумел выявить поразительное сходство их систематических построений: эти мыслители работают с дуализмом принципов, в соответствии с которым существует некий отрицательный принцип, отвечающий за множественность, различие, изменчивость и *невыводимый* из положительного принципа единства. Существуют иерархически соотнесённые друг с другом уровни сущего, причём особое значение, в частности, у Спевсиппа (но не у Аристотеля), приобретают числа. Существуют различия в терминологии (например, πλῆθος, «множество», вместо ἀόριστος δυάς у Спевсиппа) или в объяснении хорошего и плохого (ἐν у Спевсиппа не является «хорошим»), но то, что философствование движется здесь совершенно одинаковыми путями, — неоспоримо. Это структурное родство между построениями Аристотеля, Спевсиппа и Ксенократа невозможно объяснить тем, что каждый из них самостоятельно сконструировал своё учение на основе платоновских диалогов: оно указывает на устную философию принципов Платона как на общий источник их построений. Результат Хаппа был блестяще подтверждён Хансом Кремером, заново проработавшим все свидетельства для нового Ueberweg'a²⁴.

²³ Happ 1971.

²⁴ Krämer 2004.

7. Недостигаемое превосходство ведущего собеседника в диалоге
Философский смысл такой концепции персонажей

Перейдём теперь, в-четвёртых, к форме диалогов. Часто цитировалось кредо Шлейермахера: «в ней [читай: в философии Платона], более чем где-либо, форма и содержание неразделимы» (Schleiermacher 1804: 14). Соответственно, можно было бы предполагать, что Шлейермахер немало способствовал лучшему пониманию литературной формы диалогов. Это не так, потому что под «подлинно платоновской формой» он в первую очередь подразумевал использование тех «искусств» или художественных средств, с помощью которых Платон намеревался понудить читателя «к самостоятельному внутреннему порождению намеченной мысли» (ibid. 16). В XX веке значительная книга Пауля Фридендера о Платоне заставила по-новому взглянуть на неаргументативные, недогматические элементы платоновского литературного диалога, которые также следует причислить к типично платоновской форме. Но и это мало что дало. Кроме того, тонкое, «восприимчивое» вслушивание Фридендера в интонационные нюансы разговора привело к тому, что интерпретаторы, которые хотели превзойти в тонкости и «восприимчивости» и его самого, принялись повсюду открывать новые и как будто существенные философские нюансы, для которых нет никаких оснований в тексте²⁵. Из стремления насколько возможно освободить Платона от уязвимых «догматических» высказываний метафизического содержания родилась тенденция подчёркивать «анонимность» Платона путём выявления черт характера и определённых высказываний собеседников по диалогу, которые — по суждению соответствующего интерпретатора — являются «неплатоновски-

²⁵ Прекрасным примером этого служит интерпретация такого персонажа, как «Гость из Элеи» в диалогах «Софист» и «Политик», который в американских исследованиях — под влиянием загадочного замечания Фридендера (Friedländer 1964: 162 и 1975: 225) — всё более понимался как отрицательная фигура (Rosen 1983; Gonzalez 2000). — Опровержение этого ошибочного подхода см. Szlezák 2011, особ. 14–21.

ми»²⁶. Решающий аргумент против представления о том, что ни один персонаж в диалогах не может рассматриваться как «рупор» («mouthpiece») Платона, выдвинул Ллойд Герсон: «Антирупорная теория даёт нам *Plato absconditus* — Платона, скрывающегося от взглядов за диалогами. Теория эта не подкрепляется ни единым свидетельством, которое без ошибочного предвосхищения основания указывало бы намерения самого Платона»²⁷. Не менее, чем порицаемое Герсоном *petitio principii*, против этого направления говорит и то, что его сторонники получают свои в высшей степени своеобразные результаты, привычно игнорируя драматическую концепцию диалогов.

Диалоги — это драмы. Об этом говорилось тысячу раз. Однако с данного утверждения описание формы диалога лишь *начинается*. Драма обретает свою форму благодаря двум элементам — действию и концепции, стоящей за образами персонажей. Эти элементы я попытался насколько возможно точно и систематически осмыслить в книге «Платон и письменность философии», первая часть которой вышла в 1985 г. и была посвящена рассмотрению ранних и средних диалогов, а вторая (2004) — поздних. Я видел свою задачу в том, чтобы воспроизвести обрисованный Платоном *образ* занимающегося философией диалектика без сокращений, но и без собственных добавлений.

Действие диалогов может быть очень разным и должно устанавливаться отдельно для каждого диалога. Подобным же образом и концепция, стоящая за образами персонажей из числа собеседников, являет широкий спектр вариаций (есть юные и старые собеседники, умные и менее умные, доброжелательные и злонамеренные персонажи т.д.). Но неизменной остаётся концепция ведущего собеседника, диалектика. Конечно, и он может преподносить себя по-разному: как «Сократ» в «Теэтете» он может ска-

²⁶ Сборник под редакцией Дж. А. Пресса (Press 2000) даёт наглядные образцы этой тенденции.

²⁷ «The antimouthpiece theory gives us a *Plato absconditus*, a Plato hidden from view behind the dialogues. The theory is based on no evidence that is not question-begging about Plato's intentions» (Gerson 2000: 210).

зять, что ничего не знает и ни о чём не высказывает даже мнения, или он может как «Афинянин» в «Законах» настаивать на своей опытности в диалектике, или опять же как «Сократ» в «Филебе» он может с самого начала объявить, куда надо двигаться и в конце провозгласить, что без упущений прошёл свою программу, или как «Парменид» в одноимённом диалоге до конца оставлять собеседника в неведении относительно конечной цели. Такие различия в концепции ведущего собеседника безусловно имеются. Но одно остаётся неизменным от «Гиппия меньшего» до «Законов» и верно для всех олицетворяющих диалектика фигур, как бы они ни назывались — Сократ или Парменид, Диотима, гость из Элеи или «Афинянин»: ведущий собеседник всегда намного превосходит своего собеседника в философском отношении. Он — не *una lectione doctior*, как говорили о неважном учителе, который опережает свой класс на один урок: платоновский диалектик всегда неизмеримо опережает своего собеседника. У Платона нет разговоров между равными в философском отношении собеседниками. Исключениями кажутся «Тимей» и «Парменид». Однако диалог между локрийцем Тимеем и Сократом ограничивается вступительной частью, основная его часть — это монолог локрийца. В «Пармениде» хотя и показан разговор двух выдающихся философов, но Сократ изображён здесь совсем юным, ещё весьма неопытным собеседником, так что философский паритет между ним и пожилым наставником Парменидом нигде не достигается. «Разговоры между неравными» — вот что, стало быть, представляют собой платоновские диалоги²⁸. Платоновский диалектик всегда может ответить на возражения и всегда может привести своего собеседника к желаемому соглашению, гомологии.

И при правильном подходе это вовсе не будет казаться неожиданным. Ведь письменный λόγος есть образ, εἶδωλον, живой и одушевлённой речи знающего (Phdr. 276a). Это следует отнести и к собственным диалогам Платона²⁹. Они изображают диалектика

²⁸ Szlezák 1988 (расширенная версия: Szlezák 1990).

²⁹ Ср. Szlezák 2009.

в действии. А диалектик, согласно обрисованной в «Федре» программе, может следующее: он может при нападении оказать своему λόγος аргументированную помощь. Оказывая помощь, он выступит с более значительными концепциями, гипотезами, теориями, то есть τιμώτερα, чем в своём первоначальном логосе. Таким образом он сам покажет неполноценность своего первого логоса. И он может молчать, если интеллектуальное и/или нравственное состояние собеседника таково, что продвижение по пути, ведущему к принципам, представляется нецелесообразным.

В своей книге 1985 года я показал, что упомянутые в «Федре» понятия или же процессы, а именно «помощь» посредством «более ценного» (βοηθεῖν посредством τιμώτερα) и молчание с теми, с кем следует молчать (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ), многократно отображаются и иллюстрируются в диалогах.

В связи с этим приведу два примера в самом кратком виде.

Первые доказательства бессмертия души в «Федоне» не убедили Симмия и Кебета окончательно, они выдвигают дальнейшие возражения. Встаёт животрепещущий вопрос: может ли Сократ помочь своему λόγος в защиту бессмертия души? Эта постановка вопроса не привносится в текст извне, напротив, термин βοηθεῖν τῷ λόγῳ присутствует в греческом тексте: 88e. И, конечно, Сократ может помочь своему λόγος (это также есть в тексте: 102a). Но как он это делает? Не защищая первые доказательства бессмертия, но пересказывая свой δεύτερος πλοῦς, своё повторное плавание, своё бегство в λόγοι (т.е. в понятийные аргументы) и свою аргументацию, отправляющуюся от учения об идеях. Никто не станет всерьёз оспаривать, что эти разделы диалога содержат нечто более ценное, более значительное, то есть τιμώτερα, чем первые доказательства. Таким образом, Сократ проявил себя как φιλόσοφος в духе критики письма, когда после нападения на свой λόγος сумел помочь ему посредством более ценного и тем самым показал незначительность своего первого λόγος.

В «Государстве» после победы Сократа в диспуте с Фрасиммахом в книге I братья Платона Главкон и Адимант приводят но-

вые аргументы против справедливости (начало книги II). Теперь Сократ должен «помочь» справедливости. Термин βοηθεῖν снова присутствует в тексте: 368bc. И как же он ей помогает? Рисуя проект идеального государства, который, в свою очередь, проясняет трёхчастную структуру души и тем самым способствует определению понятия справедливости. Это поистине τισιώτερα в сравнении с первым диспутом о справедливости.

И аналогичного образа действий по отношению к собственным письменным произведениям критика письма требует от философа, как раз и называя этот образ действий «помощью» посредством «более ценного». Чтобы мы поняли, что означает «оказание помощи логосу» и «более ценное», Платон изображает оказание помощи в «Федоне», «Государстве» и других диалогах³⁰.

Образование правителей-философов в идеальном государстве потребует обширных исследований в области математики и диалектики, которые в итоге приведут к полному познанию идеи блага. Если бы эти исследования были представлены в письменном виде, они в немалой степени раскрыли бы устное учение Платона о принципах. В какой форме они присутствуют в опубликованном сочинении «Государство»? Лишь в форме вопросов, а никак не ответов. Но вместе с тем Сократ даёт понять, что у него есть свои ответы, однако сообщать их здесь и сейчас нецелесообразно.

Так происходит в 506de: Главкон просит Сократа поделиться своим мнением о сущности идеи блага. Сократ отказывается со словами: «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»³¹.

³⁰ Примеры приводятся в обеих частях книги «Платон и письменность философии» (Szllezák 1985 и Szllezák 2004a).

³¹ R. 506d8–e3: ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι — πλεον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν. Таким образом, у Сократа есть своё мнение о сущности идеи блага, δοκοῦν ἐμοί. Но чтобы добраться до этого мнения, потребовалось

Так происходит и в 532d–533a: вновь Главкон обращается с просьбой к Сократу, на этот раз желая получить подробный очерк диалектики в соответствии с её общей спецификой (τρόπος), её формами или частями (εἶδη) и её методами (όδοί). Сократ снова отказывается, однако на этот раз яснее выражает мотив своего отказа: «Ты более не сможешь следовать за мной, милый Главкон — ибо с моей стороны отнюдь не было бы недостатка в готовности»³². Вслед за этим Сократ даёт понять, что и о диалектике у него есть собственное мнение: ὁ γὰρ δὴ μοι φαίνεται (533a3–4).

Что делает Сократ в обоих этих отрывках? Σιγᾶ πρὸς οὓς δεῖ, он молчит с теми, с кем следует молчать. Он поступает так, хотя в обоих случаях имеет собственное мнение, δοκοῦν ἐμοί, и хотя с его стороны не было бы недостатка в принципиальной готовности³³.

А что же делает в обоих этих отрывках Платон как писатель? Он иллюстрирует в «Государстве» βοηθεῖν τῷ λόγῳ и σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ со стороны диалектика, чтобы мы поняли, как он намерен вести себя по отношению к своему письменному произведению: хотя он чувствует, что способен прийти ему на помощь посредством учения о принципах, затрагивающего более высокие области, он не будет делать это письменно, устно же — лишь перед слушателями, имеющими необходимое предварительное образование.

бы выйти далеко за пределы того, что может быть достигнуто в «настоящей попытке», т.е. в нынешнем разговоре с Главконом и Адимантом. Часто τὰ νῦν в строке 506e3 ошибочно присоединяют к τοῦ δοκοῦντος; правильно прочитывает это место Дж. Адам (см. выше прим. 22): «τὰ νῦν should be taken with ἐφικέσθαι».

³² R. 533a1–2: Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν — ἐπεὶ τό γ' ἔμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίτοι.

³³ Адресаты отнюдь не являются врагами философии, а равно и людьми, принципиально недостойными дальнейшего ознакомления с философией Сократа. Однако у них нет необходимого предварительного образования, они не смогли бы следовать за ним, как буквально говорится в 533a1. Это вынуждает Сократа замалчивать темы, которые в соответствии со всем ходом диалога должны быть названы, собственно, стержневыми темами «Государства»: сущность блага и структуру диалектики.

8. О назревшем отказе от ошибочной платоновской герменевтики

В этом докладе должна была идти речь об «основных герменевтических проблемах интерпретации Платона». Мы увидели, что восходящая к Шлейермахеру и немецкой традиции XIX и XX веков антиэзотеристская интерпретация Платона, которая ещё и сегодня пользуется признанием в некоторых странах — тогда как во многих других странах уже считается устаревшей, — в четырёх важных областях платоноведения вынуждена нарушать элементарные правила научной герменевтики.

С точки зрения герменевтики недопустимо изобретать для такого античного понятия, как $\sigma\upsilon\upsilon\rho\alpha\tau\iota\alpha$, современное, нигде не засвидетельствованное особое значение только ради того, чтобы отстоять изначально ошибочный тезис, будто Платон хотел вывести написанные им диалоги из-под действия своей же критики всякого использования письма.

С точки зрения герменевтики недопустимо относить выражение $\tau\iota\omega\tau\epsilon\rho\alpha$ («более весомые по своему содержанию философские знания»), значение которого Платон чётко прояснил в рамках диалога с помощью параллельного ему выражения $\pi\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\xi\iota\alpha$ (ср. Phdr. 234e–236b, где оно выступает как синоним $\tau\iota\omega\tau\epsilon\rho\alpha$) к деятельности по ведению диалога (а для этого ещё и принять неприемлемую для языка конструкцию в отрывке 278d8–9).

С точки зрения герменевтики недопустимо истолковывать «сады Адониса», введённые Платоном как образ бесплодия, так, как если бы они были средством для урожайного земледелия.

О герменевтической слепоте свидетельствует неспособность или нежелание увидеть, что стержневые понятия «Федра» — такие, как «более ценное» ($\tau\iota\omega\tau\epsilon\rho\alpha$), «помогать логосу» ($\beta\omicron\theta\eta\epsilon\iota\nu \tau\tilde{\omega} \lambda\omicron\gamma\omega$), «молчать, с кем следует» ($\sigma\iota\gamma\acute{\alpha}\nu \pi\rho\delta\varsigma \omicron\upsilon\varsigma \delta\epsilon\iota$), — иллюстрируются в других диалогах так, что это решительно исключает антиэзотеристскую интерпретацию.

О герменевтической предвзятости свидетельствует отказ верить такому уникальному источнику по истории философии,

как Аристотель, только ради того, чтобы не отступать от своей антиэзотерической позиции.

Об историко-философской слепоте свидетельствует нежелание увидеть, что философии непосредственных учеников Платона отсылают к его устной философии принципов.

И о прискорбной нехватке литературной культуры свидетельствует неумение распознать, что платоновский диалектик как персонаж драмы всегда задуман таким образом, что за ним безоговорочно признаётся способность помочь имеющемуся письменному диалогу посредством τριώτερος из устной философии принципов. Недвусмысленное превосходство диалектика, его огромное преимущество в понимании любого разбираемого собеседниками частного аспекта того или иного вопроса призвано сообщить одно: «этот диалектик может предложить больше, чем фактически предлагает», или, говоря иначе: «этот письменный диалог опирается на прочный фундамент устной диалектики», или, опять же, другими словами: посредством диалектика как персонажа, принципиально превосходящего всех прочих, платоновский диалог целенаправленно указывает за пределы себя самого на устно философствующего диалектика в лице Платона.

Литература

- Adam 1902 — *The Republic of Plato* / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge UP, 1902.
- Arana Marcos 1998 — *Arana Marcos, José Ramón Platón. Doctrinas no escritas. Antología*. Universidad del País Vasco, 1998.
- Barnes 1995 — *Barnes J.* Review of: Cherniss H. *L'énigme de l'ancienne Académie* (tr. L. Boulakia) // *The Classical Review* 45.1 (1995): 178.
- Baudy 1986 — *Baudy G.* *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik*. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Bruchmüller 2012 — *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Th.A. Szlezák*. Hildesheim: Georg Olms, 2012.

- Cherniss 1944 — *Cherniss, Harold F.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. 1. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.
- Findlay 1974 — *Findlay J.N.* Plato. The Written and Unwritten Doctrines. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Friedländer 1964 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Walter de Gruyter, 1964³.
- Friedländer 1975 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. III: Die platonische Schriften: zweite und dritte Periode, 1975³.
- Gaiser 1963 — *Gaiser, Konrad.* Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett, 1963¹ [1968²].
- Gaiser 1969 — Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis / Hrsg. von K. Gaiser. Hildesheim: Georg Olms, 1969: 33–57.
- Gaiser et al. 1998 — *Gaiser, Konrad.* Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone / Introduzione e impostazione grafico-tipografica di G. Reale; traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- Gaiser 2004 — *Gaiser, Konrad.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von Th.A. Szlezák. Sankt Augustin: Academia, 2004.
- Gerson 2000 — *Gerson L.P.* Plato absconditus // Press 2000: 201–210.
- Gomperz 1931 — *Gomperz, Heinrich.* Plato's System of Philosophy // Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy / Ed. G. Ryle. London: Milford, 1931: 426–431 [dt. Übersetzung: Platons philosophisches System // Wipperfurth 1972: 159–165].
- Gonzalez 2000 — *Gonzalez F.J.* The Eleatic Stranger. His Master's Voice? // Press 2000: 161–181.
- Happ 1971 — *Happ, Heinz.* Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1971.
- Hermann 1839 — *Hermann K.F.* Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Heidelberg: C.F. Winter, 1839.
- Hermann 1849 — *Hermann K.F.* Über Plato's schriftstellerische Motive // Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. Göttingen: Dieterich, 1849: 281–305 [Nachdruck in: Gaiser 1969: 33–57].
- Krämer 1959 — *Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Krämer 2004 — *Krämer H.J.* Die Ältere Akademie // Die Philosophie der Antike. Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos / Hrsg. von Hellmut Flashar. Basel: Schwabe, 2004² [2., durchgesehene und erweiterte Auf-

- lage]: 1–165. (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg.)
- Krämer 2014 — *Krämer H.J.* Gesammelte Aufsätze zu Platon / Herausgegeben von Dagmar Mirbach. Berlin; Boston, Walter de Gruyter, 2014.
- Nietzsche 1913 — Nietzsche's Werke. Bd. 19: Philologica (3. Abt. Bd. 3: Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie) / hrsg. von O. Crusius und W. Nestle. Leipzig: Alfred Kröner, 1913.
- Nikulin 2012 — *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* / ed. by Dmitri Nikulin. Albany: SUNY Press, 2012 [mit Arbeiten von Krämer, Gaiser, Szlezák, Halfwassen, Höhle].
- Press 2000 — *Press, Gerald A.* Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- Reale 1984 — *Reale, Giovanni.* Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte». Milano: Vita e pensiero, 2003²¹.
- Richard 1986 — *Richard, Marie-Dominique.* L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme Paris: Le Cerf, 1986 [2005²].
- Robin 1908 — *Robin, Léon.* La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris: Félix Alcan, 1908 [= Hildesheim: G. Olms, 1963].
- Rosen 1983 — *Rosen S.* Plato's *Sophist*: The Drama of Original and Image. Yale University Press, 1983.
- Ross 1951 — *Ross, Sir David.* Plato's Theory of Ideas. Oxford: at the Clarendon Press, 1951.
- Schleiermacher 1804 — *Schleiermacher F.D.E.* Platons Werke. Bd. I. 1. Teil. Berlin: in der Realschulbuchhandlung, 1804 [„Einleitung“: S. 5–36; Nachdruck in: Gaiser 1969: 1–32].
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin; New York: de Gruyter, 1985 [= PSP I].
- Szlezák 1987 — *Szlezák Th.A.* Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N // Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des Zehnten Symposium Aristotelicum / Hrsg. von A. Graeser. Bern, 1987: 45–67.
- Szlezák 1988 — *Szlezák Th.A.* Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge // Antike und Abendland 34 (1988): 99–116 [erweiterte Fassung: Szlezák 1990].
- Szlezák 1990 — *Szlezák Th.A.* Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge // Literarische Formen der Philosophie / Hrsg. von G. Gabriel und Chr. Schildknecht. Stuttgart: Metzler, 1990: 40–61.

- Szlezák 1997 — Szlezák Th.A. Schleiermachers „Einleitung“ zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann // *Antike und Abendland* 43 (1997): 46–62.
- Szlezák 2002 — Szlezák Th.A. Die Idee des Guten als *archē* in Platons *Politeia* // *New Images of Plato* / Ed. by G. Reale & S. Scolnicov. Sankt Augustin: Academia, 2002: 49–68.
- Szlezák 2004a — Szlezák Th.A. Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Teil II. Berlin; New York: de Gruyter, 2004 [= PSP II].
- Szlezák 2004b — Szlezák Th.A. Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts // *Protestantismus und deutsche Literatur* / Hrsg. von J. Rohls und G. Wenz. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004: 125–144.
- Szlezák 2009 — Szlezák Th.A. Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog? // *Museum Helveticum*. 2009. № 2 (Bd. 66). S. 65–83.
- Szlezák 2011 — Szlezák Th.A. Die Aufgabe des Gastes aus Elea // *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense* / Ed. by A. Havlíček & F. Karfík. Praha: OIKOYMENH, 2011: 11–34.
- Szlezák 2017 — Szlezák Th.A. Hermeneutische Grundprobleme der Platondeutung // *Платоновские исследования. Вып. VI (2017/1)* / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; ПХГА, 2017: 38–63.
- Tennemann 1792–1795 — *Tennemann, Wilhelm Gottlieb* System der Platonischen Philosophie. 4 Bde. Leipzig: J.A. Barth, 1792–1795.
- Tennemann 1798–1819 — *Tennemann, Wilhelm Gottlieb* Geschichte der Philosophie. 11 Bde. Leipzig: J.A. Barth, 1798–1819.
- Tiedemann 1791–1797 — *Tiedemann, Dieterich* Geist der spekulativen Philosophie. 6 Bde. Marburg: in der Neuen Akademischen Buchhandlung, 1791–1797 [Bd. II (1791): Von Sokrates bis Carneades].
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon* 41 (1963): 641–655.
- Wippern 1972 — Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons / Hrsg. von J. Wippern. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 [mit einer Einleitung zur Forschungsgeschichte von Jürgen Wippern sowie mit Beiträgen von Forschern aus 6 Nationen aus der Zeit von 1929 bis 1966].

Thomas Alexander Szlezák

Hermeneutische Grundprobleme der Platondeutung

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
FUNDAMENTAL PROBLEMS OF PLATO'S INTERPRETATION

ABSTRACT. The paper aims to correct common hermeneutical errors in the assessment of the four texts, or text corpora: (1) Plato's criticism of writing in the *Phaedrus*, (2) the indirect tradition of Plato's oral theory of principles, (3) the systematic constructions of Plato's immediate pupils Speusippus, Xenocrates, and Aristotle, (4) the literary image of the dialectician in Plato's dialogues.

KEYWORDS: Plato's criticism of writing, Plato's unwritten doctrines, Speusippus, Xenocrates, Aristotle, modern theory of Platonic dialogues, Friedrich Schleiermacher.

Die heute nicht mehr überall anerkannte, aber doch noch in weiten Bereichen der Platonforschung nachwirkende antiesoterische Platondeutung beruht auf der hermeneutischen Fehleinschätzung von vier Texten bzw. Textcorpora: 1. Platons Kritik der Schriftlichkeit (Phdr. 274b–278e) — sie wird seit Friedrich Schleiermacher (1804) zu Unrecht antiesoterisch gelesen. 2. Die indirekte Überlieferung zu Platons innerakademischer Prinzipientheorie — sie wird systematisch unterschätzt und nicht ihrer Bedeutung gemäß gewürdigt. 3. Die Systementwürfe der Platon-Schüler Speusippos, Xenokrates und Aristoteles — ihre Herkunft aus der mündlichen Philosophie ihres gemeinsamen Lehrers wird zu wenig beachtet. 4. Die Botschaft, die Platon durch seine literarische Gestaltung des Bildes des Dialektikers vermittelt, wird nicht in ihrer philosophischen Tragweite erfaßt.

Der vorliegende Beitrag läßt auf die Benennung der jeweiligen irigen Vorentscheidungen und Interpretationsmängel Hinweise folgen,

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

wie man von der einseitigen, voreingenommenen und vielfach textwidrigen antiesoterischen Position loskommen kann. Da jeder der vier Fragenkomplexe schwierig, vielschichtig und materialreich ist, kann nicht alles mit allem Detail *ab ovo* erörtert werden, vielmehr wird es sich immer wieder als notwendig erweisen, auf frühere Arbeiten des Verfassers zu verweisen.

*1. Platons Kritik der Schrift als eines Mittels
der philosophischen Erkenntnisgewinnung: Phaidros 274b–278e.*

Nachdem die Frage der ‘Kunstmäßigkeit’ (τέχνη, *lege artis*) und Kunstlosigkeit oder Kunstwidrigkeit von λόγοι (Reden, Darlegungen, Erörterungen – mündlich oder schriftlich) gelöst ist, leitet Sokrates über zur Frage, worin der ‘geziemende’ Gebrauch der Schrift (der γραφή) bestehe (274b6–7). Der Gegensatz εὐπρέπεια – ἀπρέπεια bestimmt von nun an die Erörterung¹.

1. Vornweg benennt Sokrates den wohl wichtigsten Gesichtspunkt für alles Folgende: das Handeln und Reden des Menschen bezüglich der λόγοι muß Gott wohlgefällig sein, der Mensch muß θεῶ χαρίζεσθαι (274b9–10).
2. Hierzu weiß Sokrates eine Geschichte „von den Früheren“, aus Ägypten: der Gott Theuth zeigt seine Erfindungen dem König Thamus, u.a. Zahlen, Rechnen, Geometrie, Brettspiele und Würfelspiele – und die Schrift, γράμματα. Diese sei ein Mittel des Gedächtnisses und der Weisheit, μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον, es werde die Ägypter weiser und gedächtnisfähiger machen. Thamus stimmt dem Erfinder nicht zu: der eine kann eine Techne erfinden, doch ein anderer beurteilt ihren Schaden oder Nutzen. Die Schrift wird das Gedächtnis nicht stärken, vielmehr schwächen, weil das

¹ Als Übersetzung von εὐπρέπεια/ἀπρέπεια wurde vorgeschlagen ‘Anständigkeit/Unanständigkeit’ (Schleiermacher), ‘Schicklichkeit/Unschicklichkeit’ (Apelt), ‘Angemessenheit/Unangemessenheit’ (Rufener). Da πρέπει soviel bedeutet wie ‘es geziemt sich’, kann ‘das Geziemende/Ungeziemende’ als mindestens gleichwertige Übersetzung gelten.

Sich-Erinnern nicht aus dem Inneren, sondern mittels der Seele äußerlichen Zeichen erfolgen wird. Haben die Menschen viel zusammengelesen ohne Unterweisung (ἄνευ διδασχῆς), werden sie glauben, kenntnisreich zu sein, sie werden aber nur scheinweise statt weise geworden sein (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν). So weit ist das die platonische Version der Einsicht des Herakleitos: „Vielwissenheit lehrt nicht Vernunft haben (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει, DK 22 B 40) – statt der Sentenz bietet Platon eine kleine Geschichte. Zusammengefaßt besagt sie, daß es einfältig wäre zu glauben, aus der Schrift könne klare und verlässliche Erkenntnis gewonnen werden. Die Schrift kann nicht mehr, als den schon Wissenden an das zu erinnern, wovon sie handelt. Sie ist lediglich ein Mittel des In-Erinnerung-Rufens (ὑπομνήσεως φάρμακον, 275a5, d1) (274c1–275d3).

3. Die Schrift (γραφὴ) hat drei grundsätzliche Mängel: 1. sie sagt immer dasselbe, kann nicht auf Fragen antworten, 2. sie kann sich den richtigen Adressaten nicht aussuchen und spricht daher zu Verständigen und ebenso zu solchen, die die Philosophie nichts angeht, 3. sie kann sich im Falle eines Angriffs nicht verteidigen, sie bedarf dazu ihres ‘Vaters’, d.h. des Autors. – Im Gegensatz zur Schrift steht die lebendige und beseelte Rede des ‘Wissenden’, d.h. des Dialektikers, die all das kann, was die Schrift nicht kann, d.h. sie kann auf Fragen antworten, sie vermag zu reden und zu schweigen zu denen, zu denen man reden bzw. schweigen soll (ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ), und sie kann sich helfen. Der geschriebene λόγος kann als Abbild (εἶδωλον) davon bezeichnet werden. Gemeint sind Platons eigene Dialoge² (275d4–276a9).
4. Es folgt ein Vergleich (Gleichnis): ein vernünftiger Bauer wird auf keinen Fall sein gesamtes Saatgut in Adonisgärten ausbringen. Ebenso der Dialektiker: er wird sein philosophisches Saatgut (seine Ideen, Erkenntnisse) nicht vollständig in *seine* Adonisgärten, d.h. seine Schriften bringen. Wenn er in Adonisgärten sät, d.h. wenn er

² Szlezák 2009.

schreibt, so tut er das zu seinem Vergnügen, als Spiel (παιδιά). Sein Ernst besteht in der mündlichen Dialektik, die er betreibt, indem er eine geeignete Seele dazu auswählt (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, 276e6).

5. Nun folgt eine Zusammenfassung, die sowohl die Kunstgemäßheit von λόγοι als auch die Schicklichkeit bzw. das Geziemende des Schriftgebrauchs auf den Begriff bringt. Reden entsprechen der philosophischen Redekunst, wenn sie 1. auf der dialektischen Wesenserkenntnis der behandelten Gegenstände beruhen, 2. auf der Erkenntnis der Seelen bzw. Typen von Seelen, und 3. auf der Fähigkeit, jedem Typus von Seele die richtige Art von λόγος zuzuweisen. – Geziemend oder schicklich ist der Gebrauch der Schrift nur, wenn der Autor der naiven Illusion entgeht, die Schrift könne klare und sichere Erkenntnis vermitteln – andernfalls ist er ein ὄνειδος, ein Schimpf. Schrift ist immer voll von παιδιά, Spiel, die wertvollsten *Schriften* sind Erinnerungshilfen für die, die schon wissen. Die wertvollsten *Reden* sind die, die vom Dialektiker lehrend, um des Lernens willen in die Seele des Lernenden geschrieben werden. Nur sie erzeugen Klarheit, nur sie sind des Ernstes wert (277a6–278b6).
6. Aus all dem ergibt sich eine Botschaft an jeden, der die Schrift gebraucht: wenn ein Autor seine Schriften verfaßte im Besitz des Wissens um die Wahrheit, und im Besitz der Fähigkeit zu helfen, indem er in eine prüfende Erörterung eintritt über das, was er schrieb, und dabei in der Lage ist, das Geschriebene mündlich (λέγων αὐτός) als geringwertig zu erweisen – dann muß man einen solchen Autor nicht mit einer Bezeichnung benennen, die von diesen Schriften genommen ist, sondern mit einer nach dem, worauf sich sein Ernst richtete. Σοφός, weise, wäre eine zu großartige Bezeichnung, aber φιλόσοφος oder so etwas könnte passen. Wer aber keine Dinge von höherem Wert, keine τιμώτερα, besitzt als das, was er in langer Zeit hin und her wendend zusammensetzte oder schrieb, der soll nach seinen Werken Dichter oder Redenschreiber oder Verfasser von Gesetzen heißen (278b7–e4).

2. Was die Schriftkritik vom φιλόσοφος verlangt

Was ist hier verlangt vom platonischen φιλόσοφος, vom διαλεκτικός (266c1)? Was muß er können?

1. Er muß unterscheiden können zwischen geeigneten und ungeeigneten Adressaten. Zu den Ungeeigneten wird er einfach schweigen: er ist ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.
2. Er betreibt Dialektik λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, 276e. Er trifft also eine Auswahl.
3. Er wird nicht sein gesamtes philosophisches Saatgut in seine Adonisgärten, d.h. seine Schriften, bringen.
4. Er ist in der Lage, sein Geschriebenes mündlich – λέγων αὐτός – zu überbieten, so daß das Geschriebene im Vergleich zu seiner mündlichen ‘Hilfe’ als gering erscheinen wird: δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξάι.
5. Das kann er, weil er über τιμώτερα verfügt, d.h. über philosophische Inhalte von höherem Rang.

Das ergibt zusammen eine klar esoterische Auffassung vom Philosophieren:

– Dialektik wird mündlich betrieben, nach einer Auswahl der Geeigneten (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν) und unter Ausschluß der Ungeeigneten (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ),

– publiziert wird auf keinen Fall alles – denn das wäre so wie wenn ein Bauer alles Saatgut in Adonisgärten täte;

– das Publizierte kann der platonische Philosoph mündlich überbieten durch seine ‘Hilfe’ (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) – und das könnte er schon beim Schreiben: ἔχων βοηθεῖν ist grammatisch und sachlich gleichzeitig mit εἰδὼς ἧ τὸ ἀληθὲς ἔχει (278c4/5);

– das, womit er hilft – wenn er hilft – sind τιμιώτερα, d.h. Inhalte von höherem philosophischen Status: Begriffe, Konzeptionen, Hypothesen, Theorien und Prinzipien, die weiter tragen als die Begrifflichkeit des Publizierten.

*3. Schleiermachers Fehlinterpretation
und die moderne Theorie des Dialogs*

Daß der Phaidros eindeutig verlangt, die Philosophie auf esoterische Art zu betreiben, erkannten in Deutschland am Endes des 18. Jahrhunderts zwei Philosophiehistoriker: Dieterich Tiedemann (Tiedemann 1791–1797) und Wilhelm Gottlieb Tennemann (Tennemann 1792–1795, Tennemann 1798–1819).

Tennemann ging so weit, daß er die Schriftkritik in beiden Werken über Seiten abdruckte – leider ohne Interpretation im einzelnen: es schien ihm einfach evident, was da gesagt wird.

Tiedemann und Tennemann waren der Ansicht, daß Platon seine Philosophie der Prinzipien mit voller Absicht aus seinen Schriften heraushielt, also esoterisch verfuhr. Diese Haltung schien ihnen nachvollziehbar für die damalige Zeit – man schützt das Wichtigste vor Unverständnis und Verunglimpfung –, aber keine Option mehr für unsere moderne Schriftkultur.

Dann kam Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Seine „Einleitung“ zum ersten Band (1804) seiner neuen Platon-Übersetzung ist ein Text von historischer Bedeutung. Schleiermacher zitiert Tennemann gleich anfangs, knüpft vielfach an ihn an³. Aber dessen Begriff von ‘esoterisch’ und ‘exoterisch’ will Schleiermacher einer „kritischen Sichtung“ unterziehen (Schleiermacher 1804: 11). Was dabei herauskam, ist leider so unkritisch wie nur möglich. Schleiermacher ist überzeugt, „daß Platon doch auch den noch nicht wissenden Leser wollte zum Wissen bringen“ (ibid. 16), weswegen er ihn „zur eigenen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens“ zwingen wolle durch Einsatz bestimmter ‘Künste’, d.h. Kunstmittel der Darstellung, z.B. „daß das Ende der Untersuchung nicht geradezu ausgesprochen“ wird, oder daß

³ Szlezák 1997.

„aus Widersprüchen ein Räthsel geflochten wird“ u.a. Daß diese angebliche Zielsetzung Platons in plattem Widerspruch zum Phaidrostext steht, der der Schrift nur die Funktion der Wiedererinnerung des Wis-senden zugesteht, und daß sie überdies „durch eine falsche Interpreta-tion“ gestützt wird, sprach schon Friedrich Nietzsche in seiner Basler Platon-Vorlesung im WS 1871/72 aus⁴, blieb damit freilich ohne Brei-tenwirkung. Das Ergebnis von Schleiermachers Sichtung des Begriffs-paares esoterisch – exoterisch war, „dass dieses nur eine Beschaffen-heit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht“ (Schleiermacher 1804: 17). Der Leser soll also die innere, nicht direkt ausgesprochene Wahrheit des Textes verstehen, dann ist er der esoterische Leser; wer an Äußerlichkeiten hängenbleibt, ist der exoterische. Esoterik wird also verinnerlicht, ganz wie es zur deutschen Romantik paßt: ein historisches Faktum, nämlich daß ein bestimmter Denker seine Prinzipienlehre weder veröffentliche noch jedem Beliebigen darlegte, wird umgedeutet zu einem Vorgang im Inneren des Lesers.

Schleiermachers Vorstellung, daß die Kunstmittel der platonischen Dialogschriftstellerei den Leser zum Denken und Verstehen „zwingen“ bzw. „nöthigen“, führte dann im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts zur modern Dialogtheorie, deren Hauptpunkte die folgenden sind (nicht alles davon ist schon bei Schleiermacher ausgesprochen)⁵:

1. Platons Kritik ist gegen συγγράμματα gerichtet. Σύγγραμμα bedeu-tet „systematische Abhandlung“. Ein Dialog ist kein σύγγραμμα.
2. Daher treffen die drei Mängel der Schrift auf den Dialog gar nicht zu. Der platonische Dialog kann auf neue Fragen neue Antworten geben, kann zu den richtigen Adressaten reden oder schweigen, und er kann sich selbst Hilfe bringen. Der Dialog ist kein Buch wie jedes andere.

⁴ Nietzsche 1913: 240.

⁵ Eine ausführliche Darstellung und Analyse der modernen Dialogtheorie gab ich in Szlezák 1985: 331–375. Vgl. auch Szlezák 2004b.

3. Βοηθεῖν τῷ λόγῳ, dem Argument helfen, meint das, was wir alle tun nach einem Vortrag: man verdeutlicht das Gesagte und räumt Mißverständnisse aus.
4. Die Τιμιώτερα, über die der φιλόσοφος verfügen muß, meinen nichts als das lebendige Dialogführen der mündlichen Dialektik, und das war für Platon „a far more valuable activity than written composition“⁶.
5. Aus allem dem folgt: Platon verlangt vom φιλόσοφος nicht, daß er mündlich über sein Geschriebenes hinausgehen kann. Platons mündliche Philosophie enthielt keine zusätzlichen Inhalte über die Dialoge hinaus.

4. Widerlegung der modernen Theorie des platonischen Dialogs

Zur Widerlegung dieser Dialogtheorie, die sich mit kleinen Varianten bei allen Interpreten des 20. Jahrhunderts findet, genügt es, Folgendes festzuhalten⁷:

1. Daß σύγγραμμα soviel bedeutet wie „systematische Abhandlung“, ist eine moderne Erfindung. Der griechische Sprachgebrauch widerlegt das glatt⁸. Platon kritisiert auch nicht das σύγγραμμα als (angebliche) literarische und denkerische Form, sondern die γραφή, die Schrift schlechthin.
2. Folglich kann auch keine Rede davon sein, daß Platon die eigenen Dialoge von der Kritik ausgenommen hätte. Was für alle γραφή gilt, gilt auch für die eigene.
3. Die zitierte Auslegung von ἔχειν τιμιώτερα, Wertvolleres besitzen, ist sprachlich unmöglich. Um auszudrücken, daß das Dialogführen

⁶ Vlastos 1963: 653.

⁷ Eine detaillierte Kritik der modernen Dialogtheorie findet sich in Szlezák 1985: 336–375.

⁸ Dies ergab eine systematische Überprüfung des griechischen Gebrauchs von συγγράφειν, συγγραφή und σύγγραμμα von den Vorsokratikern bis auf die Zeit Platons, s. Szlezák 1985: 376–385.

als solches das Wertvollere ist, das der Philosoph haben muß, hätte Platon in 278d8–9 schreiben müssen: τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν, der Text lautet aber: τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν. Es ist klar, daß Platon nicht eine Tätigkeit als solche, das Dialogführen, mit dem Produkt einer anderen Tätigkeit vergleicht, sondern das Produkt der einen Tätigkeit, nämlich des Schreibens, also die geschriebenen Werke, mit dem Produkt seiner anderen Tätigkeit, des mündlichen Philosophierens über die Prinzipien, und dieses Produkt sind die *inhaltlichen* Eckpunkte seiner Prinzipientheorie. Daß die τιμώτερα auf Inhalte zu beziehen sind, ergibt sich auch aus der Verwendung des Synonyms πλείονος ἄξια an einer früheren Stelle des Dialogs. In Phdr. 234e–236b ist die Frage, wodurch eine Rede ausgezeichnet sein muß, die die Eros-Rede des Lysias übertreffen soll. (Es liegt also dieselbe Frage vor wie in 278cd: welche Bedingungen muß der bessere λόγος erfüllen.) Die Antwort ist: sie muß βελτίω und πλείονος ἄξια enthalten, philosophisch höher zu veranschlagende Inhalte. Τιμώτερα und πλείονος ἄξια sind strikt synonym. Wer natürlich die Fernbeziehungen nicht erkennt, die Platon innerhalb des Dialogs gelegt hat, wird herumphantasieren über die Bedeutung von τιμώτερα⁹ und am Schluß erklären, sie meinten auf keinen Fall bedeutendere Inhalte. Doch genau das meinen sie.

4. Gibt es keine besonderen, über die Dialoge hinausgehenden Inhalte der mündlichen Prinzipientheorie? Das Gleichnis vom vernünftigen Bauern schließt es kategorisch aus, daß der Dialektiker sein gesamtes geistiges Saatgut in seine schriftlichen Adonisgärten sät. Denn täte er das, so stünde er im Gleichnis auf der Seite des unvernünftigen Bauern, der alle Saatkörner in Adonisgärten sät. Damit wäre Platons Gleichnis sinnwidrig in sein Gegenteil verkehrt. Moderne Interpreten wissen meistens einfach nicht, daß mit Adonisgärten prinzipiell kein Ertrag (griechisch καρπός, vgl. ἔγκαρπα 276b2) zu

⁹ Wie G. Vlastos (oben Anm. 6), der hier stellvertretend für alle Vertreter der *communis opinio* genannt sei.

erzielen ist¹⁰. Das ist der sachliche Grund, warum der vernünftige Bauer nicht alles Saatgut in Adonisgärten sät. Das Gleichnis verlangt zwingend, daß der Dialektiker mit seinem Saatgut ebenso verfährt.

5. Die Begriffe $\beta\omicron\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ τῷ λόγῳ und $\sigma\iota\gamma\acute{\alpha}\nu$ πρὸς οὓς δεῖ sind aus den Dialogen selbst zu erklären, denn der geschriebene λόγος wird ja als εἶδωλον, Abbild der lebendigen Rede des Dialektikers bezeichnet (276a). Wie die platonischen Dialoge diese beiden Begriffe abbilden und *illustrieren*, will ich im letzten Teil meines Beitrags zeigen.

5. Die indirekte Überlieferung zu Platons Theorie der Prinzipien

Friedrich Schleiermacher hat nicht nur die Begriffe esoterisch/exoterisch neu definiert, er hatte auch etwas zu sagen über die Bezeugung einer esoterischen Prinzipienlehre Platons bei Aristoteles, die Tiedemann und Tennemann ausgewertet hatten. Zu diesen Texten urteilte Schleiermacher, sie enthielten „keineswegs etwas in unseren Schriften (d.h. in den erhaltenen Dialogen) unerhörtes oder gänzlich von ihnen abweichendes“ (Schleiermacher 1804: 13).

Das führt uns auf die Frage der *indirekten Überlieferung* zu Platons Theorie der Prinzipien.

Die relevanten Texte wurden unter dem Titel „Testimonia Platonica“ gesammelt von Konrad Gaiser¹¹. Sehr brauchbar ist auch die Sammlung der Testimonien von Marie-Dominique Richard, die einige Texte mehr hat als Gaiser¹². Richard bietet außer dem griechischen Text auch eine präzise französische Übersetzung (Gaiser hat nur das Griechische). Richards Buch wurde 2008 ins Italienische übersetzt, einschließlich der Testimonien. Eine sehr instruktive Auswahl von 50 Texten in englischer Übersetzung bot J.N. Findlay, auf Spanisch präsentierte alle Tex-

¹⁰ Baudy 1986.

¹¹ Gaiser 1963 [1968²]; (Anhang S. 441–557: „Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons“); italienisch mit zusätzlichen Abhandlungen: Gaiser et al. 1998.

¹² Richard 1986.

te lückenlos J.R. Arana Marcos¹³. Die antike Überlieferung zum mündlichen Platon liegt also seit Jahren in fünf Sprachen vor: Griechisch, Französisch, Italienisch, Englisch und Spanisch.

Über diesen großen Komplex kann ich in diesem Rahmen noch nicht einmal einen Überblick geben. Aber ich kann ein Zeugnis herausgreifen. Die wichtigsten Texte stammen bekanntlich aus Aristoteles, und besonders instruktiv sind seine Ausführungen über Platon in seiner Übersicht über die älteren Prinzipientheorien bis auf seine Zeit im ersten Buch der Metaphysik: das Kapitel *Metaph. A 6*. Was hier über Platon gesagt ist, sei kurz referiert.

Platons Philosophie schloß sich vielfach den Pythagoreern an, hatte aber auch viel Eigenes. Von Kratylos übernahm Platon die Grundüberzeugung des Heraklitismus vom ewigen Fluß der wahrnehmbaren Dinge, und behielt sie auch später bei. Von Sokrates, der nur Ethiker war, übernahm er das Interesse an Definitionen, doch müsse die Definition etwas *anderes* betreffen als das stets veränderliche Wahrnehmbare. Dieses andere nannte er die Idee. Die wahrnehmbaren Dinge existieren ‘neben’ (*παρά*) den Ideen, d.h. die Ideen haben eine von den Sinnendingen unabhängige Existenz. Was die ‘Teilhabe’ (*μέθεξις*) der Sinnendinge an den Ideen bedeutet, bleibe unklar. Zwischen den Ideen und den Sinnendingen stehen nach Platon die Gegenstände der Mathematik: sie sind einerseits unzeitlich (wie die Ideen), andererseits sind sie jeweils viele (wie die Sinnendinge). – Die Ideen sind die Ursachen der anderen Dinge, folglich sind die Elemente (*στοιχεῖα*) der Ideen die Elemente von allen Dingen. Prinzip (*ἀρχή*) im Sinne einer Materie ist ‘das Große und das Kleine’ (*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*), im Sinne des Wesens (*οὐσία*) das Eine (*τὸ ἓν*). Aus den Prinzipien werden zuerst die Ideen als Zahlen hergeleitet. Das Eine ist Substanz (*οὐσία*) und nicht zunächst etwas anderes und dann als Eines benannt, und das sei wie bei den Pythagoreern. Doch die Zweiheit (*δύαξ*) des Materieprinzips als *μέγα καὶ μικρόν* sei Platon eigentümlich, ebenso die ontologische Zwischenstellung der *μαθηματικά*. Weiter spricht Aristoteles von der platonischen

¹³ Findlay 1974: 413–454 (Appendix I: „Translated Passages Illustrating Plato’s Unwritten Doctrines“); Arana Marcos 1998.

Erzeugung der Zahlen, und kritisiert diese. Zusammenfassend stellt er fest: Platon verwendete nur zwei Ursachenarten (αἰτίαι), die des 'Was es ist' und die der Materie. Das Eine ist Ursache für die Ideen, das Materieprinzip der δυνάμις ist dieselbe für die Ideen und die Sinnendinge. Die beiden Prinzipien sind jeweils auch die Prinzipien von Gut und Schlecht.

Zusammengefaßt behauptet Aristoteles hier über seinen Lehrer:

(a) Philosophiehistorisch: Platon war Herakliteer von Anfang an und blieb es bis zum Schluß. Das Definieren hatte er von Sokrates, postulierte aber wegen seiner herakliteischen Grundhaltung eine neue Art von Definiendum, die er Idee nannte. In der Prinzipien- und Zahlenlehre schloß sich Platon den Pythagoreern an. In anderen Punkten berücksichtigte er auch Anaxagoras und Empedokles.

(b) Sachlich:

1. Platon hatte eine Prinzipienlehre mit zwei Prinzipien: Formprinzip war für ihn τὸ ἔν, Materieprinzip das μέγα καὶ μικρόν.
2. Sie sind die Ursachen von gut und schlecht.
3. Das Zusammenwirken der beiden Prinzipien bringt die Wirklichkeit hervor, zuerst die Zahlen.
4. Das Materieprinzip liegt *auch* den Ideen zugrunde.
5. Es gibt für Platon drei Arten von Wesenheiten: Ideen, Mathematika, Sinnendinge.

Als Zusammenfassung der Zusammenfassung könnte man formulieren:

Platon ist hier als Denker der ἀρχαί, der Prinzipien, verstanden, der die Denktraditionen vieler Vorgänger, vor allem aber der Pythagoreer, aufnahm, wobei er im Rahmen einer dualistischen Prinzipienlehre eine Ontologie mit drei Substanzarten (Ideen, Mathematika, Sinnendinge) vertrat.

Metaph. A 6 läßt sich unter zwei Fragestellungen betrachten, die in der Beantwortung eng mit einander verbunden sind:

1. Bietet die indirekte Überlieferung nichts über die Dialoge hinaus?
2. Kann es stimmen, was Aristoteles da erzählt?

Schleiermacher also sagte, wie wir oben sahen, man könne da nichts „unerhörtes“, nichts von den Dialogen „gänzlich abweichendes“ finden. Es ist mir schlicht unerfindlich, wie Schleiermacher so etwas schreiben konnte. Hatte er Tennemann nicht gelesen, oder war ihm *Metaph. A 6* unbekannt? Fast alles in *Metaph. A 6* ist dem Dialogleser neu.

Schleiermachers Unkenntnis der indirekten Überlieferung wurde in dieser krassen Form zum Glück nicht repräsentativ für die von ihm begründete Richtung. Aber die Tendenz, die *ἄγραφα δόγματα* loswerden zu wollen, blieb und ist bis heute spürbar. Groß ist die Scheu der philosophischen wie der philologischen Interpreten, sich mit diesem Zweig der Platonüberlieferung überhaupt näher zu befassen. Seit K.F. Hermann erklärte man, die in den *ἄγραφα δόγματα* bezeugten Ansichten seien Platons allerletzte Versuche gewesen, unfertig gebliebene und daher nicht veröffentlichte Spekulationen¹⁴. Natürlich findet sich nichts davon bei Aristoteles. Bemerkenswert ist demgegenüber die Frühdatierung des platonischen Prinzipien Denkens hinauf bis in die Zeit des *Lysis* durch Heinrich Gomperz¹⁵.

Zwei Werke aus dem 20. Jahrhundert zeigen exemplarisch zwei Arten, sich dem Problem zu nähern: Robin 1908 und Cherniss 1944.

Cherniss wollte nachweisen, daß alle Behauptungen des Aristoteles über Platons Ansichten, die nicht direkt aus den Dialogen zu belegen sind, lediglich aus Mißverständnissen und Fehlinterpretationen des Aristoteles resultieren. Diese Vorstellung wies der große Aristoteliker David Ross schon wenige Jahre nach dem Erscheinen von Cherniss' Buch zurück: „I do not think for a moment that he [Cherniss] has established his case that all that Aristotle says about Plato that cannot be verified from the dialogues is pure misunderstanding or misrepresen-

¹⁴ Hermann 1839. Derselbe K.F. Hermann zeigte jedoch ein vertieftes Verständnis für die philosophische Bedeutung der Schriftkritik in seinem berühmten Aufsatz „Über Plato's schriftstellerische Motive“ (Hermann 1849).

¹⁵ Gomperz 1931.

tation¹⁶. Dennoch glaubte man Cherniss lange Zeit, vor allem bei den Angelsachsen, aber heute glaubt ihm auch dort niemand mehr. Stellvertretend zitiere ich Jonathan Barnes: Cherniss' Position war „patently false“, und darüber hinaus auch „uninterestingly false“¹⁷.

Ganz anders das Buch von Léon Robin: ein Standardwerk von hohem wissenschaftlichen Rang. Robin interpretierte alle Stellen bei Aristoteles zur platonischen Ideen- und Zahlenlehre und konnte dabei zeigen, daß eine konsistente, philosophisch anspruchsvolle Konzeption vorliegt. (Dies gegen die weitverbreitete antiesoterische Propaganda, die *agrapha dogmata* seien dunkel, verworren, widersprüchlich, unverständlich, oder gar philosophisch irrelevant.)

Daß die konsistente und philosophisch interessante Prinzipienlehre der *ἄγραφα δόγματα* nirgends im Widerspruch steht zu den Dialogen, ist aus den zitierten Werken von Robin, Ross und Findlay zu entnehmen. Daß die Dialoge eine Ontologie enthalten, die vielfach auf die Positionen der Prinzipienlehre verweist und nur von ihr her voll verstanden werden kann, zeigte Hans Joachim Krämer in seinem epochemachenden Buch „*Arete bei Platon und Aristoteles*“ sowie in zahlreichen tief eindringenden Einzelstudien zu zentralen Stellen der Dialoge¹⁸. Konrad Gaiser gab eine eigenständige, aber in den Grundzügen übereinstimmende Rekonstruktion der ungeschriebenen Philosophie Platons und zeigte hierbei, daß der mathematische Aspekt der Prinzipienlehre in weit stärkerem Maße in den Dialogen präsent ist als bisher angenommen¹⁹. Daß speziell das reduzierte und absichtlich unvollständig gehaltene Bild der Prinzipien, das Platon in der *Politeia* den Sokrates vortragen läßt, sich bruchlos mit dem Bild, das Aristoteles in der *Metaphysik* entwirft, verbinden läßt, habe ich in einer Studie von 2002 nachgewiesen²⁰. In einer anderen Arbeit befaßte ich mich mit der von der Cherniss-Schule propagandistisch verbreiteten Auf-

¹⁶ Ross 1951: 143. Reich an treffenden Bemerkungen ist auch die „Critical Note on the Views of Harold F. Cherniss“ in dem Platonbuch von Findlay (1974: 455–473).

¹⁷ Barnes 1995.

¹⁸ Krämer 1959; Krämer 2014.

¹⁹ Gaiser 1963; Gaiser 2004.

²⁰ Szlezák 2002 (der Beitrag wurde bisher in 6 Sprachen übersetzt).

fassung, Aristoteles unterscheide nicht zwischen der Lehre Platons einerseits und den Ansichten seiner Schüler in der Akademie andererseits — es ließ sich anhand einer Analyse von *Metaphysik M* und *N* zeigen, daß diese Auffassung ein bloßes Gerücht ist, das auf Unkenntnis des Aristoteles-Textes beruht²¹. — Was oben aus *Metaph. A 6* referiert wurde, ergänzt die Dialoge, widerspricht ihnen aber nirgends. Daß Platon den Anschluß an die Philosophie der Pythagoreer suchte, wird durch die Dialoge *Philebos* und *Timaios* eindrucksvoll bestätigt. Selbst für die (unpythagoreische) Ansetzung eines ontologisch eigenen Seinsbereichs für die *μαθηματικά* bietet sich in den Dialogen ein Anknüpfungspunkt: *Politeia* 526a, 527b²².

6. Prinzipiendenken bei Speusippos, Xenokrates, Aristoteles

Nach der Schriftkritik und der indirekten Überlieferung ist nun, drittens, der Blick auf die metaphysischen Systeme der unmittelbaren Platon-Schüler zu richten. Deren bekanntester ist Aristoteles, und nur von ihm haben wir vollständige Schriften (von den anderen nur Fragmente und Testimonien).

Wie wir sahen, verwendet Aristoteles, wenn er von Platons negativem Prinzip spricht, ohne weiteres seinen eigenen Begriff *Hyle*. *Hyle* heißt *Materie*, und *Materie* ist für den Nichtfachmann etwas Körperliches, Handfestes, Anfaßbares. Die aristotelische *Hyle* ist freilich nicht von dieser Art. Nicht einmal die *πρώτη ὕλη* der Elemente, die *prima materia* der Naturphilosophie, ist etwas Körperliches, denn es gibt sie ja gar nicht als Naturphänomen, sie ist der Grenzbegriff, der angesetzt werden muß, um den Übergang der real existierenden Elemente in einander zu erklären. Und neben dieser ersten *Materie* der *Physis* gibt es noch andere Formen von *Materie*, so die *ὕλη νοητή*, die intelligible *Materie* in zweifacher Bedeutung und die *Ortsmaterie* der Gestirne, die *ὕλη ποθὲν ποί*. Diese unterschiedlichen Formen der *Materie* sind aber

²¹ Szlezák 1987.

²² Daß sich aus diesen Stellen, dazu etwa aus *Phlb.* 56e2, die von Aristoteles bezugte ontologische Mittelstellung der Zahlen ergibt, sah schon J. Adam (*Adam* 1902: 2.159–161).

nicht zusammenhanglos, wie Heinz Happ in seinem großen Hyle-Buch von 1971 gezeigt hat²³. Happ erkannte, daß dieses in allen Seinsbereichen wirksame Prinzip der Vielfalt, Veränderlichkeit und Potentialität, das selbst nicht Form hat, aber das Erscheinen von Form ermöglicht, nur als die aristotelische Entsprechung zur platonischen unbestimmten Zweiheit, der *ἀόριστος δυάς*, verstanden werden kann. Happ machte sich auch die Mühe, die Testimonien und Fragmente des Speusippos, Platons Neffen und Nachfolgers, sowie von dessen Nachfolger Xenokrates durchzuarbeiten, und konnte eine frappierende Ähnlichkeit der Systementwürfe aufweisen: diese Denker arbeiten mit einem Prinzipidualismus, d.h. es gibt ein negatives Prinzip, das für Vielheit, Differenz, Wandelbarkeit steht und *nicht* vom positiven Prinzip der Einheit abgeleitet werden kann. Es gibt hierarchisch gestufte Seinsschichten, wobei die Zahlen eine besondere Bedeutung gewinnen, insbesondere bei Speusippos (jedoch nicht bei Aristoteles). Es gibt Unterschiede in der Terminologie (z.B. *πλήθος*, ‘Menge’, für die *ἀόριστος δυάς* bei Speusippos) oder in der Erklärung von Gut und Schlecht (das *ἔν* ist bei Speusippos nicht ‘gut’), aber daß sich das Philosophieren auf ganz den gleichen Bahnen bewegt, ist unbestreitbar. Diese strukturelle Verwandtschaft zwischen den Entwürfen von Aristoteles, Speusippos, Xenokrates läßt sich nicht auf je selbständige Konstruktion aus Platons Dialogen zurückführen, sondern weist auf gemeinsame Abkunft von Platons mündlicher Prinzipienphilosophie hin. Happs Ergebnis wurde eindrucksvoll bestätigt durch die völlig neue Aufarbeitung aller Testimonien durch Hans Krämer im neuen ‘Ueberweg’²⁴.

*7. Die uneinholbare Überlegenheit des Dialogführers.
Der philosophische Sinn dieser Figurenkonzeption.*

Kommen wir nunmehr, viertens, zur Form der Dialoge. Viel zitiert wurde Schleiermachers Credo „wenn irgendwo, so ist in ihr [sc. in Platons Philosophie] Form und Inhalt unzertrennlich“ (Schleiermacher 1804: 14). Danach könnte man glauben, Schleiermacher habe viel zur

²³ Happ 1971.

²⁴ Krämer 2004.

besseren Erkenntnis der literarischen Form der Dialoge beigetragen. Das hat er nicht, denn unter der „ächt platonischen Form“ verstand er primär den Gebrauch jener „Künste“ oder Kunstmittel, durch die Platon „zur eigenen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens“ zwingen wolle (ibid. 16). Im 20. Jahrhundert brachte das bedeutende Platonbuch von Paul Friedländer eine neue Aufmerksamkeit für die nichtargumentativen, nichtdogmatischen Elemente des platonischen Literaturdialogs, die auch zur typisch platonischen Form zu zählen sind. Aber sehr weit ging auch das nicht. Überdies führte Friedländers subtiles, ‘feinsinniges’ Hinhören auf Nuancen im Gesprächston dazu, daß Interpreten, die ihn an Subtilität und ‘Feinsinnigkeit’ noch übertreffen wollten, überall neue, philosophisch vermeintlich relevante Nuancen entdecken wollten, für die es keinerlei Grundlage im Text gibt²⁵. In dem Bestreben, Platon möglichst von angreifbaren ‘dogmatischen’ Aussagen metaphysischen Inhalts zu befreien, entwickelte sich die Tendenz, Platons ‘Anonymität’ zu betonen durch Herausarbeiten von Charakterzügen und bestimmten Aussagen der Gesprächspartner, die – nach dem Urteil des jeweiligen Interpreten – ‘unplatonisch’ sind²⁶. Das entscheidende Gegenargument gegen die Auffassung, daß keine Figur in den Dialogen jemals als ‘mouthpiece’ für Platon betrachtet werden könne, gab Lloyd Gerson: „The antimouthpiece theory gives us a *Plato absconditus*, a Plato hidden from view behind the dialogues. The theory is based on no evidence that is not question-begging about Plato’s intentions“²⁷. Mindestens ebenso sehr wie die von Gerson monierte *petitio principii* spricht gegen diese Richtung, daß ihre Vertreter ihre höchst idiosynkratischen Ergebnisse durch eine habituelle Nichtbeachtung der dramatischen Konzeption der Dialoge gewinnen.

²⁵ Ein schönes Beispiel dafür bietet die Deutung der Figur des ‘Gastes aus Elea’ im Sophistes und Politikos, der in der amerikanischen Sekundärliteratur – ausgehend von einer kryptischen Bemerkung von Friedländer (1964: 162 und 1975: 225) – zunehmend als negative Gestalt verstanden wurde (Rosen 1983; Gonzalez 2000). – Zur Widerlegung dieses verfehlten Ansatzes s. Szlezák 2011, bes. 14–21.

²⁶ Der Sammelband von G.A. Press (Press 2000) gibt anschauliche Belege für diese Tendenz.

²⁷ Gerson 2000: 210.

Die Dialoge sind Dramen. Das wurde schon tausendmal gesagt. Aber mit dieser Feststellung *beginnt* die Beschreibung der Form des Dialogs erst. Ein Drama gewinnt Gestalt vor allem durch zwei Dinge: durch die Handlung und die Figurenkonzeption. Diese Elemente versuchte ich möglichst genau und systematisch zu erfassen in „Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie“, wovon der erste Teil 1985 erschien und die frühen und mittleren Dialoge behandelte, der zweite (2004) die späten. Es ging mir darum, das *Bild*, das Platon vom Philosophie treibenden Dialektiker zeichnet, ohne Verkürzungen und ebenso ohne eigene Zutaten nachzuzeichnen.

Die Handlung der Dialoge kann sehr verschieden sein und ist für jeden Dialog getrennt zu etablieren. Die Figurenkonzeption hat bei den Gesprächspartnern ebenfalls eine große Variationsbreite (es gibt junge und alte Gesprächspartner, intelligente und weniger intelligente, wohlwollende und böswillige Charaktere usw.). Was aber immer gleich bleibt, ist die Konzeption des Gesprächsführers, des Dialektikers. Der kann sich zwar auch unterschiedlich gerieren: er kann als ‘Sokrates’ im Theaitetos sagen, daß er nichts weiß, ja zu nichts auch nur eine Meinung äußere, oder er kann als der ‘Athener’ in den Gesetzen auf seiner Erfahrung in der Dialektik insistieren, er kann wieder als ‘Sokrates’ im Philebos von vornherein aussprechen, wohin die Reise geht und am Schluß verkünden, daß er sein Programm lückenlos durchgezogen hat, oder als ‘Parmenides’ im gleichnamigen Dialog es bis zum Schluß im Dunkeln lassen, was das Ganze bezweckt. *Solche* Unterschiede gibt es in der Konzeption der Gesprächsführer durchaus. Aber eines bleibt gleich vom Hippias minor bis zu den Gesetzen, und gilt für alle Dialektikergestalten, wie sie auch heißen, ob Sokrates oder Parmenides, ob Diotima oder Gast aus Elea oder ‘der Athener’: der Gesprächsführer ist dem Gesprächspartner immer philosophisch weit überlegen. Er ist nicht *una lectione doctior*, wie es vom schlechten Lehrer hieß, der seiner Klasse um eine Lektion voraus ist — der platonische Dialektiker ist seinem Partner immer meilenweit voraus. Es gibt bei Platon keine Gespräche unter philosophisch gleichrangigen Partnern. Die scheinbaren Ausnahmen sind Timaios und Parmenides. Doch der Dialog zwischen

dem Lokrer Timaios und Sokrates beschränkt sich auf den einleitenden Teil, der Hauptteil ist ein Monolog des Lokrers. Im Parmenides sind zwar zwei überragende Philosophen im direkten Gespräch gezeigt, doch Sokrates ist hier als ganz junger, noch sehr unerfahrener Partner gezeichnet, so daß eine philosophische Parität zwischen ihm und dem alten Meister Parmenides nirgends gegeben ist. „Gespräche unter Ungleichen“ sind also die platonischen Dialoge²⁸. Der platonische Dialektiker kann auf Einwände immer antworten und kann den Partner stets zu der von ihm gewünschten Homologie führen.

Und das ist auch kein Wunder, wenn wir es recht betrachten. Denn der geschriebene λόγος ist ein Abbild, ein εἶδωλον, der lebendigen und beseelten Rede des Wissenden (Phdr. 276a). Das ist auf Platons eigene Dialoge zu beziehen²⁹. Sie bilden den Dialektiker in Aktion ab. Und der Dialektiker kann, dem im Phaidros gezeichneten Programm zufolge, folgende Dinge: Er kann bei einem Angriff seinem λόγος argumentativ zu Hilfe kommen. Bei dieser Hilfe wird er bedeutendere Konzeptionen, Hypothesen und Theorien vortragen, also τιμώτερα, als bei seinem ersten λόγος. So wird er selbst seinen ersten λόγος als geringfügig erscheinen lassen. Und er kann schweigen, wenn der intellektuelle und/oder moralische Zustand des Partners ein Weiterschreiten auf dem Weg in Richtung auf die Prinzipien als nicht ratsam erscheinen läßt.

Daß diese Begriffe bzw. Vorgänge aus dem Phaidros, also das ‘Helfen’ mittels ‘Wertvollerem’ (das βοηθεῖν mittels τιμώτερα) und das Schweigen zu denen man schweigen soll (das σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) in den Dialogen vielfach abgebildet, illustriert sind, habe ich in meinem Buch von 1985 gezeigt.

Dazu zwei Beispiele in aller Kürze.

Die ersten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon haben Simmias und Kebes nicht endgültig überzeugt, sie machen noch Einwände. Es erhebt sich die bange Frage: kann Sokrates seinem λόγος für die Unsterblichkeit der Seele helfen? Das ist keine von außen an den Text herangetragene Fragestellung, vielmehr erscheint der Ter-

²⁸ Szlezák 1988 (erweiterte Fassung: Szlezák 1990).

²⁹ Vgl. Szlezák 2009.

minus βοηθεῖν τῷ λόγῳ im griechischen Text: 88e. Und natürlich kann er seinem λόγος helfen (auch das ist im Text: 102a). Aber wie macht er das? Nicht durch Verteidigung der ersten Unsterblichkeitsbeweise, sondern indem er seinen δεύτερος πλοῦς, seine zweitbeste Fahrt erzählt, seine Flucht in die λόγοι (d.h. ins begriffliche Argumentieren) und seine Argumentation von der Ideenlehre her. Daß diese Partien Wertvolleres, Bedeutenderes, also τιμώτερα enthalten als die ersten Beweise, wird niemand bestreiten wollen. Sokrates hat sich also als φιλόσοφος im Sinne der Schriftkritik erwiesen, indem er seinem λόγος nach einem Angriff mittels Wertvollere erfolgreich zu Hilfe kam und so seinen eigenen ersten λόγος als gering erwies.

In der Politeia bringen nach dem Sieg des Sokrates im Disput mit Thrasymachos in Buch I die Brüder Platons Glaukon und Adeimantos neue Argumente gegen die Gerechtigkeit vor (Buch II, Anfang). Sokrates muß nun der Gerechtigkeit 'helfen'. Der Terminus βοηθεῖν erscheint wieder im Text: 368bc. Und wie hilft er der Gerechtigkeit? Indem er einen idealen Staat entwirft, was dazu führt, daß die dreiteilige Struktur der Seele geklärt wird und so die Gerechtigkeit definierbar wird. Das sind wahrhaft τιμώτερα im Vergleich mit dem ersten Disput über die Gerechtigkeit.

Und ein analoges Vorgehen als 'Helfen' durch 'Wertvolleres' verlangt die Schriftkritik vom Philosophen im Verhältnis zu seinem Schriftwerk. Damit wir verstehen, was 'dem Logos zu Hilfe kommen' und was 'Wertvolleres' heißt, illustriert Platon das Helfen im Phaidon, in der Politeia und in anderen Dialogen³⁰.

Die Ausbildung der Philosophenherrscher im Idealstaat wird weit ausgreifende Studien in Mathematik und Dialektik verlangen, die am Schluß zur vollen Erkenntnis der Idee des Guten führen werden. Diese Studien würden, wenn verschriftlicht, weit in Platons mündliche Prinzipienlehre hineinführen. In welcher Form sind sie in der veröffentlichten Schrift Politeia präsent? Nur als Fragen, nicht als Antworten. Sokrates macht aber zugleich klar, daß er eigene Antworten hat, daß aber deren Mitteilung hier und jetzt nicht sinnvoll ist.

³⁰ Nachweise in PSP I und II (Szlezák 1985 und Szlezák 2004a).

So in *Politeia* 506d: Glaukon bittet Sokrates, seine Ansicht über das Wesen der Idee des Guten mitzuteilen. Sokrates lehnt das ab mit den Worten: „Aber, ihr Glücklichen, was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt beiseite lassen – denn es scheint mir mehr als daß wir mit unserem gegenwärtigen Anlauf jetzt auch nur zu dem, was meine Meinung dazu ist, gelangen könnten“³¹. Sokrates hat also eine eigene Ansicht über das Wesen des Guten, ein *δοκοῦν ἔμοι*. Bis zu dieser Ansicht zu gelangen, ginge jedoch über das hinaus, was mit dem ‘gegenwärtigen Anlauf’, d.h. hier im Gespräch mit Glaukon und Adeimantos, erreicht werden kann. *Τὰ νῦν ε3* wird oft fälschlich zu *τοῦ δοκοῦντος* gezogen; richtig J. Adam (oben Anm. 22) zur Stelle: „*τὰ νῦν* should be taken with *ἐφικέσθαι*“.

So auch in *Politeia* 532d–533a: wieder ist es Glaukon, der Sokrates bittet, diesmal um eine detaillierte Skizze der Dialektik nach ihrer allgemeinen Art (*τρόπος*), nach ihren Formen oder Teilen (*εἶδη*), und nach ihren Methoden (*όδοί*). Wieder lehnt Sokrates ab, wird aber diesmal deutlicher hinsichtlich seines Motivs für die Ablehnung: „Du wirst nicht mehr folgen können, lieber Glaukon – denn von meiner Seite würde es an Bereitwilligkeit nicht fehlen“³². Anschließend macht Sokrates klar, daß er auch zur Dialektik eine eigene Ansicht hat: *ὁ γε δὴ μοι φαίνεται*, 533a3–4.

Was tut Sokrates an diesen beiden Stellen? *Σιγᾶ* πρὸς οὓς δεῖ, er schweigt gegenüber denen, gegenüber denen man schweigen soll. Dies obwohl er in beiden Fällen eine eigene Ansicht, ein *δοκοῦν ἔμοι*, besitzt, und es ihm an prinzipieller Bereitwilligkeit nicht fehlen würde³³.

³¹ R. 506d8–e3: *ἀλλ', ὃ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἄσωμεν τὸ νῦν εἶναι – πλεόν γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἔμοι τὰ νῦν.*

³² R 533a1–2: *Οὐκέτ', ἦν δ' ἐγώ, ὃ φίλε Γλαύκων, οἴός τ' ἔση ἀκολουθεῖν – ἐπεὶ τό γ' ἔμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι.*

³³ Die Adressaten sind keineswegs Feinde der Philosophie, und auch keineswegs prinzipiell unwürdig, weiter in das Denken des Sokrates eingeführt zu werden. Doch sie haben nicht die nötige Vorbildung, sie könnten nicht folgen, wie 533a1 wörtlich gesagt ist. Das zwingt Sokrates zum Verstummen über die Themen, die nach dem ganzen Gang des Dialogs als die eigentlichen Kernthemen der *Politeia* bezeichnet werden müssen: das Wesen des Guten und die Struktur der Dialektik.

Und was tut Platon der Schriftsteller an den genannten Stellen? Er illustriert in der *Politeia* das βοηθεῖν τῷ λόγῳ und das σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ durch den Dialektiker, damit wir verstehen, wie er selbst sich gegenüber seinem Schriftwerk zu verhalten gedenkt: obwohl er sich in der Lage fühlt, ihm durch eine höher ausgreifende Prinzipienlehre ‘zu Hilfe zu kommen’, wird er das schriftlich nicht tun, und mündlich nur vor Hörern, die die nötige Vorbildung haben.

8. Vom fälligen Ende einer verfehlten Platonhermeneutik.

Von „hermeneutischen Grundproblemen der Platondeutung“ wollte dieser Beitrag handeln. Wir haben gesehen, daß die antiesoterische Platondeutung, die, von Schleiermacher und der deutschen Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts herkommend, heute noch in einigen Ländern hochgehalten wird – während sie in zahlreichen anderen Ländern bereits als obsolet erkannt ist – in vier wichtigen Bereichen der Platonforschung gezwungen ist, gegen elementare Regeln wissenschaftlicher Hermeneutik zu verstoßen.

Es ist hermeneutisch unzulässig, für einen antiken Begriff wie σύγραμμα eine nirgends belegte moderne Sonderbedeutung zu erfinden, nur um die von vornherein abwegige These durchzufechten, Platon habe seine eigenen Dialoge von seiner Kritik allen Schriftgebrauchs ausnehmen wollen.

Es ist hermeneutisch unzulässig, die Bedeutung von τιμώτερα als ‘philosophisch gewichtigere Inhalte’, die Platon innerhalb des Dialogs durch die Parallele πλείονος ἄξια (*Phdr.* 234e–236b – synonym mit τιμώτερα) eindeutig geklärt hat, textwidrig auf die Tätigkeit des Dialogführens festlegen zu wollen (und dazu noch eine sprachwidrige Konstruktion von 278d8–9 in Kauf zu nehmen).

Es ist hermeneutisch unzulässig, die von Platon als Inbegriff der Unfruchtbarkeit eingeführten ‘Adonisgärten’ so zu deuten, als wären sie Instrumente ertragreichen Landbaus.

Es zeugt von hermeneutischer Blindheit, wenn man nicht sieht oder nicht sehen will, daß Kernbegriffe des *Phaidros* wie ‘Wertvolleres’ (τιμώτερα), ‘dem logos zu Hilfe kommen’ (βοηθεῖν τῷ λόγῳ), ‘schweigen,

wo man schweigen soll' (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) in anderen Dialogen illustriert werden in einer Weise, die die antiesoterische Interpretation definitiv ausschließt.

Es zeugt von hermeneutischer Voreingenommenheit, wenn man Aristoteles, einem philosophiehistorisch einzigartigen Zeugen, die Glaubwürdigkeit abspricht, nur um die eigene antiesoterische Position nicht aufgeben zu müssen.

Es zeugt von philosophiehistorischer Blindheit, wenn man nicht sehen will, daß die Philosophien der unmittelbaren Platon-Schüler auf seine mündliche Prinzipienphilosophie zurückweisen.

Und es zeugt von einem bedauerlichen Mangel an literarischem Urteil, wenn nicht anerkannt wird, daß der platonische Dialektiker als Dramenfigur stets so angelegt ist, daß man ihm die Fähigkeit, dem vorliegenden schriftlichen Dialog mit τιμώτερα aus der mündlichen Prinzipienphilosophie zu Hilfe zu kommen, bedingungslos zutraut. Die unübersehbare Überlegenheit des Dialektikers, sein riesiger Vorsprung gegenüber dem gerade verfolgten Teilaspekt einer Frage will nichts anderes besagen als: „dieser Dialektiker könnte mehr bieten als er faktisch bietet“, oder anders gewendet: „dieser schriftlich fixierte Dialog ruht auf einem tragfähigen Fundament mündlicher Dialektik auf“, oder noch einmal anders: durch die prinzipiell überlegene Dialektikerfigur weist der platonische Dialog programmatisch über sich hinaus auf den mündlich philosophierenden Dialektiker Platon.

Literatur

- Adam 1902 — *The Republic of Plato* / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge UP, 1902.
- Arana Marcos 1998 — *Arana Marcos, José Ramón* Platón. Doctrinas no escritas. Antología. Universidad del País Vasco, 1998.
- Barnes 1995 — *Barnes J.* Review of: Cherniss H. *L'énigme de l'ancienne Académie* (tr. L. Boulakia) // *The Classical Review* 45.1 (1995): 178.

- Baudy 1986 — *Baudy G.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Bruchmüller 2012 — Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Th.A. Szlezák. Hildesheim: Georg Olms, 2012.
- Cherniss 1944 — *Cherniss, Harold F.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. 1. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.
- Findlay 1974 — *Findlay J.N.* Plato. The Written and Unwritten Doctrines. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Friedländer 1964 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Walter de Gruyter, 1964³.
- Friedländer 1975 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. III: Die platonische Schriften: zweite und dritte Periode, 1975³.
- Gaiser 1963 — *Gaiser, Konrad.* Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett, 1963¹ [1968²].
- Gaiser 1969 — Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis / Hrsg. von K. Gaiser. Hildesheim: Georg Olms, 1969: 33–57.
- Gaiser et al. 1998 — *Gaiser, Konrad.* Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone / Introduzione e impostazione grafico-tipografica di G. Reale; traduzione, indice e revisione dei testi di V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- Gaiser 2004 — *Gaiser, Konrad.* Gesammelte Schriften / Hrsg. von Th.A. Szlezák. Sankt Augustin: Academia, 2004.
- Gerson 2000 — *Gerson L.P.* Plato absconditus // Press 2000: 201–210.
- Gomperz 1931 — *Gomperz, Heinrich.* Plato's System of Philosophy // Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy / Ed. G. Ryle. London: Milford, 1931: 426–431 [dt. Übersetzung: Platons philosophisches System // Wipperfurth 1972: 159–165].
- Gonzalez 2000 — *Gonzalez F.J.* The Eleatic Stranger. His Master's Voice? // Press 2000: 161–181.
- Happ 1971 — *Happ, Heinz.* Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1971.
- Hermann 1839 — *Hermann K.F.* Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Heidelberg: C.F. Winter, 1839.
- Hermann 1849 — *Hermann K.F.* Über Plato's schriftstellerische Motive // Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. Göttingen: Dieterich, 1849: 281–305 [Nachdruck in: Gaiser 1969: 33–57].

- Krämer 1959 — *Krämer H.J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Krämer 2004 — *Krämer H.J.* Die Ältere Akademie // Die Philosophie der Antike. Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos / Hrsg. von Hellmut Flashar. Basel: Schwabe, 2004² [2., durchgesehene und erweiterte Auflage]: 1–165. (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg.)
- Krämer 2014 — *Krämer H.J.* Gesammelte Aufsätze zu Platon / Herausgegeben von Dagmar Mirbach. Berlin; Boston, Walter de Gruyter, 2014.
- Nietzsche 1913 — Nietzsche's Werke. Bd. 19: Philologica (3. Abt. Bd. 3: Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie) / hrsg. von O. Crusius und W. Nestle. Leipzig: Alfred Kröner, 1913.
- Nikulin 2012 — The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings / ed. by Dmitri Nikulin. Albany: SUNY Press, 2012 [mit Arbeiten von Krämer, Gaiser, Szlezák, Halfwassen, Höhle].
- Press 2000 — *Press, Gerald A.* Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- Reale 1984 — *Reale, Giovanni.* Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte». Milano: Vita e pensiero, 2003²¹.
- Richard 1986 — *Richard, Marie-Dominique.* L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme Paris: Le Cerf, 1986 [2005²].
- Robin 1908 — *Robin, Léon.* La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris: Félix Alcan, 1908 [= Hildesheim: G. Olms, 1963].
- Rosen 1983 — *Rosen S.* Plato's *Sophist*: The Drama of Original and Image. Yale University Press, 1983.
- Ross 1951 — *Ross, Sir David.* Plato's Theory of Ideas. Oxford: at the Clarendon Press, 1951.
- Schleiermacher 1804 — *Schleiermacher F.D.E.* Platons Werke. Bd. I. 1. Teil. Berlin: in der Realschulbuchhandlung, 1804 [„Einleitung“: S. 5–36; Nachdruck in: Gaiser 1969: 1–32].
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin; New York: de Gruyter, 1985 [= PSP I].
- Szlezák 1987 — *Szlezák Th.A.* Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N // Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des Zehnten Symposium Aristotelicum / Hrsg von A. Graeser. Bern, 1987: 45–67.

- Szlezák 1988 — *Szlezák Th.A.* Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge // *Antike und Abendland* 34 (1988): 99–116 [erweiterte Fassung: Szlezák 1990].
- Szlezák 1990 — *Szlezák Th.A.* Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge // *Literarische Formen der Philosophie* / Hrsg. von G. Gabriel und Chr. Schildknecht. Stuttgart: Metzler, 1990: 40–61.
- Szlezák 1997 — *Szlezák Th.A.* Schleiermachers „Einleitung“ zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann // *Antike und Abendland* 43 (1997): 46–62.
- Szlezák 2002 — *Szlezák Th.A.* Die Idee des Guten als *archē* in Platons *Politeia* // *New Images of Plato* / Ed. by G. Reale & S. Scolnicov. Sankt Augustin: Academia, 2002: 49–68.
- Szlezák 2004a — *Szlezák Th.A.* Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Teil II. Berlin; New York: de Gruyter, 2004 [= PSP II].
- Szlezák 2004b — *Szlezák Th.A.* Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts // *Protestantismus und deutsche Literatur* / Hrsg. von J. Rohls und G. Wenz. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004: 125–144.
- Szlezák 2009 — *Szlezák Th.A.* Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog? // *Museum Helveticum*. 2009. № 2 (Bd. 66). S. 65–83.
- Szlezák 2011 — *Szlezák Th.A.* Die Aufgabe des Gastes aus Elea // *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense* / Ed. by A. Havlíček & F. Karfík. Praha: OIKOYMENH, 2011: 11–34.
- Tennemann 1792–1795 — *Tennemann, Wilhelm Gottlieb* System der Platonischen Philosophie. 4 Bde. Leipzig: J.A. Barth, 1792–1795.
- Tennemann 1798–1819 — *Tennemann, Wilhelm Gottlieb* Geschichte der Philosophie. 11 Bde. Leipzig: J.A. Barth, 1798–1819.
- Tiedemann 1791–1797 — *Tiedemann, Dieterich* Geist der spekulativen Philosophie. 6 Bde. Marburg: in der Neuen Akademischen Buchhandlung, 1791–1797 [Bd. II (1791): Von Sokrates bis Carneades].
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon* 41 (1963): 641–655.
- Wippern 1972 — Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons / Hrsg. von J. Wippern. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972 [mit einer Einleitung zur Forschungsgeschichte von Jürgen Wippern sowie mit Beiträgen von Forschern aus 6 Nationen aus der Zeit von 1929 bis 1966].

Люк Бриссон

«О благе» Платона: метаморфоза одного анекдота*

LUC BRISSON
PLATO'S "ON THE GOOD": A METAMORPHOSIS OF AN ANECDOTE
(TR. O. ALIEVA)

ABSTRACT. According to Aristoxenus' testimony of an anecdote related by Aristotle, Plato had delivered a public lecture of a text called *On the Good* that has greatly disconcerted his audience. Several centuries later, most Platonists (belonging to Middle and Neoplatonism) were using this anecdote as the ground for making Plato a disciple of Pythagoras, by identifying the Good with the One. In modern and contemporary periods, the adherents of the esoteric interpretation of Plato would like to make the anecdote the cornerstone of Plato's entire doctrine. Here, we provide a detailed analysis of Aristoxenus' text, with the aim to clearly distinguish between historical data and exegetical speculations.

KEYWORDS: Aristoxenus, Aristotle, Plato, the Academy, the Good, the One, Neo-Platonism, esoteric interpretation, secret doctrine.

Наиболее древним свидетельством о лекции Платона «О благе» остается текст Аристоксена Тарентского¹, который передает слова Аристотеля. Вот почему представляется уместным внимательно рассмотреть как форму, так и контекст лекции, которая упомянута в этом анекдоте. Спустя несколько веков платоники содержанием этой лекции положат некую секретную доктрину,

© L. Brisson (Paris). lbrisson@agalma.net Centre Jean Pépin du Centre national de la recherche scientifique.

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

* Оригинал публикации: Brisson 2017.

¹ Об Аристоксене Тарентском см. Huffman 2012.

касающуюся двух начал, Единого и неопределенной Двоицы, с целью показать, что платонизм происходит из пифагорейского учения. Именно эту метаморфозу я и хотел бы здесь описать².

1. Свидетельство Аристоксена и его литературный анализ

Анекдот, о котором идет речь, открывает вторую книгу «Элементов гармоник» Аристоксена Тарентского. Первая представляет собой несколько путаное изложение истории изучения гармонии (музыкальной и математической). Лишь во второй книге Аристоксен излагает свою точку зрения. По этой причине он начинает с методологической установки.

καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγεῖτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τάγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι [40] περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἔν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἴθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

τί οὖν τὸ αἴτιον; οὐ προήδεσαν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐριστικοὶ πρὸς τοῦ νομα αὐτὸ ὑποκεχηνότες προσήεσαν·

εἰ δὲ γέ τις οἶμαι προεξετίθει τὸ ὅλον, ἀπεγίνωσκεν ἂν ὁ μέλλων ἀκοῦειν ἢ εἴπερ ἤρесеκε αὐτῷ διέμενεν ἂν ἐν τῇ εἰλημμένη ὑπόληψει.

προέλεγε μὲν οὖν καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης δι' αὐτὰς ταύτας τὰς αἰτίας, ὡς ἔφη, τοῖς μέλλουσιν ἀκροᾶσθαι παρ' αὐτοῦ, περὶ τίνων τ' ἐστὶν ἡ πραγματεία καὶ τίς. βέλτιον δὲ καὶ ἡμῖν φαίνεται, καθάπερ εἵπομεν ἐν ἀρχῇ, τὸ προειδέναι (Harm. 2.39–40 Da Rios).

² Отчасти я развиваю здесь Приложение 4 к главе «Предпосылки и следствия эзотерической интерпретации Платона» (Brisson 2000: 43–110). Я не возвращаюсь к обзору литературы (работ Г. Кремера и Т.А. Слезака), которая по существу отталкивается от книги Г. Черниса (Cherniss 1945) и ее критике К. Гайзером (Gaiser 1980). Наиболее свежая статья на эту тему — Krämer 2009. Журнал «Платоновские исследования» (на русском) посвятил «неписаному учению» тематический раздел одного из выпусков (ПИ 2016). На французском Richard 1986 дает полезный обзор такой интерпретации, но пользоваться книгой следует с осторожностью — ср. мои критические замечания на нее (Brisson 1990).

Как постоянно рассказывал Аристотель, это случилось со многими слушателями лекции Платона «О благе». Каждый, рассказывал Аристотель, пришел в надежде узнать о том, что традиционно считается человеческими благами: богатстве, здоровье, телесной силе или, в целом, о каком-то удивительном счастье. Но когда выяснилось, что Платон говорит [40] о математике, числе, геометрии и астрономии, заключая, что благо — единое, то это, я полагаю, оказалось для них весьма неожиданным, и у одних вызвало презрение, а у других — возмущение.

Что же было причиной такой реакции? Дело в том, что они не знали заранее, о чем пойдет речь, но как эристы сбежались, разинув рот, на само слово «благо».

По моему мнению, если заранее обрисовать целое, то человек либо откажется от намерения слушать, либо, если его интересует предмет, останется до конца.

По этой причине сам Аристотель, по его словам, заранее объявлял пришедшим слушателям, что будет рассматриваться и как. И я тоже предпочитаю, как я сказал выше, объявить заранее, чему посвящено изложение^{*}.

Рассмотрим этот текст и постараемся его внимательно проанализировать.

ἀεὶ — Аристотель часто рассказывал этот анекдот о событии, которое, должно быть, произвело на него глубокое впечатление³. Это придает определенную авторитетность свидетельству Аристоксена.

τῆν περὶ τὰγαθοῦ ἀκρόασιν — Обратим внимание на единственное число. Многие переводчики указывают на единственную лекцию: точно сказать невозможно. Но если лекция читалась несколько раз, слушатели знали бы, чего ожидать, и не были бы удивлены ее содержанием. На то, что речь идет об устном сообщении, указывает глагол ἀκούειν. Вместе с тем, существительное

^{*} Рус. переводы Аристоксена и других свидетельств о платоновской лекции «О благе» отличаются от представленных в ПИ 2016 с целью согласования с французскими переводами в оригинале настоящей статьи. — *Прим. пер.*

³ Полное собрание сведений о работе Аристотеля «О благе» см. Gigon 1987: 333–350. [Рус. пер. Περί τὰγαθοῦ с др. издания см. Алымова 2016 — *Прим. пер.*]

ἀκρόασιν, которое ближе к концу сменяет глагол ἀκροᾶσθαι, отсылает к учению самого Аристотеля, которое было устным, но частично предназначалось для записи и не несло в себе ничего секретного. Что касается Платона, то этот пассаж, разумеется, упоминает некое устное сообщение, но ни в коей мере — устное учение, предназначенное лишь немногим, а именно членам Академии. В самом деле, как слушателей, хорошо знакомых со взглядами Платона, могло смутить учение, изложенное, в частности, в «Государстве»? Следовательно, речь идет о лекции, предназначенной для широкой публики, не обязательно платоникам.

τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρώπινων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν — Эти блага упомянуты в тех же выражениях в «Государстве» и в «Законах».

[А д и м а н т.] — Да, это странно слышать! [491c]

[С о к р а т.] — А кроме того, губят и отвлекают ее и все так называемые блага: красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство в государстве и все, что с этим связано. Вот тебе в общих чертах то, что я имею в виду (R. VI, 491bc, здесь и далее пер. А.Н. Егунова).

А ф и н я н и н. Надо было бы сказать так: «Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми тех, кто ими пользуется, предоставляя им все блага. Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные. Человеческие зависят от божественных. И если какое-либо государство получает большие блага, оно одновременно приобретает и меньшие [631c], в противном же случае лишается и тех и других. Меньшие блага — это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота, на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство, но не слепое, а зоркое, спутник разумности. Первое же и главенствующее из божественных благ — это разумение; второе — сопутствующее разуму здоровое состояние души; из их смешения с мужеством возникает третье благо — справедливость; [631d] четвертое благо — мужество...» (Lg. I, 631b–d, пер. А.Н. Егунова).

Так что же здесь секретного?

τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν — В тексте «Законов», который был только что процитирован, именно обладание благами (человеческими и божественными) приносит человеку счастье. Таким образом, в сообщении Аристоксена мы находим доктрину, которая соответствует той, что была изложена в «Государстве» и затем в «Законах». Ничего секретного тут нет.

οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας — Более того, последующие слова соответствуют программе образования философов, представленной как в «Государстве», так и в подложном «Послезаконии», которое следует в этом отношении за «Государством».

<i>Предметы</i>	<i>Государство VII</i>	<i>Послезаконие</i>
арифметика	521b–526c	990cd
геометрия	526c–528a	990d
стереометрия	528a–530c	990de
гармоника	530c–531c	991ab
астрономия	527c–528a	991bc
диалектика	531c–535a	991c

καὶ τὸ πέρας — Выражение, которое означает «наконец», «в конце концов» (ср. Aeschines 1.61, Polybius 2.55.6 и т.д.) — ничего общего с учением о пределе (πέρας) и беспредельном (ἄπειρον), которое связано с понятием «единого» (ἓν).

ὄτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν — Понятие ἓν находится в предикативной позиции. И фраза означает не то, что Благо — это Единое, а то, что Благо едино, поскольку это единая умопостигаемая идея, в отличие от прочих многочисленных благ.

[Сократ.] — Так вот, Главкон, это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести; но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных, как таковых, на звезды, как таковые, наконец, на

Солнце, как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, [532b] пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взшел на вершину зримого (R. VII, 532ab).

παντελῶς οἴμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς — Свидетельство Аристотеля хорошо передает реакцию слушателей Платона, выступившего против общепринятых представлений. Тут слышится эхо такого полемического пассажа из «Никомаховой этики»:

Потому-то названные ранее [удовольствие и почет] скорее можно представить себе целями, ибо они желанны сами по себе. Но оказывается, и они не цели, хотя в пользу того, [что они цели], приведено много доводов. Итак, оставим это.

Лучше все-таки рассмотреть [благо] как общее понятие и задать вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи ввели близкие нам люди [= платоники — Л.Б.]. И все-таки, наверное, предпочтительно и должно — во всяком случае, ради спасения истины — отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше.

Сторонники этого мнения не создали идей, внутри которых определялось бы первичное и вторичное; именно поэтому не создали они идею чисел. Что же касается блага, то оно определяет [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе, т.е. сущность, по природе первичнее отношения — последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего, а значит, общая идея для [всего] этого невозможна.

Кроме того, «благо» имеет столько же значений, сколько «бытие». Так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например, — как добродетель; в категории количества — как мера, в категории отношения — как полезное, в категории времени — как своевременность, в категории пространства — как удобное положение и т.д. Таким образом, ясно, что благо не может быть чем-то всеобъемлюще общим и еди-

ным. Ведь только тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной (EN 1.4, пер. Н.В. Брагинской, незначительно исправленный).

Благо не может быть единым, как думают Платон и его ученики.

τί οὖν τὸ ἀίτιον; ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐριστικοὶ πρὸς τοῦνομα αὐτὸ ὑλοκεχηνότες προσήεσαν — В «Софистических опровержениях» находим такое противопоставление:

Нет различия между доводами, о котором говорят иные, будто одни из них касаются слова (πρὸς τοῦνομα), а другие — смысла (πρὸς τὴν διάνοιαν) (SE 10, 170b12–14, пер. М.И. Иткина).

Согласно Аристоксену, который в этом отношении верен Аристотелю, именно «эристики» в споре стремятся к победе любой ценой и ограничиваются словесной игрой, вместо того чтобы заботиться о содержании мысли. В «Евтидеме» Платона можно обнаружить множество примеров такой практики.

В целом, свидетельство Аристоксена не содержит ничего, чего не было бы в диалогах Платона. Прежде всего, ссылка на устное разглашение некоего секретного учения выглядит неправдоподобно. Вместе с тем, некоторое количество комментаторов выдвинули такое предположение. Как это объяснить?

2. Что такое «О благе» согласно Аристоксену

Чтобы лучше понять этот отрывок из Аристоксена, попытаемся ответить на следующие три вопроса: чего стоит его свидетельство? в какой форме проходила упомянутая лекция? каким было ее содержание?

2.1. Ценность свидетельства

Поскольку Аристоксен входил в окружение Аристотеля и даже после смерти последнего надеялся сменить его во главе Ликеея, можно полагать, что он слышал этот рассказ из уст самого Аристотеля, часто рассказывавшего этот анекдот, на что указывает наречие αἰεὶ в тексте. Таким образом, мы имеем здесь прямое свидетельство.

2.2. Публичная и единственная лекция

В Афинах времен Платона чтение про себя было редкостью⁴. Чтобы прочитать текст, требовалось умение разделять слова в потоке «прописных» букв без каких-либо диакритик и знаков препинания. Специалисты часто читали тексты вслух на публике, и слушателям предлагалось платить за такие лекции. Именно таким образом Сократ ознакомился с сочинениями Анаксагора, как он рассказывает в «Апологии», защищаясь от обвинений в развращении юношей:

Берешься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, заплативши за это в оркестре иной раз не больше драхмы... (Ap. 26d6–e1, пер. М.С. Соловьева)

Итак, книги Анаксагора читались в оркестре — той части театра, которая располагалась между актерами и местами для зрителей, и где перемещался хор.

Гипотеза о публичном чтении текста Платона весьма правдоподобна. Дело в том, что Платон был известен многим жителям Афин (D.L. 3.41), и его странное представление о Благе вызывало смех у тех, кто шел в театр смотреть комедии Алексиды (fr. 152 = 2.353 Коск), Амфида (fr. 6 = 2.237 Коск) и Филиппида (fr. 6 = 3.303 Коск). В этих комедиях персонаж Платон напоминает Сократа, выведенного Аристофаном в «Облаках» в 423 г.

Читал ли Платон сам свой текст или это делал кто-то другой? Мы не можем сказать. Как бы то ни было, авторитет Платона был использован в полной мере. В любом случае можно предполагать публичную лекцию, бесплатную либо платную, открытую для всех. Значит, публика не могла состоять преимущественно из философов — это объясняет недовольство многих слушателей.

⁴ См. Svenbro 2001: 51–84; Dorandi 2000: 73–75.

Единственная публичная лекция, открытая для всех — такого мнения придерживаются определенные античные авторы. Мы приведем два доказательства. Одно принадлежит Фемистию, другое — Проклу.

Фемистий (ок. 317 – ок. 388), ритор и философ, пишет в своей речи *Васσανιστής ἢ φιλόσοφος* (21):

ἐπεὶ καὶ Πλάτωνα τὸν σοφὸν οὐδὲν ἐκώλυεν εἶναι σοφόν, ὅτι αὐτοῦ λέγοντος ἐν τῷ Πειραιεῖ ξυνέρρεόν τε καὶ (d) ξυνήεσαν οὐ μόνον ἐκ τοῦ ἄστεος κατιῶν ὁ δῆμος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν καὶ ἐκ τῶν ἀμπελώνων καὶ ἐκ τῶν ἔργων τῶν ἀργυρείων· καὶ οὖν ὀπηνίκα τοὺς περὶ τάγαθοῦ διεξῆει λόγους, ἰλιγγίασέ τε ὁ πολὺς ὄμιλος καὶ ἀπερρύθησαν τοῦ χοροῦ, καὶ τελευτῶν δὴ κατέληξεν εἰς τοὺς συνήθεις ὀμιλητὰς τῷ Πλάτῳ μόνους τὸ θέατρον (21, 245cd Hardouin).

И мудрецу Платону ничто не мешало быть мудрецом, поскольку, когда он выступал в Пирее, люди стекались, чтобы его послушать, — не только из города, но и с полей, с виноградников, с серебряных рудников. И когда он излагал свои доводы «О благе», у целой толпы помутилось в голове, и они ушли. Так что в конце концов среди слушателей в театре остались лишь верные последователи Платона.

Даже если лекция была единственной, в ней не было ничего секретного — по двум причинам: публика была многочисленна и разнообразна. Кроме того, возможно ли представить, чтобы члены Академии были удивлены докладом о благе, которое играет столь важную роль у Платона?

В своем «Комментарии к *Пармениду* Платона» Прокл (412–485) так комментирует пассаж (127с6), где Зенон читает свою книгу.

Ἐνταῦθα δὴ τοῦ λόγου γενόμενοι ζητοῦσιν εἰ ἀναγνωστέον τοῖς φιλοσόφοις ἐπὶ τινῶν τὰ ἑαυτῶν συγγράμματα, καθάπερ ὁ Ζήνων, καὶ ἀξιούσιν, εἰ καὶ ποιοῖεν τοῦτό ποτε, τοιαῦτα ἀναγινώσκειν οἷα σύμμετρα τοῖς ἀκούουσίν ἐστιν, ἵνα μὴ πάθωσιν ὅπερ τὸν Πλάτωνα φασὶν ἀκρόασιν ἐπαγγείλαντα περὶ τοῦ ἀγαθοῦ· συλλεγῆναι γὰρ πολὺν καὶ παντοῖον ὄχλον· ὡς δὲ ἀνεγίνωσκεν αὐτὸς, οἱ δὲ οὐ συνίεσαν τῶν λεγομένων, ἀπολιπόντες αὐτὸν κατ' ὀλίγους σχεδὸν ἅπαντες ἐληλύθασι. Ἀλλὰ Πλάτῳ σχεδὸν ἅπαντες ἐξεληλύθασι. Ἀλλὰ Πλάτῳ

μὲν τοῦτο συμβέβηκεν εἰδοῖσι καὶ προειπόντι τοῖς ἑταίροις μηδένα τῶν εἰσιόντων διακωλύειν, ἔσεσθαι γὰρ ἐπὶ μόνων τῶν γνωρίμων τὴν ἀνάγνωσιν. (I, 688.4–18 Cousin = 94.11–27 Luna, Segonds).

Те, кто разбирают данное место, часто спрашивают, нужно ли философам читать свои сочинения вслух, как Зенон. Они считают, что если бы [философы] делали это, то им следовало бы читать лишь то, что доступно восприятию слушателей, дабы с ними не случилось того же, что с самим Платоном, когда он объявил, что будет читать лекцию «О благе». Тогда собралась огромная и разношерстная толпа, но, когда чтение началось, люди не поняли того, о чем идет речь, и стали понемногу расходиться; наконец, ушли почти все. Однако сам Платон знал, что так получится, и заранее предупредил своих товарищей, чтобы они не останавливали проходящих: [неважно], говорил он, ибо он будет читать лишь ученикам (пер. Л.Ю. Лукомского, испр.).

Прокл весьма ловко толкует анекдот, рассказанный Аристоксеном. 1) Лекцию «О благе» читает сам Платон, подобно Зенону. 2) Речь идет о публичной лекции, что объясняет уход большинства слушателей. 3) Платон не расстраивается, поскольку он изначально знает, что только члены школы смогут понять то, о чем он говорит. Таким образом, противоречие снимается: реакция широкой публики указывает на то, что учение Платона касается секретной доктрины, предназначенной членам Академии. Лишь они остаются на своих местах, потому что лишь они способны ее понять. Кроме того, невозможно, как мы уже видели выше, чтобы эта лекция читалась более одного раза. Иначе удивление слушателей не имело бы никакого смысла.

2.3. Содержание лекции

Но в чем могло заключаться изложенное Платоном учение? Если понимать ὅτι ἀγαθόν ἐστὶν ἓν (как это позволяет грамматика) как «благо едино», а не как «благо — это Единое», то данная фраза отсылает, видимо, к книгам VI и VII «Государства». Именно так я понимаю текст: все, что является благом в реальности, восходит к идее Блага, которое совершенно превосходит все прочие

идеи, хотя это вовсе не означает, что она должна рассматриваться как находящаяся за пределами бытия и производящая все прочие реальности. Это все, что мы можем извлечь из свидетельства Аристоксена. Словом, Платон читал или дал кому-то зачитать текст, ссылающийся на книги VI и VII «Государства».

3. Раздувание свидетельства

Если, напротив, предположить, что Платон говорил о том, что «Благо — это Единое», то следует признать существование секретного учения. Но требуется еще установить содержание этого секретного учения. Выражение Гарольда Черниса «the expansion of the evidence» прекрасно описывает тенденциозность платоников в обращении с этим свидетельством. Слова Аристоксена были поняты более широко — как указание на «неписаное учение» о началах, причем учение секретное, доступное лишь членам Академии. Единое, с которым отождествляется Благо, противопоставляется неопределенной Двоице.

3.1. Основные этапы этой метаморфозы

Древнейшие отчетливые свидетельства этой тенденции принадлежат Александру Афродисийскому и Порфирию; оба донесены Симпликием в его «Комментарии на Физику Аристотеля».

3.1.1. Александр Афродисийский

Наиболее древнее свидетельство о содержании лекции «О благе» — Александра Афродисийского (ок. 150 – 215 н.э.); передано же оно Симпликием (ок. 480 – после 532 н.э.) несколькими веками спустя.

λέγει δὲ ὁ Ἀλέξανδρος ὅτι “κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἔν ἐστι καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν, ὡς καὶ ἐν τοῖς Περὶ τάγαθοῦ Ἀριστοτέλης μνημονεύει”. λάβει δὲ ἂν τις καὶ παρὰ Σλευσίππου καὶ παρὰ Ξενοκράτους καὶ τῶν ἄλλων, οἱ παρεγένοντο ἐν τῇ Περὶ τάγαθοῦ Πλάτωνος ἀκρόασει· πάντες

γὰρ συνέγραψαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ταύταις αὐτὸν ἀρχαῖς χρῆσθαι λέγουσι.

καὶ τὸν μὲν Πλάτωνα ἀρχὰς πάντων λέγειν τὸ ἓν καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα πάνυ εἰκός (Πυθαγορείων γὰρ ὁ λόγος, καὶ πολλαχοῦ φαίνεται Πυθαγορείος ὁ Πλάτων ἀκολουθῶν),

τὸ δὲ τὴν ἀόριστον δυάδα καὶ τῶν ιδεῶν ἀρχὰς, λέγοντα μέγα καὶ μικρόν, εἰπεῖν διὰ τούτων τὴν ὕλην σημαίνοντα, πῶς ἔτι ἀκόλουθον, τὴν ὕλην ἐν μόνῳ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ τοῦ Πλάτωνος ἀφορίζοντος καὶ σαφῶς ἐν Τιμαίῳ λέγοντος, ὅτι τῆς γενέσεώς ἐστιν οἰκεία, καὶ ἐν αὐτῇ γίνεται τὸ γινόμενον; καὶ τὰς μὲν ιδέας νοήσει γνωστὰς ἔφατο, τὴν δὲ ὕλην ‘νόθῳ λογισμῷ πιστήν’ (in Ph. 151.6–19 Diels).

Александр говорит: «Согласно Платону, началами всего и самих идей являются единое и неопределенная двоица, которую он называл большим и малым, как об этом свидетельствует Аристотель в сочинении *О благе*». То же самое можно узнать и от Спевсиппа, и от Ксенократа, да и от остальных, кто присутствовал на лекции Платона «О благе». Ведь они все записали и сохранили то, чему он учил, и они утверждают, что Платон пользовался именно такими началами.

Весьма правдоподобно, что Платон полагал началами всего единое и неопределенную двоицу, ведь таково было учение пифагорейцев, а Платон явно всячески следовал за пифагорейцами.

Но нельзя непротиворечиво утверждать, будто неопределенная двоица, которую он называет «большое и малое» (имея в виду материю), есть начало также и идей, поскольку Платон ограничивает материю чувственно воспринимаемым космосом, и в «Тимее» говорит, что она — место рождения, и в ней возникает возникающее. Кроме того, он утверждает, что идеи познаваемы умозрительно, а в материю «верят на основании незаконного умозаключения».

Это свидетельство интересно в нескольких отношениях. 1) Оно подхватывает идею, что Аристотель, Спевсипп и Ксенократ, члены Академии, делали записи во время лекции. 2) Оно связывает учение о началах, Единиче и неопределенной Двоице, с пифагорейцами. 3) И, что особенно важно, оно замечает противоречие, в которое впадает это учение, если речь идет о материи (ὕλη = χώρα), — противоречие, которое не мог снять читатель «Тимея».

3.1.2. Порфирий

Свидетельство Порфирия (234 – ок. 305), также приведенное у Симпликия, указывает в том же направлении, что и свидетельство Александра Афродисийского.

ἀρχὰς γὰρ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ ἐν καὶ τὴν ἀόριστόν φασι δυάδα λέγειν τὸν Πλάτωνα, τὴν δὲ ἀόριστον δυάδα καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγε,

καὶ τὸ μέγα δὲ καὶ τὸ μικρὸν ἀρχὰς τιθεὶς ἄπειρον εἶναι ἔλεγεν ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ λόγοις, οἷς Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἔστιαῖος καὶ ἄλλοι τοῦ Πλάτωνος ἐταῖροι παραγενόμενοι ἀνεγράψαντο τὰ ρηθέντα αἰνιγματωδῶς, ὡς ἐρήθη, Πορφύριος δὲ διαρθροῦν αὐτὰ ἐπαγγελλόμενος τάδε περὶ αὐτῶν γέγραφε ἐν τῷ Φιλήβῳ... (in Ph. 453.25–31 Diels).

Говорят, что Платон учил, что началами чувственно воспринимаемого являются Единое и неопределенная Двоица. О неопределенной двоице он также говорил, что она беспредельное и находится среди умопостигаемого.

Установив в качестве начал большое и малое, он говорит о них как о беспредельном в рассуждениях «О благе», которые Аристотель, Гераклид, Гестией и другие бывшие там друзья Платона записали, так как сказанное, как говорили, было весьма загадочно. Порфирий же, пообещав разъяснить это, вот что написал об этих вещах в своем «Филебе»...

1) Порфирий повторяет мысль о том, что Аристотель, Спевсипп и Ксенократ, члены Академии, делали записи во время лекции «О благе», и даже расширяет круг присутствовавших учеников, включая в него Гераклида, Гестиея и других⁵. 2) Он ассоциирует учение о началах, Едином и неопределенной Двоице, с пифагорейцами, используя в качестве очевидного маркера наречие αἰνιγματωδῶς. Наречие «загадочно»⁶ объясняет также, почему члены Академии, которые были осведомлены о доктрине

⁵ Точные ссылки на Περὶ τὰγαθοῦ у каждого из этих авторов приводит Жигон (Gigon 1987: 333–334).

⁶ Изъясняться δι' αἰνιγμῶν значит изъясняться more pythagorico, ср. Brisson 1996: 81–83.

Платона, вынуждены делать заметки, что, на первый взгляд, удивительно. 3) И совершенно естественно он упоминает учение об ἄλειρον и ἔν в своем «Комментарии на *Филеб*» — диалог, где Платон говорит о λέρας и ἄλειρον.

3.2. Учение о началах

В то время как Аристоксен противопоставляет единое умопостигаемое благо множеству материальных благ (а только их и признавало большинство афинян), позднейшие авторы обнаружили в лекции изложение секретного учения о началах умопостигаемого и чувственного, учения, известного лишь членам Академии. Вот почему традиция, восходящая как минимум к Александру Афродисийскому, придает значение записям, сделанным в ходе лекции учениками Платона⁷: Аристотелем, Спевсиппом, Ксенократом, Гестиеем, Гераклидом и другими. Именно эти записи должны были бы составлять основу утраченного ныне сочинения Аристотеля «О благе». Мы не можем уверенно сказать, существовало ли это сочинение или же это выдумка философов-платоников, которые хотели закрепить в далеком прошлом доктрину, которую нельзя найти у Платона. Многие признаки указывают на то, что «О благе» — это подложное сочинение. В самом деле, сложно представить, чтобы члены Академии испытали необходимость записать, т.е. опубликовать, некое секретное учение, которое должно было оставаться устным.

Эта секретная доктрина предположительно касалась двух начал. Эти начала — Единое и неопределенная Двоица, которые соответствуют «пределу» (λέρας) и «беспредельному» (ἄλειρον), а также «большому и малому». Мы не находим ничего подобного у Платона, хотя в «Филебе» пара λέρας и ἄλειρον играет определенную роль (впрочем, в ином контексте — исследовании удовольствия). Кроме того, как замечает Александр Афродисийский, невозможно уподобить Двоицу «материи» — просто потому, что

⁷ В «Послезаконии» (980d), подложном диалоге, Афинянин приглашает своих слушателей делать записи.

Платон задает предел хоре (χώρα), ограничивая ее сферой, в которой заключено тело космоса.

Как же тогда сложилось такое представление? Ответ следует искать в реакции платоников эллинистической эпохи и начала Империи против Новой Академии.

3.3. Платонизм и пифагореизм

Перед лицом стоицизированного и аристотелизированного платонизма, который был знаком Цицерону и против которого восставал Нумений (II в. н.э.), в среде платоников постепенно возрастала потребность в более религиозной философии. Именно так мысль Платона стала средством достичь реальности иного уровня, божественного, т.е. умопостигаемого, доступного одной лишь душе. Таким образом внутри платонизма произошло возрождение, которое принято называть «средним» платонизмом. С точки зрения сторонников этого направления, члены Новой Академии оказались неверны основоположениям учения, приписанным у Нумения Сократу и Платону, но очевидно восходящим к пифагорейской традиции.

Евсевий, цитируя Нумения, называет его «пифагорейцем», а сам Нумений неоднократно упоминает имя Пифагора в своей книге «О неверности Академии Платону». Нумений упрекает древнюю Академию в том, что она не смогла сохранить в чистоте учение Платона, как это сделали ученики Пифагора, хотя Платон не хуже, но и не лучше Пифагора (fr. 24.14–22 des Places). Нумений заходит еще дальше, устанавливая связь между Платоном и Пифагором через посредство Сократа:

Они [члены Древней Академии — ЛБ.] от одних положений отказались, а другие превратно истолковали, не сумев сохранить исходное наследие неизменным. Начав с этого, они стали более или менее стремительно отступать (то ли намеренно, то ли бессознательно) от исходного учения — возможно, по каким-то иным причинам, а не только из честолюбия... Платон же был пифагорейцем: он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит... Но задолго до них

в том же духе рассуждали и ученики Сократа, каждый из которых придавал его речам свое толкование: Аристипп одно, Антистен — другое, а мегарики и эретрийцы — свое, при этом каждый увлекал следом других. Вот откуда причина разногласий: Сократ устанавливал трех богов⁸ и выводил отсюда соответствующее философское учение, его слушатели этого не понимали и думали, что он все говорит наобум, как будто носится по воле дарующего победу случая то туда, то сюда, словно по воле ветра (fr. 24.47–56 des Places, пер. А.В. Афонасина и А.С. Кузнецовой, испр.).

Интерес этого отрывка заключается не в его исторической достоверности, а в его идеологической направленности. Поскольку, согласно Нумению, Сократ был пифагорейцем, это означает, что и Платон, как его учитель Сократ, был пифагорейцем, и что он занимал промежуточное положение между величавостью одного и человеколюбием другого (fr. 24.57–79 des Places).

Ассоциация Платона с Пифагором влекла за собой два неизбежных вывода: в плане способа сообщения и в плане содержания. Что касается способа выражения, требовалось показать, что Платон был привержен таинственности и приберегал свое учение для устной передачи и устного изложения «с двойным дном», и глубочайший смысл мог раскрываться только внутри Академии. Кроме того, содержание этого учения должно было включать в себя принципы, связанные с математикой: Единое и неопределенную Двоицу. Именно такой смысл вкладывает в анекдот, рассказанный Аристоксеном, пифагорействующая традиция.

Этот анекдот критичен по отношению к Платону, но вместе с тем весьма достоверен. В нем подразумевается доктрина, изложенная в «Государстве», доктрина, относительно которой сам Платон признавал, что она идет вразрез с общепринятыми мнениями. Сближение с Пифагором, на котором настаивали платоники, порвавшие с Новой Академией, влекло за собой такую интерпретацию текста Аристоксена, которой требовали средний

⁸ Учение, которое можно найти в Письме II (подложном), см. Brisson 1987.

и особенно неоплатонизм. Именно эту трансформацию — Гарольдом Чернисом охарактеризованную как «expansion of the evidence»⁹ — я и постарался здесь описать.

Подведем итог. Все говорит в пользу того, что свидетельство Аристоксена имело своим прямым источником часто упоминавшийся Аристотелем анекдот о чтении — самим Платоном либо специалистом-лектором — текста Платона, где речь шла о Благе в перспективе, близкой VI и VII книгам «Государства» и тому, что мы находим на эту тему в «Законах». В начале Империи попытки показать, что платонизм происходит от пифагорейской философии, привели к тому, что в этот анекдот стали вкладывать указание на некую секретную (поскольку устную и «с двойным дном») доктрину о началах, Едином и неопределенной Двоице. У Александра Афродисийского и Порфирия мы находим наиболее древние свидетельства такого переосмысления, спустя полтысячелетия переданные Проклом и Симпликием.

Литература

- ПИ 2016 — Платон и Аристотель // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи и др. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016: 11–136.
- Алымова 2016 — Аристотель. О благе // Платоновские исследования. Вып. V (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи и др. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016: 11–23.
- Brisson 1987 — Platon. Lettres / Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1987. (Collection GF 466.)
- Brisson 1990 — Brisson, Luc. Études critiques sur le livre de M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme*, Paris, 1986 // Les Études philosophiques (1990): 95–105.
- Brisson 1996 — Brisson, Luc. Introduction à la Philosophie du mythe. I: Sauver les Mythes. Paris: Vrin, 1996 [2005²].
- Brisson 2000 — Brisson, Luc. Lectures de Platon. Paris: Vrin, 2000 [2016²].

⁹ Cherniss 1945: ch. I; Cherniss 1944: 119–121 (note 77).

- Brisson 2017 — *Brisson, Luc*. «Sur le Bien» de Platon: Métamorphose d'une anecdote // *Chôra: Revue d'études anciennes et médiévales* 15 (2017, à paraître).
- Cherniss 1944 — *Cherniss, Harold F.* Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.
- Cherniss 1945 — *Cherniss, Harold F.* The Riddle of the Early Academy. Berkeley: University of California Press, 1945.
- Diels 1882–1895 — *Simplicii in Aristotelis physicorum libros / edidit Hermannus Diels*. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 9–10. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1882–1895.
- Dorandi 2000 — *Dorandi, Tiziano*. Le stilet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques. Paris: Les Belles Lettres, 2000. (L'âne d'or 12.)
- Gaiser 1980 — *Gaiser, Konrad*. Plato's Enigmatic Lecture "On the Good" [tr. by W.D. Furley] // *Phronesis*. Vol. 25. No. 1 (1980): 5–37 [= *Gesammelte Schriften / Hrsg. von Thomas A. Szlezák*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004: 265–294.].
- Gigon 1987 — *Aristotelis Opera*. Volumen tertium: Librorum deperditorum fragmenta / collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 1987.
- Huffman 2012 — *Aristoxenus of Tarentum: Discussion / Ed. by Carl A. Huffman*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2012.
- Krämer 2009 — *Krämer, Hans*. Platons Definition des Guten // *Denken – Gedanken – Andenken*. Zum 90. Geburtstag von Elisabeth Büchlin. Hamburg: F. Meiner Verlag, 2009: 131–140.
- Luna, Segonds 2007 — *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon / éd. et tr. par Concetta Luna et Alain-Philippe Segonds*. T. I. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- des Places 1973 — *Numénius. Fragments / Texte établi et tr. par Édouard des Places*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Richard 1986 — *Richard, Marie-Dominique*. L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du Platonisme Paris: Le Cerf, 1986.
- Da Rios 1954 — *Aristoxeni Elementa harmonica / Rosetta Da Rios recensuit*. Romae: typis Publicae Officinae Polygraphicae, 1954.
- Svenbro 2001 — *Svenbro, Jesper*. La Grèce archaïque et classique: l'invention de la lecture silencieuse // *Histoire de la lecture dans le monde occidental / Sous la direction de Guglielmo Cavallo et Roger Chartier; trad. fr. par J.-P. Bardos et M.-C. Auger*. Paris: Éd. du Seuil, 2001 [1997¹].

2.

Платон и сократики

Роман Светлов

Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»?*

ROMAN SVETLOV

WHY DID THE CYNICS NOT SEE «TABLEHOOD» AND «CUPHOOD»?

ABSTRACT. The refusal of Antisthenes to see «tablehood» and «cuphood» is based not only on his epistemological doctrine. In his opinion, ideas have no real existence. However, they have the same effect on people's minds, as the laws of the polis and superstitions. The Cynics' refusal to see ideas is of the same nature as their refusal to follow the laws and customs of ordinary people.

KEYWORDS: Cynicism, criticism of Platonism, Antisthenes' doctrine of knowledge, ethics and epistemology.

В целом ряде позднеантичных свидетельств о полемике между киниками и Платоном повторяется примерно один сюжет. Антисфен и Диоген Синопский упрекают основателя Академии в том, что он создает некие воображаемые и совершенно неочевидные сущности — «стольность», «чашность», «лошадность». «Платон рассуждал об идеях и произносил названия 'стольность' и 'чашность', Диоген сказал: „А вот я, Платон, стол и чашу вижу, 'стольности' же и 'чашности' — нет“» (D.L. 6.53). На ту же самую тему указывают свидетельства у поздних неоплатоников Симпликия и Давида Анахта. В частности, Давид Анахт пишет:

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет. Русская христианская гуманитарная академия.

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

«Так, Антисфен говорил: „человека вижу, но не вижу человековости; лошадь вижу, но не вижу лошадности; вола вижу, а не вижу воловости“. Это он говорил с целью показать, что частное и чувственно воспринимаемое сущее существует, а общее и мысленно постигаемое — нет»¹.

Понятия, используемые, в указанных фрагментах, например, «стольность» (τραπέζότης) и «чашность» (κυσάβότης), конечно, имеют иронический характер и употребляются в ироническом ключе. Однако Антисфен был в этом смысле не первым, кто подсмеивался над неологизмами философского языка. В свое время Аристофан в «Облаках» издевался на ту же тему, приводя странно звучащие для афинян своего времени слова с окончанием на «κός», например, «μνημονικός» — «памятливость» (Nu. 483), или «ἀλοστερητικός» — «мошенничество» (ibid. 747). Строго говоря, естественный язык с трудом осваивает общие понятия, сформированные на основе атрибутов, выражающих конкретные свойства единичных предметов (как если бы мы сейчас начали говорить о «фейсбуковости» или «спойлеровости» — хотя уже привыкли к «постиндустриальности» и «постсекулярности»). Для Афин V–IV вв. это вообще было новинкой. Но, в случае Антисфена, в подобной насмешке имеется и еще один смысл: основатель (по другой версии — предтеча) кинизма выступает против реальности общего: как в онтологическом, так и в эпистемологическом смыслах. Данное суждение общепринято и мы не станем дискутировать по поводу того, в какой форме — «сильной» или «слабой» — данный тезис бытовал в кинической традиции. Отметим, что в последние десятилетия подвергается переосмыслению главным образом представление о том, что кинизм не является философской школой в античном смысле этого слова, что он — всего лишь своего рода «мизософия»². Современные исследователи полагают, что убеждение Антисфена в отсутствии противоречий не становится запретом для логических и эписте-

¹ Цит. по: Аревшатян 1975: 119–120.

² См. Branham, Goulet-Gazé 1996: 22–27.

мологических тем в кинизме³. В частности, высказывается предположение о том, что киническое воспитание с его вниманием к правильным именованиям и обсуждение возможности рассказа о чем-либо через сравнение связаны с формированием проблемного поля будущей «логики предикатов»⁴. Недаром Диоген Лаэртский упоминает среди книг, принадлежащих Антисфену, трактат «О воспитании, или Имена» в 5 книгах (D.L. 6.17). Быть может, именно над этой методической установкой Антисфена и Диогена иронизирует Платон в «Политике»: «Чужеземец. Прекрасно, Сократ. Если ты не будешь обременять себя вниманием к именам, то к старости разживешься разумностью...» (Plt. 261e).

Однако в этом небольшом материале (скорее являющемся заделом для будущих исследований) мы хотим вернуться именно к «столовости» и «чашности» и другим «общим именам», которых киники «не видят». В приведенном выше фрагменте из Диогена Лаэртского говорится о невозможности прямого, чувственного узрения их (ὁ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὀρώ: τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς). Но здесь возникает одна существенная проблема, напрямую связанная с кинической моральной проповедью. Их требование «жить по природе» и отказ считать высшим мериллом существования закон, которое выразилось у Диогена Синопского в его аттестации себя как того, кто не имеет ни семьи, ни полиса, ни дома (т.е. как изгнанника), означают, что киники совершенно точно дают себе отчет в том, с чем борются и что вымеивают. Вот еще один фрагмент из жизнеописания Диогена Синопского (D.L. 6.44): «Он часто громко провозглашал, что богами людям дана была простая жизнь, они же утратили ее из виду, предавшись поискам медовых печений, благовонных мазей и

³ См. Kennedy 2017: 61–66, Meijer 2017: 29–74.

⁴ См. Rankin 1970. Собственно, обсуждение темы «тавтологичности» признака предмету можно обнаружить в платоновском «Теэтете», особенно 208c и далее. Ср. Burnyeat 1990: 164 f. И.М. Нахов писал об этом однозначно: «Это высказывание, определение, суждение («логос») срслось с вещью, оно является присущим ей от начала названием, «собственным определением» (oikeios logos)» (Нахов 1982: 77).

всего того, что соседствует с этим» (ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥάδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρύφθαι δ' αὐτῶν ζητούντων μελίηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια). «Утеря из виду» означает, что люди видят совсем не то, что есть по истине. Однако они все-таки что-то видят, и это — система ложных ценностей, примерами которой выступают утонченность в еде и парфюмерии: «феминные» черты современников Диогена, — определяет их поведение и речь.

То есть «столовость» и «чашность» в каком-то смысле можно увидеть? А иначе как о них говорил бы Платон? В известной степени платоновские идеи по своему статусу ничем не отличаются от законов, которыми руководствуются афинские обыватели. И там, и здесь возникает нечто идущее против природы, и то, и другое исходит из предположения, что имя может иметь более одной референции. Если жизнь по природе всегда связана с текущим моментом и текущими обстоятельствами, то законы моральные и политические, а также «нравы», т.е. законы и моды «неписанные», претендуют на статус общего и универсального⁵. Следовательно, они подобны «идеям» и сходным с идеями объектам. Они не имеют собственного бытия, но обладают властью. И если законы Каллиполиса опираются на некие выдуманнные идеальные структуры, то Сократ, формулирующий их со своими собеседниками по «Государству», «видит» эти структуры. Идеализм рождается из того же отказа от простой жизни, который был связан с чревоугодием и парфюмероманией. Таким образом, аргумент Диогена требует уточнения.

Нам представляется, что это уточнение возможно лишь при условии предположения, что киники претендовали на обладание, в отличие от большинства обывателей, особым, подлинным зрением, отбраковывающим все ложное. То, что не видит киник, не может быть принято за истинно существующее, в лучшем случае это — симулякр. Просится прямое сравнение с платоновским мифом о пещере, только философ-кинник выходит из нее не к со-

⁵ Ср. Suvák 2014: 106.

зерцанию идей, а к жизни в соответствии с природой. И даже слова Платона о том, что узники сочтут вернувшегося в пещеру философа человеком, чьи глаза совершенно испорчены, хотя это именно их зрение «депривировано» (см. R. 517a), киники могли бы использовать для рассказа о самих себе. Вынужденная «слепота» киника в обществе обывателей как нельзя лучше иллюстрируется образом Диогена Синопского, ищущего человека с фонарем в руках.

Кинический способ борьбы с «депривированным зрением» большинства хорошо известен — это проповедь, которая осуществляется как при помощи логоса, так и при помощи поступка. Кинические «хрии» представляют собой сочетание того и другого: некоторый, неуместный или непонятный с точки зрения общественной морали поступок сопровождается его толкованием, которое побуждает наблюдателя к саморефлексии или даже «переоценке ценностей». Причем в ряде случаев мы видим, что киники избирают стратегию «действий вопреки». Так, Антисфен предложил афинянам постановить считать ослов конями, когда же это предложение вызвало недоумение, пояснил — точно также общим голосованием афиняне назначают в полководцы невежд. Когда кто-то восхвалял роскошную жизнь, Антисфен предлагал пожелать такую участь детям врагов (D.L. 6.8). Точно так же Диоген, которого продали в рабство, предлагает глашатаю на торгах объявить: «кто-то хочет приобрести себе хозяина?» (ibid. 6.29). Диоген просит подаяния у статуи, заходит в театр, когда все выходят из него, пытается есть сырое мясо. Крадет самое приватное — супружеский акт — публичным действием. Это поведение вполне можно назвать «трансгрессивным», причем трансгрессия осуществляется сознательно, она становится методом публичной, эпатажной презентации поведенческой мудрости, которая не может быть ограничена законом смертных⁶. При этом киники не забывают о добродетели: Анти-

⁶ Показательно обсуждение поведенческой стратегии киников Р. Брэнэмом (Branham, Goulet-Cazé 1996: 81–105). Срв. Найман: 2016.

сфен утверждал, что «достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы» (ibid. 6.11).

Таким образом, добродетель — то, что видят они, мудрецы, а не то, что представляется нам. Диоген как бы «не видит», что просит подаяние у статуи, что он — раб, а не господин, что театральные действия уже закончились и т.д. Его оптика иная, она основывается на «правильности», т.е. однозначности референции, каковую дает имя⁷. Отсутствие противоречий, на котором настаивал Антисфен, — это не только эпистемологическая позиция⁸. В той же мере она и морально-практическая. Ведь наличие противоречивых описаний практической ситуации вызывает остановку, невозможность совершить действие в ситуации неоднозначности. Между тем действие — это всегда определенность, однозначность⁹. Тем паче, если оно несет моральные коннотации. После Антисфена данная проблема будет решаться, например, стоиками через понимание ими силлогизмов как одного из средств «высчитывания» истинной формы поступка. Академики будут ссылаться на «вероятное» («основательное» — εὐλογος), избегая таким образом обязательств перед своим теоретическим «ἐλοχί».

Так или иначе, это была проблема, и Антисфен решал ее радикальным способом (создавая при этом проблемное поле для логики и, думаем, будущей лингвистики). Тогда понятно, отчего он «не видел» идеи Платона. Дело не только в их оптической невидимости. Они невидимы для морально-практического зре-

⁷ Соблазнительно предположить наличие архетипической близости между вниманием Антисфена к именам и знаменитому принципу Конфуция: «правление есть исправление имен». Однако здесь, возможно, подразумевается иное основание для установления правильности имени — его созвучие «природе» вещи. И тогда антисфеновское толкование однозначности имени и его подход к логике предикатов имеет физикалистскую природу, подобно некоторым пассажиам платоновского «Кратила» (Светлов 2014: 130–131).

⁸ По поводу проблемы противоречий у киников — Prince 2015: 427 и далее.

⁹ О связи Антисфеновой концепции «непротиворечивости» с «догматизмом» киников см., например, Протопопова, Гараджа 2017 в текущем номере «Платоновских исследований».

ния киников. Ибо признание их как проблемы эпистемологической привело бы к «задержке» в праксисе. И утративший «силу Сократа» мудрец застыл бы в эпической позе «Герakла на распутье».

Источники и литература

- Аревшатян 1975 — Давид Анахт. Сочинения / Сост., пер., вступ. ст. и прим. С.С. Аревшатяна. М.: «Мысль», 1975.
- Найман 2016 — *Найман Е.А.* Социолингвистические аспекты философской риторики киников // СХОЛН 10.2 (2016), 550–558.
- Нахов 1982 — *Нахов И.М.* Философия киников. М.: «Наука», 1982.
- Протопопова, Гараджа 2017 — *Протопопова И.А., Гараджа А.В.* Собаки-философы, или киники-спартанцы // Платоновские исследования. Вып. VI (2017/1) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2017: 89–112.
- Светлов 2014 — *Светлов Р.В.* Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии 8 (2014): 128–137.
- Branham, Goulet-Cazé 1996 — *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy / Edited by R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé.* Berkeley: University of California Press, 1996.
- Burnyeat 1990 — *Burnyeat M.* The *Theaetetus* of Plato. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.
- Kennedy 2017 — *Antisthenes' Literary Fragments / Edited with Introduction, Translations, and Commentary by William John Kennedy.* A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Sydney, 2017.
- Meijer 2017 — *Meijer P.A.* A New Perspective on Antisthenes. Logos, Predicate and Ethics in his Philosophy. Amsterdam University Press, 2017.
- Prince 2015 — *Prince, Susan.* Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- Rankin 1970 — *Rankin H.D.* Antisthenes a «Near-Logician»? // *L'antiquité classique.* T. 39, fasc. 2 (1970): 522–527.
- Suvák 2014 — *Suvák V.* Antisthenes between Diogenes and Socrates // *Antisthenica Cynica Socratica / Zostavil Vladislav Suvák.* Praha: OIKOYMENH, 2014: 72–120.

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа

Собаки-философы, или киники-спартанцы

IRINA PROTOPOVA, ALEXEI GARADJA
DOGS-PHILOSOPHERS, OR THE SPARTIATE CYNICS

ABSTRACT. The article compares two descriptions of education in Plato's *Republic*, of the one stipulated for the guardians in books 2–3, and the one suitable for philosophers in books 6–7. The philosophical qualities are envisioned in both cases, but approached in radically different ways. In the first case, those qualities are taught via censorship, lies, and restrictions; in the second, the philosophical education is based on the love for truth and absolute freedom in seeking knowledge. In this context, the authors focus on the metaphor of “dogs-philosophers”, the guiding image of the guardians' education. The “philosophical” quality of “barking at strangers and fawning on familiars” might well be an allusion to Antisthenes and the Cynics. A corroboration of this appears to be gained in two late commentaries on Aristotle's *Categories*, by John Philoponus and (Pseudo-)Elias, discussing the reasons of naming the Cynics after dogs. To conclude, the image of Socrates as a tyrant, censor and liar in books 2–3 is surely ironical and sarcastic. The obvious contradiction between two descriptions of philosophical qualities, befitting the guardians and, on the other hand, the philosophers, illustrates the difference between a dogmatic philosophy like that of Antisthenes, which denies contradictions altogether, and a dialectical philosophy where analysis of contradictions forms both basis and method of philosophical investigation as such.

KEYWORDS: Plato, the *Republic*, Socrates' images, “dogs-philosophers”, the Cynics.

Настоящая статья продолжает и развивает тему, намеченную в более ранней, где в фокусе было сопоставление образа Сократа-гибриста в «Пире» и Сократа — ханжи и морального диктатора

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

в «мусическом логосе» «Государства»¹. Там уже были затронуты противоречивые описания воспитания философских свойств стражей (книги 2–3) и философов (книги 6–7).

Основа воспитания стражей — ложь, однобокость, цензура и всяческие ограничения с детства, направленные на воспитание прежде всего послушания и преданности. Начинается всё с отбора мифов, основанного на идее правильных представлений о богах: бог есть источник только блага, он не лжет и не изменяется; всё, что противоречит этим представлениям, замалчивается и скрывается (R. 377–383)².

В поэзии производится отбор того, что не может заставить будущего стража бояться, а также смеяться и переживать различные эмоции (386–392). Способ изложения должен содержать как можно меньше подражания (392–398). Лады дозволены лишь дорийский и фригийский, в пении и мелической поэзии не позволены ни многоголосие, ни смешение ладов, запрещены флейты как самый многоголосый инструмент (399a–d).

Эрос здесь умеренный и основан на благопристойном «обмене» между эрастом и эроменом (402d–403c), что даже лексически напоминает речь Павсания из «Пира», которая, на наш взгляд, полна иронических обертонов³.

Философы, напротив, с самого детства страстно любят истину, а не ложь, и тема эроса здесь звучит в полный голос (474–475, 485, 535e). Как любители красавцев любят разные типы красоты, так философы любят и изучают всё, что связано с поиском истины — никакой однобокости, никаких ограничений. Особое значение придается именно противоречию как методу поиска: если

¹ Протопопова 2016а.

² В целом такое отсекание одной из частей противоположностей с сохранением только «благой», «правильной», «умеренной» напоминает процедуру дизрезы, как она, например, выглядит в диалоге «Софист»: результатом последовательного отсекания одной части противоположностей оказывается закономерный переход к уже известному заранее (см. Протопопова 2013).

³ Об иронии и двусмысленностях в «Пире», в частности — эротическом подтексте, ср. Гараджа, Протопопова 2015а и 2015b.

одно и то же выглядит как двойственное, это пробуждает мышление и побуждает к дальнейшему вопрошанию (524de). Такой поиск никогда не заканчивается, поскольку направлен к беспредпосылочному началу, именно это в 6-й книге «Государства» характеризует *ноэсис* как высшую часть νοητόν в отличие от более низкой сферы, где правит *дианоия* — рассудок, направленный на завершение исследования.

Таким образом, описанные методы воспитания противоположны, и, воспользовавшись советом самого Сократа, мы должны с особенным вниманием отнестись к противоречию, если пытаемся подойти к предмету философски.

Собаки: философы или псевдо-философы?

Сократ утверждает, что в стражах нужно воспитывать два противоположных начала: яростный дух (θυμοειδῆ) и кротость (πρᾶός). Пример такого редкого сочетания находим в благородных щенках: со знакомыми они кротки, с незнакомыми — яростны. Но стражи должны быть еще и философами по природе (πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγεγέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e10–11), и как раз в собаках обнаруживается, кажется, тонкое «философское» свойство: они ластятся к своим и лают на чужих, несмотря на то, что первые не сделали им ничего хорошего, а вторые — ничего плохого. «Когда собака видит незнакомого, она злится, хотя тот ничего плохого ей не сделал, когда же знакомого, ластится, хотя никогда не получала от него ничего хорошего» (οτι ὄν μὲν ἄν ἴδῃ ἄγνωστα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προλεπονθῶς· ὄν δ' ἄν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν λεπόνθῃ, 376a5–7). Сократ говорит, что это тонкое свойство ее природы кажется как бы поистине философским (ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον; 376a11–b1).

На наш взгляд, здесь достаточно остро сквозит ирония, о чем мы уже писали⁴. Собака, на глаз распознающая дружественность

⁴ См. Протопопова 2016а. Вообще, исследователи давно призывают не принимать платоновский топос «собак-философов», φυλαξ/σκυλαξ, всерьез (ср.,

и враждебность, «разделяет» (διακρίνει) «своих» и «чужих» единственно при помощи «узнавания» (καταμαθεῖν) и «неузнавания» (ἀγνοῆσαι) (ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τῆν μὲν καταμαθεῖν, τῆν δὲ ἀγνοῆσαι, 376b3–4). Получается, что как свое она опознает «понимаемое», а как чужое — «непонятное». После этого Сократ вопрошает: «что же это, как не стремление к познанию, когда пониманием определяется свое, а непониманием чужое?» (καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκείον καὶ τὸ ἀλλότριον; 376b5–6). С его стороны это выглядит сарказмом: далее, рассказывая о философах по природе, Сократ как самую главную их черту отмечает любовь к истине и познанию, которое стремится охватить всё, ничего не упуская из виду (485b5–8), — это совсем не похоже на четкое разграничение «своего» как «знаемого» и «чужого» как «незнаемого» у собак-философов.

Исследователи давно обращают внимание на странность такого описания философских свойств. По мнению С. Розена, наибольшая трудность эпизода с собаками-философами — понять, как связана с «философскостью» способность лаять на чужих и ластиться к своим, весьма, казалось бы, далекая от философского познания: объясняться это может тем, что речь здесь идет пока не о философах, а о воинах (Rosen 2005: 86–87). К. Дортер утверждает, что образ собак-философов — явно шуточный переход от «кротости» к «философии», но в шутовстве Платона заложено и серьезное зерно; автор приводит пример метафизического толкования этого образа у Р.Л. Нетлшипа: когда мы действительно любим благо и прекрасное, мы узнаём его как нечто, что близко нам по природе (Dorter 2006: 68–69; Nettleship 1901: 75).

Р. Вейс посвящает целую книгу разным типам философов в «Государстве», и отдельную главу в ней — разбору образа собак-философов. Исследовательница решительно заявляет: тот, кто лает на чужих и ластится к своим, — кто угодно, только не философ.

напр., Neuhausen 1975). Вопрос в том, как эту иронию *читать*: чем объяснить, к чему «присобачить», не нарушая связности платоновского хитросплетения.

Это должно предостеречь читателя: не все, кого Сократ называет философами, действительно ими являются, и стражи, о воспитании которых рассказывается во 2–3-й книгах, тоже отнюдь не философы (Weiss 2012: 46–48). В целом Вейс делает очень близкий нам вывод: в «Государстве» представлены как подлинные философы «по природе» (конец 5-й – 7-я книги), образцом которых выступает Сократ, так и псевдо-философы, которых Платон выводит под масками собеседников Сократа Главкона и Адиманта – к ним-то и подходит образ собак-философов.

Вполне соглашаясь с тем, что в «Государстве» представлены и философы, и псевдо-философы, подчеркнем также, что в образе философских собак налицо аллюзия на современных Платону любителей мудрости – прежде всего, Антисфена и киников.

Собаки-киники: комментарии Филопона и Элии

Уже один из лучших издателей «Государства» Джеймс Адам в своем комментарии на фрагмент с собаками (R. 375–376) отмечает, что это, возможно, аллюзия на киников, и в подтверждение ссылается на два комментария, Филопона и Элии, к которым мы сейчас обратимся⁵. Как замечает Адам, киники вообще любили выводить мораль от животных к человеку, и Платон рисует их здесь соответствующе. Кроме того, во 2–4-й книгах слова «философ» и «философия» употребляются скорее с моральными коннотациями, чем с интеллектуальными (Adam 1902: 1.108): это к тому, что киников больше интересовала практическая мораль и образ жизни, чем интеллектуальные поиски.

Присмотримся теперь внимательнее к упомянутым комментариям на «Категории» Аристотеля александрийских неоплатоников, где нам встречаются явные отсылки к интересующему нас

⁵ Иоанн Филопон (ок. 490 – после 567/574; даты приводятся по ODB) и Элия / Элиас (собст., Илия) Александрийский (6 в. н.э.) – видные представители поздней Александрийской философской школы, наряду с Давидом Анахтом ('Непобедимым', 2-я пол. 6 в. н.э.), чьему перу скорее всего принадлежит используемый здесь греческий комментарий на «Категории» (из последней литературы по давно обсуждаемой проблеме авторства см. Barnes, Carzolari 2009).

месту «Государства». Авторы рассуждают, почему те или иные философские школы получили свои названия.

1. *Филопон*. «От образа животных прозывались киники, предводителем которых был Антисфен» (Phlp. in Cat. 2.4–5).

Киники же так назывались из-за прямодушия и обличений (διὰ τὸ παρρησιαστικὸν καὶ ἐλεγκτικόν). Говорят ведь, что в собаке есть нечто философское и различающее (τι φιλόσοφον καὶ διακριτικόν): она лает на чужих, а к своим ластится (ὕλακτεῖ μὲν γὰρ τοῖς ἄλλοτριοῖς προσσαίνει δὲ τοῖς οἰκείοις); так и они принимали и любили добродетели и тех, кто живет добродетельно, атаковали и облаивали страсти и тех, кто живет страстями, будь это даже царь (ibid. 2.24–29).

Здесь собака показана образцом, по которому киники получили свое название. Как видим, Филопон отмечает прямодушие киников и их страсть к обличениям, а затем указывает на те свойства собак, которые подчеркнуты у Платона: в ней есть нечто философское и различающее, а именно различие своих и чужих. При этом Филопон трактует «свое» и «чужое» аллегорически, в контексте философского содержания: «свое» — добродетели и добродетельные люди, «чужое» — страсти и те, кто от них зависит. Отметим, что философия здесь сводится именно к морали.

2. *Элия*. Более развернутое рассуждение о причине названия киников находим у Элии. Приведем его целиком.

Пятый способ наименования философских школ — от повадки животного, как с философами киниками. Киники назывались так по четырем причинам. Первая — их безразличие, неотличимость от животного, поскольку и сами они проводили жизнь, как собаки: ели и совокуплялись на публике, гуляли босиком и спали в бочках и на перекрестках. Поступали же так из стремления к прекрасной природе: ведь, по их словам, если благо есть, его следует практиковать и в общественной жизни, и в частной, если же блага нет, то ни в общественной, ни в частной жизни его достичь невозможно. Ведь не было у них так: «Молви одно, про себя сохрани осторожно другое» (Od. 11.443)⁶, а было иначе: «Впрочем, —

⁶ Здесь и ниже Гомер — в немного измененном переводе В. Вересаева.

молитесь открыто! С чего мы их будем бояться?» (II. 7.196). Такова первая причина. Во-вторых, поскольку собака животное бесстыдное, и сами они занимались бесстыдством — стыда не худшим, но лучшим; ведь бесстыдство двояко: «стыд, приносящий так много вреда человеку и пользы» (II. 24.45) — бесстыдство, стало быть, бывает стыда и ниже, и превыше. Этим-то бесстыдством они и занимались, стыда превыше, как бы облаивая чуждых их философии (οἷον ὑλακτοῦντες κατὰ τῶν ἀλλοτρίων τῆς αὐτῶν φιλοσοφίας). Третья причина — потому что собака сторожевое животное, вот и они охраняли догмы философии (φρουρητικὸν ζῷον ὁ κύων· ἐφρούρουν δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ δόγματα τῆς φιλοσοφίας) посредством доказательств и много об этом мнили. Вот что мог бы сказать рок об Антисфене, основателе этого учения: «Девять уж выпустил острых я стрел длинножальных из лука... Только вот бешеной этой собаки никак не убью я!» (II. 8.297–299). То есть: «уж сколько бед на него обрушил, а всё не смог уронить его образа мыслей». Это третья причина. Четвертая причина в том, что собака — различающее животное, знанием и незнанием отличающее друга от чужака (διακριτικὸν ζῷον ὁ κύων γνῶσει καὶ ἀγνοίᾳ τὸ φίλον καὶ τὸ ἀλλότριον ὀρίζον): если она кого-то знает, то считает другом, даже если тот набросится на нее с палкой, а кого не знает — врагом, даже если тот попытается ее чем-то приманить. Так же и киники: расположенных к философии они считают друзьями и принимают благосклонно, враждебных же к ней отгоняют, как заведено у собак, и лают на них. Вот и Платон в «Горгии» [sc. R. 375e sq.] говорит, что у собаки есть некая мудрость отличать друга от врага (διακρίνειν φίλον ἀπὸ ἐχθροῦ). Но отличить истину от лжи может только философ (τὸ διακρίνειν δὲ ἀλήθειαν καὶ ψεῦδος μόνου φιλοσόφου). Таков пятый способ (Elias in Cat. 111.1–32).

Здесь комментатор прямо ссылается на Платона, однако ошибочно не на «Государство», а на «Горгия», хотя описание философских свойств собак является практически пересказом нашего фрагмента. Собака — животное сторожевое и различающее, но различают они друга от врага только на основании своего знания-незнания (γνῶσει καὶ ἀγνοίᾳ); у Платона различение делается с помощью συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ. Элия прямо заявляет, что киники

охраняют свои догмы, которые считают истинной философией, и лают на тех, кто их не принимает.

Завершается описание знаменательной фразой, что истину от лжи отличает только философ — тем самым киники, защищающие свои догмы и различающие друзей от врагов именно на основании догм, противопоставляются философам, которые одни только и могут отличить истину от лжи. Таким же образом в «Государстве» противопоставлены стражи с их собачьими псевдо-философскими свойствами и подлинны философы, страстно стремящиеся к истине без ограничений. Стражи не ищут истину и не могут отличить ее от лжи: ведь с самого детства они воспитываются на лжи и цензуре — ср. рассуждения Сократа о необходимости лжи при их воспитании (R. 382bd, 414b–415d), — их обучают только охранять свое и отгонять чужих. Думается, такое описание близко тому, что мы знаем о киниках и традиционно относимому к ним Антисфену.

Антисфен и киники

Диоген Лаэртский пишет, что Антисфен вел свои беседы в гимнасии Киносарге, откуда, по мнению некоторых, и получила название киническая школа. «Сам же он называл себя Просто Пес (Ἄλλοκύων). Он первый, как сообщает Диокл, начал складывать вдвое свой плащ, пользоваться плащом без хитона и носить посох и суму» (D.L. 6.13–15)⁷. Выстраиваемые Диогеном «преемства» киников (кн. VI) и стоиков (кн. VII) пересекаются в фигуре Кратета Фиванского, через которого обе школы возводятся к Антисфену и, в конечном счете, к Сократу⁸.

⁷ Здесь и далее Диоген Лаэртский приводится по переводу М.Л. Гаспарова (с рядом изменений). Диоген считает, что прозвище Антисфен получил при жизни, однако не исключено, что это случилось лишь после его смерти. «О возможности того, что “собакой” Аристотель называет Антисфена, см. Goulet-Cazé 1996 и t. 51A (примечания); но в t. 150A Аристотель упоминает “антисфеновцев”, не “киников”. О возможности соотнесения “собак” в Платоновском корпусе, конкретно в *Евтидеме*, специально с Антисфеном см. Rappé 2000» (Prince 2015: 78).

⁸ Натянутость этих преемств, обусловленную стремлением обеих школ вести свою родословную к Сократу, отмечает в своей диссертации У.Дж. Кен-

Судя по сохранившимся свидетельствам, отношение Платона к киникам было презрительным и недружелюбным. У Диогена Лаэртского читаем, что Платон дурно отзывался об Антисфене (D.L. 6.3); тот его, судя по всему, тоже не жаловал, издеваясь, по словам Диогена, над Платоном за его гордость:

Однажды, когда Платон был болен, Антисфен, зайдя к нему, заметил лохань с его рвотой и сказал: «Желчь я в ней вижу, а гордыни (τῦφον) не вижу» (6.7).

Типологически этот анекдот сходен с тем, что рассказывался о кинике Диогене Синопском:

Когда Платон рассуждал об идеях и изобретал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». А тот: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет ума» (6.53).

В обоих случаях это может относиться к дискуссии Антисфена и Платона о чувственных вещах и эйдосах: Антисфен, как и его учитель Протагор, утверждал, что мы можем познавать только чувственно воспринимаемые вещи, а т.н. эйдосов не существует⁹.

Платон только раз прямо упоминает Антисфена — в «Федоне», среди тех, кто был в день казни в темнице у Сократа (Phd. 59b), а вот у Ксенофонта дан достаточно развернутый его образ в «Пире»: там Антисфен, во-первых, показан заядлым спорщиком (X. Smp. 4.2–3; 6.5); во-вторых, в его уста вкладывается речь о необходимости ограничивать желания (4.34–44). Несмотря на отсутствие прямых упоминаний, кое-где у Платона можно обнаружить отсылки к воззрениям Антисфена. В диалоге «Евтидем» именно он, вероятно, выведен под именем софиста Дионисодора, утверждающего, что об одном можно сказать только одно, поэтому противоречий не существует (οὐκ εἶναι ἀντιλέγειν) (Euthd. 285e–287a).

неди (Kennedy 2017: 39–40), который вообще нацелен на изъятие или, скорее, «вызволнение» Антисфена из кинической сферы.

⁹ Ср. Светлов 2017 в настоящем выпуске «Платоновских исследований».

О том, что этот взгляд отстаивался Антисфеном, пишет Аристотель (Metaph. 1024b32–34): «Антисфен наивно полагал, что ничто не может быть высказано иначе, как только собственным словом, одним для одного; отсюда он делал вывод, что противоречия не бывает, да и лжи, пожалуй, тоже» (διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἄξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι)¹⁰.

Подобные взгляды становятся мишенью Платона в «Софисте», где Чужеземец, приходя к выводу, что исследовать бытие и небытие порознь невозможно, упоминает «юношей и недоучившихся стариков» (τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι): им прямо-таки приготовлен пир благодаря подручному утверждению, будто многому невозможно быть единым, а единому многим (Sph. 251b5–8). По мнению большинства комментаторов и исследователей, говоря о старцах-недоучках, ревностно занимающихся такими вещами, Платон имеет в виду именно Антисфена.

У Диогена Лаэртского подобное отношение Платона к антисфеновским идеям выражено следующим образом:

Антисфен, говорят, собираясь однажды читать вслух написанное им, пригласил Платона послушать: тот спросил, о чем чтение, и Антисфен ответил: «О невозможности противоречия». «Как же ты сумел об этом написать?» — спросил Платон, давая понять, что Антисфен-то и противоречит сам себе; после этого Антисфен написал против Платона диалог под заглавием «Сафон», и с этих пор они держались друг с другом как чужие (D.L. 3.35).

В «Государстве» концепция «одного» и отсутствия противоречий, можно сказать, становится основой и воспитания стражей, и «идеального полиса»: стражи воспитываются так, что у них не возникает никаких противоречий, поскольку им дается наполовину урезанная информация — вторая, противоположная часть отсекается; в идеальном полисе каждый должен выполнять только одно, и человек там не может быть многим, а только одним

¹⁰ Ср. Rappe 2000: 287 sq.

(R. 397e). Последнее утверждение — то же, что и в указанном выше месте «Софиста», но там оно открыто высмеивается и критикуется, а здесь показано, каким будет государство, построенное на таких основаниях. При этом, как мы помним, именно противоречие и способность разобраться в соотношении многого и единого определяют подлинно философские свойства.

Но Антисфен и киники прославились всё же не столько своими интеллектуальными воззрениями, как решением проблем морали, воспитания и образа жизни. Уже упоминалась речь Антисфена в ксенофоновском «Пире», где он обличает излишества и восхваляет скромный образ жизни, достоинства простоты и бедности тела, воздержность во всём: неважно, где спать, во что одеваться, нужно без лишних церемоний относиться к физиологическим потребностям, например сексуальным (X. Smp. 4.34–44). Даже если приводимые Диогеном Лаэртским свидетельства об Антисфене как учителе в Киносарге, называвшем себя Просто Пес и ставшем первым киником, лишь легенды, этой речи Антисфена, думается, вполне достаточно для выведения его несомненной связи с идеологией киников, а с точки зрения идеала воздержности — и стоиков. Как говорит Диоген Лаэртский об Антисфене,

по-видимому, именно он положил начало самым строгим стоическим обычаям... Он был образцом бесстрастия для Диогена, самообладания для Кратета, непоколебимости для Зенона: это он заложил основание для их строений (D.L. 6.14–15).

Антисфенов идеал «опрощения» главной ценностью и опорой полагает добродетель, ради которой и требуется пренебречь всем прочим. Главное, уверяет Антисфен, — богатства души; безвестность — это хорошо; политическая карьера не важна — гораздо важнее для души досуг, проводимый с Сократом (D.L. 6.10–11). В полисе надо вести себя не по закону, а по добродетели — это вполне согласуется с «антиобщественным» и провокационным поведением киников — которое парадоксальным образом стало их догмой.

Мнения киников подытожены в конце 6-й книги:

Предельная цель есть жизнь, согласная с добродетелью (так говорит Антисфен в «Геракле»)... Далее, мнение их таково, что добродетели можно научить (так говорит Антисфен в «Геракле»), а потерять ее невозможно (D.L. 6.104–105; ср. 6.10–11).

Как видим, Антисфен предстает здесь главным авторитетом для киников, сам же опирается на взгляды софистов, ведь возможность научить добродетели — это их излюбленная мысль. По этому поводу с софистами постоянно спорит платоновский Сократ: так, в диалоге «Протагор» он показывает, что добродетели невозможно «научиться», овладев ею раз и навсегда, можно только стремиться к ней¹¹.

Однако именно эта идея становится основой воспитания стражей как собак-философов. Их натаскивают на определенное понимание вещей и определенный образ жизни, который очень близок еще одной максиме киников: «жить нужно в простоте, есть в меру голода, ходить в одном плаще» (D.L. 6.105). К воспитанию стражей подходят и такие взгляды киников:

Логику и физику они отвергают (подобно Аристону Хиосскому) и сосредоточиваются единственно на этике... Равным образом они пренебрегают и общим образованием: так, Антисфен утверждал, что ставшие мудрыми не должны изучать словесность, чтобы не сбиться с пути вместе с другими. Отвергают они и геометрию, и музыку, и всё подобное (6.103–104).

Музыкой, геометрией, астрономией и прочими подобными науками Диоген пренебрегал, почитая их бесполезными и ненужными (6.73).

Как мы помним, геометрию стражи не изучают вовсе, музыка им дается в урезанном виде, а словесность оказывается одним из самых вредоносных занятий, особенно всяческие новшества в ней, способные незаметно разлечь души и целые государства: «сторожевой пост нужно будет установить стражам где-то здесь, в об-

¹¹ Ср. «*быть человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, стать же хорошим можно*» (Prt. 345c).

ласти мусического искусства», ведь «сюда легко и незаметно прокрадывается беззаконие» под видом безвредной забавы (παίδιά; R. 424d1–4). Трудно не заметить едкой иронии в этих словах — написанных не кем-нибудь, а Платоном, одним из безусловных мастеров греческой словесности, который к тому же характеризовал именно философское письмо как «забаву» (Phdr. 276d1–e3).

Итак, если суммировать сказанное, то собаки-философы, лающие на чужих и охраняющие своих — намек на киников, и дальнейшее воспитание стражей, вырастающее из этой метафоры, вполне согласуется с их ценностями. Но этого, на наш взгляд, всё же недостаточно для понимания специфики рисуемого Сократом воображаемого полиса. Мы полагаем, что в описании стражей и их образа жизни, представленного в пятой книге «Государства», налицо иронический намек на спартанцев — с оглядкой, прежде всего, на то, как их описывал Ксенофонт.

Ксенофонт и спартанцы

Платон нигде прямо не упоминает Ксенофонта, а тот его — всего один раз в «Воспоминаниях о Сократе» (Мет. 3.6.1). Но не знать сочинений друг друга они не могли: были практически ровесниками, оба писали о Сократе, оба размышляли об устройстве разных типов государства, были известными и плодовитыми писателями и публиковались в Афинах примерно в одно время.

Традиция, однако, доносит до нас отголоски вражды Платона с Ксенофонтом. Диоген Лаэртский рассказывает следующее:

Ксенофонт, по-видимому, тоже не был расположен к нему: во всяком случае они словно соперничали, сочиняя такие схожие произведения, как «Пир», «Апология Сократа» и «Нравственные записки»; один сочинил «Государство», другой «Воспитание Кира», а Платон на это заявил в «Законах», что такое «Воспитание Кира» — выдумка, ибо Кир был совсем не таков; и оба, вспоминая о Сократе, нигде не упоминают друг о друге — только один раз Ксенофонт называет Платона в III книге «Воспоминаний» (D.L. 3.34).

Авл Геллий, ссылаясь на критиков Платона и Ксенофонта, пишет, что они сильно отличались своей трактовкой образа Сократа. Так, Ксенофонт говорил, что Сократ

никогда не рассуждал о небе и причинах явлений природы, а также не затрагивал и не выказывал одобрения по отношению к прочим наукам, не направленным на [достижение] блаженной и счастливой жизни, которые греки называют μαθήματα. Поэтому он утверждает, что бессовестно лгут те, кто [приписывают] рассуждения такого рода Сократу. «Когда Ксенофонт это писал, — говорят [подобные люди], — он со всей очевидностью имел в виду Платона, в сочинениях которого Сократ рассуждает о физике, музыке и геометрии» (Gell. 14.3.5–6)¹².

Последнее касается именно «Государства», где Сократ говорит о необходимости изучения музыки и геометрии для философов. Мы полагаем, что Ксенофонт здесь ближе к «историческому» Сократу, на которого ориентировались Антисфен и киники, а Платон создает свой образ учителя исходя из собственных задач. Точнее, он создает здесь, как уже говорилось, два образа Сократа: «первый» Сократ, описывающий воспитание стражей как собак-философов, как раз близок образу, лелеемому киниками и Ксенофонтом, а Сократ, рассуждающий о μαθήματα как необходимой части воспитания философов — именно платоновский.

Специально упоминает Авл Геллий отношение Платона и Ксенофонта к сочинениям друг друга, посвященным устройству государств:

[Биографы двух этих мужей] предположили, что признаком отсутствия искреннего и дружеского согласия служит также следующее: Ксенофонт выступил против того знаменитого сочинения Платона, где описана наилучшая форма государственного управления, после того как прочел из него почти две книги, которые первыми были обнародованы; и описал противоположный способ правления, монархический, озаглавив [свое сочинение] «Киропедия». Говорят, что Платон был настолько взволнован этим

¹² Здесь и далее пер. А.Г. Грушевого под общ. ред. А.Я. Тыжова и А.П. Бехтер.

фактом и самим сочинением, что в одной из книг, упомянув царя Кира, сказал ради умаления и ослабления труда [Ксенофонта], что Кир был человеком деятельным и отважным, «который совершенно не уделял внимания правильному воспитанию» (Plat. Lg. 694e). Таковы слова Платона о Кире (Gell. 14.3.3–4).

В этом отрывке много интересного: например, что это за первые две обнародованные книги, из которых уже можно было узнать о лучшей форме государственного правления; если не считать «города свиней» в начале второй книги «Государства», такие описания появляются только в конце третьей. Но нас здесь волнует другое, а именно — что Ксенофонт и Платон определенным образом откликаются на сочинения друг друга. Не вдаваясь в вопросы хронологии и подлинности свидетельств — а биографы очень часто сплетают вместе самые разные и зачастую противоположные сведения — сосредоточимся только на самой возможности учета и Платоном написанного Ксенофонтом.

Ксенофонт в «Киропедии» изображал не столько персов, как идеализированных спартанцев — «спартанский мираж», по названию классической книги Франсуа Олье¹³, — напрямую же он их восхвалял в «Лакедемонской политике», написанной, по видимому, раньше — и ее вполне мог читать Платон. Перечислим основные положения названного произведения, важные в контексте воспитания стражей и описания их быта в «Государстве» (перечисление дается исходя из последовательности ксенофоновского текста):

1. Ликург создал законы не в подражание другим государствам, а наперекор (Лас. 1.2); у Платона воспитание и быт стражей тоже подаются как абсолютное новшество.
2. Приняты физические упражнения и состязания женщин в беге и телесной силе (Лас. 1.4); то же в пятой книге «Государства»: женщины наравне с мужчинами участвуют и в упражнениях, и в состязаниях (R. 452).

¹³ См. Печатнова 2014: 12–13 и далее; перевод приводимой ниже цитаты (X. Лас. 2.12–14) несколько изменен.

3. О вмешательстве в браки с евгеническими целями: запрещено жениться когда кому захочется, установлено наилучшее для деторождения время для женитьбы (Лас. 1.5–10); в пятой книге «Государства» рассказывается, как правители тайно вмешиваются в брачную жеребьевку и подтасовывают результаты (R. 459b–e).
4. О воспитании: вместо дядек — индивидуальных рабов-педагогов — мальчикам назначается властями общий «педоном», к которому приставлен и биченосец для наказаний; юноши в Спарте весьма стыдливы и послушны (Лас. 2.2); стражей воспитывают совместно, дабы были они скромны и стыдливы (R. 460b).
5. Ликург разрешил воровство, чтобы сделать юношей более искусными (Лас. 2.6–8); здесь ближе всего оправдание Сократом лжи для блага подданных (R. 459c). О пользе лжи в воспитательных целях говорится у Ксенофонта и в «Киропедии» (ср. Суг. 1.6.27–35).
6. О педерастии: «у беотийцев взрослый и мальчик живут в самой тесной связи как супруги; другие, например элейцы, пользуются красотой в обмен на благодеяния; третьи совершенно запрещают поклонникам общаться с мальчиками. Ликург и здесь поступил наперекор всем: он одобрял, если кто-то, сам будучи человеком достойным и полюбив душу мальчика, стремится сделать из него безукоризненного друга и сотоварища; такое воспитание он признавал прекраснейшим. Но позорнейшим он почитал, если кто-то выказывает вожделение к телу мальчика, и устроил так, чтобы в Лакедемоне отношения поклонников и мальчиков были столь же далеки от любострастия, как и отношения родителей и детей или братьев и сестер» (Лас. 2.12–14); все эти мотивы прямо передаются и в речи Павсания в «Пире», где подспудно слышна ирония относительно обмена «любви» на «нравственное совершенство», а в «Государстве» находим их отголоски в рассуждениях о целомудренной любви (R. 402d–403).
7. Общие обеды, пища очень скромная, старшие и младшие обедают совместно (Лас. 5); у Платона ср. «город свиней» (R. 372).
8. Отцы распоряжаются и чужими детьми вдобавок к собственным (Лас. 6.1–2); в пятой книге «Государства» не только дети общие, но и отцами они считают всех, кто подходит по возрасту (R. 461d).
9. Общность рабов, собак, лошадей, использование чужих припасов и продовольствия (Лас. 6.3–4); у платоновских стражей совместное имущество, своего нет (R. 416–417).

10. Взаимный обмен общими услугами, так что и беднейший в нем участвует (Лас. 6.5); о взаимном же обмене ср. пятую книгу «Государства» и «город свиней» (R. 369–370).
11. Свободным людям запрещено заниматься наживой и обогащением (Лас. 7); стражам запрещено заниматься наживой (R. 416–417).
12. Мужественная смерть предпочтительней позорной жизни (Лас. 9); в пятой книге говорится о прославлении мужественных стражей-защитников (R. 465d).
13. О падении нравов в нынешней Спарте (Лас. 14); в конце платоновского рассказа о воспитании говорится о возможной порче стражей, если их не ограничивать (R. 417); этот же мотив в рассказе о падении Атлантиды в «Критии».

Итак, если Платон презирал взгляды Ксенофонта, как мог он сделать идеалом практически все основные принципы государственного устройства и воспитания, которые Ксенофонт описывает как наилучшие в сочинении о спартанцах — в свою очередь идеализируя их?

Киники-спартанцы: философская пародия

Мы полагаем, что объединение взглядов киников с описанием идеализированной Спарты и спартанцев, прежде всего в трактовке Ксенофонта, послужило для Платона образцом при описании им воспитания стражей и их быта в пятой книге «Государства», где Сократ-рассказчик оказывается строгим моралистом-ортодоксом и приверженцем цензуры и жестких ограничений.

Между киниками и спартанцами легко найти много общего: стремление к простоте, презрение к роскоши, преданность к своим и ненависть к чужим. В целом «спартанский образ жизни» с его неприхотливостью весьма близок стремлению киников «вернуться к природе». Диоген Синопский будто бы хорошо отзывался лишь о спартанцах, да и то о детях, т.е. ему была по душе спартанская система воспитания:

На вопрос, где он видел в Греции хороших людей, Диоген ответил: «Хороших людей — нигде, хороших детей — в Лакедемоне» (D.L. 6.27).

Некоторые взгляды киников буквально совпадают с тем, что мы находим в описаниях спартанских обычаев: так, Антисфен говорил, что «добродетель и для мужчины, и для женщины одна» (6.12), а еще конкретней — что «жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожителем ствует; поэтому же и сыновья должны быть общими» (6.72), что уже гораздо ближе к пятой книге «Государства».

Описание возникновения полиса в «Государстве» начинается с рассказа о «простом» и «здоровом» городе, где люди довольствуются только самым необходимым, у них нет привычки к излишествам и роскоши (R. 372a–d). Эта картина совмещает в себе элементы буколки и «антицивилизационные» утопические идеалы, свойственные киникам — противникам всего, что не является необходимым по природе. Люди, живущие подобным образом, подспудно сравниваются тут со свиньями: «если бы ты, Сократ, устраивал город свиней (ὄῶν πόλιν), разве не этим ты их накормил бы?» (372d4–5). Такое отношение к «простоте», которая «хуже воровства», вполне органично для аристократа Платона, презиращего недоучек вроде Антисфена и необразованных «хамов» вроде Диогена.

Затем в городе появляются излишки, и люди начинают хотеть «и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше» (373a2–4; ср. D.L. 6.44), — это уже город «богатый» и «больной», ведущий войны за всяческие ресурсы. Вот тут в игру и вступают стражи — заметим, что речь пока идет не об оздоровлении развращенного города, а о его охране; изменение государственного устройства будет возможно только с опорой на воспитание стражей и благодаря «необходимой лжи», которая будет заложена в основу нового государства (414b8–c2).

Воспитание стражей сочетает «спартанский» интеллектуальный и эстетический минимализм с ограничением всего, что может выйти за рамки послушного и благочестивого гражданина, и «кинический» идеал собаки-философа, ожесточенно охраняющей от чужаков свои философские догмы. Завершается рассказ о воспитании стражей рассказом о необходимой лжи, в которую должны поверить все граждане государства — о том, что всё их воспитание было сном, а на самом деле они находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах. Это нужно, чтобы граждане заботились о своей стране как о матери, а других граждан воспринимали как братьев (414–415). Таким образом, государство создается на фундаменте лжи: сначала воспитывается определенный тип души, потом внушается «естественное» происхождение определенного типа государства; это перекликается с восьмой книгой, где разным типам людей соответствуют разные государственные устройства.

Воспитание ложью означает, что человеку можно внушить всё что угодно и вылепить его как захочется воспитателю — и это, как ни странно, вполне соответствует софистически-антисфеноской максиме о том, что лжи нет. При этом неважно, что человек будет воспитан «добродетельным» — его основанная на лжи добродетель может исчезнуть, если придет более успешный воспитатель. Это как раз и есть одно из постоянных возражений Сократа софистам относительно возможности научить добродетели: если добродетель внушена извне, то она лишь «призрак» и с легкостью может превратиться в свою противоположность; это мы и видим в восьмой книге, где воспитание не фундировано ничем, кроме традиции, с одной стороны, и корыстолюбивыми «учителями» — с другой.

Воспитание философов полностью противоположно лжи: душа философа ненавидит умышленную ложь, не выносит ее в себе и негодует на ложь других (535d9–e5). Вспомним, что говорит Элия, завершая свои рассуждения о киниках, умеющих различать своих и чужих: «но отличить истину от лжи может только фи-

лософ» (in Cat. 111.31). Но если мы с одной стороны всерьез воспринимаем слова о ненависти философской души ко всем видам лжи, а с другой — соглашаемся с тем, что ложь правителей своим подчиненным необходима и даже полезна (382bd), то мы сами незаметно для себя впадаем в противоречие, в которое попадают все собеседники Сократа, согласные и с тем, и с другим.

Вспомним, как в рассуждении об отборе стражей Сократ после долгого обрамляющего рассказа возвращается к испытаниям будущих стражей. Обольщение, обкрадывание и насилие (οὐκοῦν κλαλέντες ἢ γορευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο λάσχουσιν; 413b1–2) — вот как надо испытывать стражей на верность своему мнению: плохо запоминающие и поддающиеся обману не годятся (413c7–d1). И сразу за этим следует пассаж о необходимости внушить стражам большую ложь (414).

Собеседники тут же забывают, что было сказано только что, и принимают необходимость лжи — таким образом, они моментально забывают сказанное и поддаются обольщению Сократа, т.е. по сути не проходят испытания. Они не замечают противоречий в сказанном, и прежде всего не видят противоречия между «содержанием» высказывания и его «формой»: ведь предложение принять необходимый обман после упоминания об испытании обманом — обычный закинутый Сократом перформативный «крючок», который собеседники проглатывают без тени сомнения. После этого принять полное иронии описание жизни стражей в пятой книге, помещенное в истинно аристофановский контекст, вполне закономерно.

Тогда и читатель, наивно принимающий пассажи о лжи и цензуре как методе воспитания, уподобляется собаке-философу, не способной увидеть ограниченность собственного взгляда, а главное — он не замечает противоречия, а если и замечает, то отмахивается от него; между тем, как уже было сказано, в седьмой книге рассмотрение противоречий оказывается важнейшим способом пробуждения мысли.

Наш главный вывод заключается в том, что проекты идеальных полисов, рисуемых Платоном в «Государстве», от города свиной до жизни стражей — это полупародийные и безусловно иронические описания того, что вырастает на основе определенных некритически принятых аксиом (ср. пародирование Сократом взглядов пифагорейцев в «Федоне»)¹⁴. Что касается собственно «проекта» Платона, то он, как мы считаем, основан не на расщудочных гипотезах, а на попытке прийти к прочному основанию — *der Satz vom Grund*, если угодно, — которое, однако, выходит и за рамки государства, и за рамки пайдеи.

Топос и прочтение

Топос «собак-философов», представленный Платоном в «Государстве» (именно он, а не его перепевы!), не переставал привлекать внимание мыслителей и более отдаленных времен: и Плутарха (Тот-Гермес как Пес *par excellence*, Mor. 355B), и Секста Эмпирика (P. I 36–163), и Олимпиодора Младшего (ок. 500 – после 564/5; in Grg. 10.7) — коллеги упоминавшихся Филопона, Элии и Давида, — и даже более поздних, уже иноязычных (сирийских, арабских, латинских) антикваров и эпитомизаторов¹⁵. Но самое интересное — не стойкость топоса, а редкая разномастность его рецепции как в древности, так и в наше время, т.е. вопрос прочтения, к которому и мы попытались так или иначе подступиться. А завершить хотелось бы цитатой из всё того же Элии-Давида, звучащей, кажется, удивительно актуально¹⁶:

Толкователь пусть будет разом толкователем и ученым (ἄμα ἐξηγητῆς καὶ ἐπιστήμων). Задача толкователя — распутать неясности в тексте, задача ученого — рассудить, где истинное, а где ложное,

¹⁴ См. Протопопова 2016b.

¹⁵ Именно в последние десятилетия это направление особенно активно разрабатывается, отметим лишь пионерский в своем роде сборник Goulet-Cazé, Goulet 1993 и превосходную в филологическом плане работу Overwien 2005.

¹⁶ Ср. Wilson 1996: 47–48.

отделить пустопорожнее от плодотворного. Он не должен уподобляться тем, кого толкует, на манер актеров на сцене, которые нацепляют разные маски, поскольку изображают разные характеры: не должен, толкуя Аристотеля, становиться аристотеликом и говорить, что не бывало еще столь великого философа, как Аристотель; а толкуя Платона — делаться платоником и заявлять, что не родилось еще философа под стать Платону. Ему не следует как-либо насиловать текст и утверждать, что древний автор, которого он толкует, прав во всем, а лучше постоянно напоминать себе: «автор друг и истина подруга, но если предо мной тот и другая, то истина дороже» [ср. Arist. EN 1096a16]. Он не должен симпатизировать какой-либо школе, как случилось с Ямвлихом: из симпатии к Платону тот отпускает аристотелевскую хватку, так что даже не хочет противоречить Платону насчет идей. Он не должен проявлять неприязни к какой-либо школе, как Александр [Афродисийский]: из неприятия бессмертия разумной составляющей души тот пытается всячески перекрутить явные слова Аристотеля в третьей книге его труда «О бессмертии души», доказывающие, что душа бессмертна. Толкователь должен знать всего Аристотеля (*πάντα εἰδέναι τὰ Ἀριστοτέλους*), чтобы, сперва доказав, что Аристотель согласен самому себе, истолковывать аристотелевское через аристотелевское же (*ἵνα σύμφωνον δείξας τὸν Ἀριστοτέλην ἑαυτῷ τὰ Ἀριστοτέλους διὰ τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγήσεται*). Он должен знать всего Платона, чтобы доказать, что тот согласен самому себе, и сделать из аристотелевского введение к платоновскому. Вот в чем штука. (Elias in Cat. 122.25–123.11).

Источники и литература

- D.L. — Diogenis Laertii Vitae philosophorum. Vol. 1: Libri I–X / Edidit Miroslav Marcovich. Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter, 2006.
- Elias in Cat. — Eliae (olim Davidis) In Aristotelis Categorias commentarium // Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria / edidit Adolfus Busse. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1900: 105–255. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1.)
- Gell. — A. Gellii Noctivm atticarvm libri XX / post Martinum Hertz edidit Carolvs Hosivs. Vol. 1–2. Lipsiae: in aedibvs B.G. Teubneri, 1903.

- Phlp. in Cat. — Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium / edidit Adolfus Busse. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1.)
- X. — Xenophontis Opera omnia. T. 1–5 / rec. brevique adnotatione critica intravit E.C. Marchant. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, [1900–1920].
- Гараджа, Протопопова 2015а — *Гараджа А.В., Протопопова И.А.* Convivii trivía: заметки по тексту платоновского «Пира» // Платоновские исследования. Вып. II (2015/1) / Ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015: 83–116.
- Гараджа, Протопопова 2015б — *Гараджа А.В.; Протопопова И.А.* Гюбрис в «Федре»: метрическая ошибка или «тайное» имя? // Соловьёвские исследования 47.3 (2015): 39–48.
- Печатнова 2014 — Ксенофонт. Лакедемонская политика / Пер., вступ. ст. и комм. Л.Г. Печатновой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2014.
- Протопопова 2013 — *Протопопова И.А.* Сократ и тень: к драматической интерпретации диалога «Софист» // Платоновский сборник. Т. I (Приложение к Вестнику РХГА, Том 14, 2013.) // Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. М.–СПб.: РГГУ; РХГА, 2013: 367–404.
- Протопопова 2016а — *Протопопова И.А.* Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376с–403с) // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016: 137–153.
- Протопопова 2016б — *Протопопова И.А.* Μῦθος versus λόγος и «умирающие философы» в «Федоне» (57–64b) // ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016): 164–182.
- Светлов 2017 — *Светлов Р.* Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»? // Платоновские исследования. Вып. VI (2017/1) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2017: 82–88.
- Adam 1902 — The Republic of Plato. Vol. 1–2 / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. Cambridge: at the University Press, 1902.
- Barnes, Carzolari 2009 — L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. Commentaria in Aristotelem armeniaca — Davidis Opera. Vol. 1 / Textes réunis et édités par Valentina Calzolari et Jonathan Barnes. Leiden; Boston: Brill, 2009.

- Branham, Goulet-Cazé 1996 — *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* / Edited by R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Dorter 2006 — *Dorter, Kenneth*. *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2006.
- Goulet-Cazé 1996 — *Goulet-Cazé, Marie-Odile*. Who Was the First Dog? // Branham, Goulet-Cazé 1996: 414–415.
- Goulet-Cazé, Goulet 1993 — *Le cynicisme ancien et ses prolongements*. Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991) / Publiés sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Kennedy 2017 — *Antisthenes' Literary Fragments* / Edited with Introduction, Translations, and Commentary by William John Kennedy. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Sydney, 2017.
- Nettleship 1901 — *Nettleship, Richard Lewis*. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan and Co., 1901².
- Neuhausen 1975 — *Neuhausen, Karl August*. Platons „philosophischer“ Hund bei Sextus Empiricus // *Rheinische Museum* 118 (1975): 240–264.
- ODB — *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Edited by Alexander P. Kazhdan (editor-in-chief) et al. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Overwien 2005 — *Overwien, Oliver*. *Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005.
- Porter 1996 — *Porter, James I*. The Philosophy of Aristo of Chios // Branham, Goulet-Cazé 1996: 156–189.
- Prince 2015 — *Prince, Susan*. *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- Rappe 2000 — *Rappe, Sara*. Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus* // *Classical Philology* 95.3 (2000): 282–303.
- Rosen 2005 — *Rosen, Stanley*. *Plato's Republic: A Study*. New Haven; London: Yale University Press, 2005.
- Weiss 2012 — *Weiss, Roslyn*. *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2012.
- Wilson 1996 — *Wilson, Nigel G*. *Scholars of Byzantium*. London: Gerald Duckworth & Co.; Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1996².

3.

Переводы

Жак Деррида

Фармация Платона*

JACQUES DERRIDA
PLATO'S PHARMACY
(TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. This is an alternative Russian translation of Jacques Derrida's (1930–2004) influential study of Plato's work. The translation's bibliographical apparatus has been reformatted, a number of references have been added or corrected, Greek citations are not transliterated, but instead provided in Greek alphabet. The translation was completed in 2005, and has since been accessible online; in the meantime, another has been published (Кралечкин 2007): these two Russian translations differ considerably. KEYWORDS: Plato, the *Phaedrus*, writing, *pharmakon*, play, Joyce.

Κόλαφος: удар по щеке, оплеуха... (κολλάω). 1. Κολλάω: начинать (entamer), *особ. о птицах*, долбить клювом, *отс. вскрывать ударами клюва... по аналогии о коне, роющем землю копытом*. 2. *отс. высекать, вырезать*: ὑράμια εἰς αἴ-
γυρον [черный тополь, осокорь], Anth. 9.341, или κατὰ
φλοιοῦ [кора], Call. fr. 101, надпись на тополе либо коре
(корень *Klaph*, ср. корень *Gluph*, выдалбливать, вырезать).

Текст — не текст, если не прячет, на первый взгляд, от первого встречного, закон своего сложения и правило своей игры. И даже текст всегда остается неуловимым для восприятия. Впрочем, эти

© J. Derrida (1930–2004).

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

* Оригинал публикации: Derrida 1972a (= Derrida 1968a и Derrida 1968b).

закон и правило не прячутся в недоступности тайны, просто они никогда не выдают себя — в *настоящем* — ничему такому, что можно было бы в строгом смысле назвать восприятием.

С риском, в результате, раз и навсегда пропасть, всегда и по сути выпадая из виду. Кто и когда узнает о таком исчезновении?

Сокрытие (*dissimulation*) текстуры может во всяком случае занять столетия на распускание плетения. Ткань, обволакивающая другую ткань. Столетия на распускание ткани. С одновременным восстановлением ее как организма. С бесконечной регенерацией собственных тканей текста за режущим следом, решением каждого прочтения. Всегда приберегая какую-то неожиданность для анатомии либо физиологии критики, верившей, что она обузда-ла игру текста, отследила все его нити сразу, обманываясь, стало быть, из-за желания смотреть на текст, не прикасаясь к нему, не трогая «предмета», не рискуя добавить к нему какой-либо новой нити — пренебрегая здесь единственным шансом распустить руки и вступить в игру. Добавить в данном случае — не что иное, как дать прочесть. Нужно приложить усилия, чтобы понять, что речь тут не о вышивке, если только не считать, что умение вышить — это всё еще и умение следовать заданной нити. То есть, если угодно следовать за нами, — нити спрятанной. Если и существует какое-то единство чтения и письма, как с легкостью полагают сегодня, если чтение *есть* письмо, единство это не означает ни неразличенного смешения, ни неподвижного тождества; *есть*, сшивающее чтение с письмом, должно распарываться.

Итак, необходимо было бы одним-единственным — но сдвоенным — жестом одновременно читать и писать. Но ничего не понял бы в игре тот, кто теперь ощутил бы себя вправе приплетать неважно что, любую отсебятину. Он ничего бы на самом деле не добавил, шов не удержался бы. Зато даже прочесть ничего не смог бы тот, кому не дали бы привнести в игру что-то от себя «методологическое благоразумие», «нормы объективности» и «рамки научного знания». Всё та же наивность, всё то же бес-

плодие — «серьезности» и «несерьезности». Восполнение* чтения либо письма должно быть строго предписано, но в силу необходимости *игры* — показание, с которым следует согласовывать систему всех сил и возможностей текста.

I

Мы почти, почти всё уже сказали — о том, что *хотели сказать*. Во всяком случае, запас слов у нас вот-вот иссякнет. Вопросам нашим, за исключением, возможно, того или иного приложения (*supplément*), всего-то и останется упоминать — текстуру текста, чтение с письмом, владенье и игру, а также парадоксы восполнительности (*supplémentarité*), как и графические связи живого с мертвым: в пространствах текста, ткачества и гистологии. Мы будем оставаться в пределах этой *ткани*: между метафорой *истоса*¹ и вопросом об *истосе* метафоры.

Раз мы уже сказали всё, можно, пожалуй, и потерпеть, если мы потянем еще немного — пораспространяемся, увлекшись игрою. Короче, если *пишем* немного — о Платоне, который уже в *Федре* заявил, что письмо может лишь повторять(ся), «что оно всегда означает (*σημαίνει*) одно и то же», и что оно есть «игра» (*παίδιά*).

* Ключевое (псевдо)понятие *supplément* мы передаем словом ‘восполнение’, соединяющим, пусть и с грехом пополам, значения ‘дополнения-придатка’ и ‘суррогата-замены’. — *Прим. пер.*

¹ «Ἰστός, οὐ — собст., нечто, поставленное вертикально, отс.: I. *мачта на судне*. II. *ткацкий навоу* у древних — не горизонтальный, как у нас (кроме используемых у Гобеленов и на индийских мануфактурах), с которого к станку ткача тянутся нити основы, отс. 1. *ткацкий станок*; 2. затем *закрепленная на станке основа*, отс. *уток*; 3. *ткань, полотно, кросно*; 4. по аналогии, *паутина; соты*. III. *палка, прут*. IV. по аналогии, *берцовая кость*». [Здесь, как и в эпиграфе, Деррида не столько цитирует, как пародирует статью этимологического словаря — с оглядкой, например, на Литтре или Буасака. — *Прим. пер.*]

1. Фармакея

Начнем еще раз. Итак, сокрытие текстуры может во всяком случае занять века на распускание плетения. Примером этого мы здесь предложим — речь-то о Платоне — не *Политика*, который мог бы первым делом прийти на ум — конечно, из-за парадигмы ткача, а главное же — парадигмы парадигм, письма, чуть выше в тексте диалога². Мы к этому еще вернемся, но только после долгого окольного пути.

Здесь *Федр* будет нашим отправным пунктом. Мы говорим о *Федре*, которому пришлось ждать почти двадцать столетий, пока его не перестанут считать плохо сочиненным диалогом. Сначала считалось, что Платон был слишком молод, чтобы создать настоящее творение, сложить произведение искусства. Диоген Лаэртский передает эту «молву» (λόγος [sc. ἐστὶ], λέγεται), согласно которой *Федр* был первой пробой пера Платона и содержал в себе

² «Чужеземец. Ты чудак! Трудно ведь, не пользуясь образцами [παράδειγμα: paradigme], пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву. — Сократ м.л. Как это ты говоришь? — Чужеземец. Думается, я весьма странным способом затронул сейчас то, что происходит с нами в отношении знания. — Сократ м.л. Как так? — Чужеземец. У меня, милый мой, оказалась нужда в образце самого образца. — Сократ м.л. Так что же? Скажи! Уж меня-то ты можешь не стесняться. — Чужеземец. Скажу, если ты готов за мной следовать. Ведь известно, что дети, когда они только что научились азбуке (ὅταν ἄρτι ὑρσσιμάτων ἔμπεροι γίνωνται)...» (277de)^{*}. И описание переплетения (συνπλοκή) в письме сначала раскрывает необходимость обращения к парадигме в грамматическом опыте, затем неуклонно подводит к использованию этой процедуры в ее «царской» форме, к парадигме ткачества.

^{*} Здесь и далее тексты Платона приводятся по переводам С.С. Аверинцева (*Критий*, *Тимей*), С.А. Ананьина (*Софист*), С.К. Апта (*Пир*), А.В. Болдырева (*Гиппий больший*), Т.В. Васильевой (*Кратил*, А.Н. Егунова (*Федр*, *Государство*, *Законы*), С.П. Кондратьева (*Письма*), С.П. Маркиша (*Федон*), С.А. Ошерова (*Менон*), Н.В. Самсонова (*Филеб*), М.С. Соловьева (*Апология Сократа*, *Критон*), Вл.С. Соловьева (*Протагор*), *Теэтет*), С.Я. Шейнман-Топштейн (*Гиппий меньший*, *Лисид*, *Политик*, *Хармид*). Ряд переводов цитируется с изменениями, в некоторых случаях значительными (с оглядкой и на греческий оригинал, и на французские переводы, с которыми работал Деррида). — *Прим. пер.*

нечто юношеское (μεῖρακιώδης τι³). А Шлейермахер думает, что может подкрепить эту легенду таким вот смехотворным аргументом: старый писатель никогда бы не осудил письмо, как это делает в *Федре* Платон. Аргумент этот не просто сам по себе подозрителен — он поддерживает лаэртиеву легенду исходя из другой легенды. В самом деле, лишь слепое или очень грубое прочтение могло заставить пустить слух, будто Платон осудил *просто* деятельность писателя. Здесь нет ничего простого, ничего однозначного, и *Федр* играет также, своим письмом, ради спасения — а значит, и потери — письма как наилучшего, как самой благородной игры. В дальнейшем мы и проследим превратности и шансы той игры, которой, сдав себе все козыри, здесь предается Платон.

В 1905 г. традицию Диогена Лаэртия переворачивают, но не с тем чтобы перейти от нее к признанию добротности композиции *Федра*, а чтобы приписать изъяны диалога на сей раз старческому бессилию автора: «*Федр* плохо написан. Этот недостаток тем более удивителен, что здесь Сократ определяет произведение искусства как живое существо; но как раз невозможность осуществиться хорошо задуманное есть доказательство старости»⁴.

Это мы уже прошли. Более плодотворной естественно оказывается гипотеза о строгой, верной и утонченной форме. Она вскрывает новые созвучия, застигает их в тщательно выстроенном контрапункте, в более тайной организации тем, имен и слов. Она распутывает, терпеливо переплетая доводы, всё σμυλlockή текста. Здесь магистраль доказательства разом утверждается и устраняется: гибко, иронично и сдержанно.

Особенно — и это будет нашей дополнительной (supplémentaire) нитью — вся заключительная часть диалога (274b sq.), посвященная, как известно, происхождению, истории и значению

³ Подробный обзор истории толкований *Федра* и проблемы композиции диалога можно найти в работе Л. Робена *Платоновская теория любви* (Robin 1964) и в его же *Введении* к бюдеевскому изданию *Федра* (Robin 1954).

⁴ Ræder 1905. Его критикует Э. Бурге в своей статье «О композиции *Федра*» (Bourguet 1919). [Приведенная цитата — не собственные слова Рæдера, а «резюме» его позиции в передаче Бурге. — Прим. пер.]

письма, всё это следствие по *делу письма* должно однажды перестать восприниматься в виде избыточной мифологической фантазии, придатка, без которого организм диалога мог бы без ущерба обойтись. В действительности ссылки на это следствие пронизывают весь текст *Федра*.

Всегда с иронией. Но как именно обстоит здесь дело с иронией и каков главный ее признак? Текст содержит единственные «в строгом смысле оригинальные платоновские мифы: сказанье о цикадах в *Федре* и рассказ о Тевте в том же диалоге»⁵. А первые слова Сократа в самом начале беседы — призыв «спроводить» мифологемы (229c–230a). Не для того, чтоб безусловно их отвергнуть, но чтобы одновременно, спроваживая их, пуская их на волю, освободить и их самих от тягостной, серьезной наивности «рационалистов», и самого себя избавить от такой наивности в самопознании и в отношении к себе.

Спроводить мифы, раскланяться с ними, отпустить на каникулы, отправить в отпуск — это прекрасное решение *χαίρειν*, которое означает все эти вещи сразу, будет нарушено дважды, чтобы приветить упомянутые «два платоновских мифа» — мифа, стало быть, «в строгом смысле оригинальных». И оба всплывают, когда поднимается вопрос о письменном дискурсе. Это, конечно, менее очевидно — когда-нибудь на это обращали внимание? — применительно к истории о цикадах. Но менее очевидно не значит менее верно. Оба мифа откликаются на один и тот же вопрос и разделяет их лишь короткий период — как раз время пройтись в обход. Первый определенно не отвечает на поставленный вопрос — скорее, оставляет его в подвешенном состоянии, отмечает паузу и заставляет дожидаться возобновления, которое должно нас вывести ко второму.

Читаем. Действительно, в точно рассчитанной середине диалога — можно даже сосчитать строки — поднимается вопрос о сущности *логографии* (257c). Федр напоминает, что наиболее влиятельные и наиболее почитаемые граждане — наиболее свобод-

⁵ Frutiger 1930: 233.

ные люди — стыдятся (αἰσχύνονται) «писать речи» и оставлять после себя συγγραμματα. Они страшатся суждения потомства, боятся прослыть «софистами» (257d). Логограф, в строгом смысле, составлял для тяжущихся речи, которые сам не произносил, которым не содействовал, если так можно выразиться, собственным присутствием — свое действие они производили в его отсутствие. Записывая то, что сам он не говорит, не сказал бы и наверное никогда бы по правде и не помыслил, автор письменного дискурса наперед ставится в положение софиста: человека неприсутствия и неистины. Письмо, стало быть, наперед оказывается инсценировкой. Несовместимость *записанного* и *истинного* ясно объявляется в момент, когда Сократ принимается рассказывать о том, как люди восторгаются из самих себя удовольствием, отлучаются из самих себя, забываются и гибнут в наслаждении от пения (259c).

Но с выводом Платон не торопится. Отношение Сократа всё еще нейтрально: само по себе писание не является деятельностью постыдной, непристойной, позорной (αἰσχρόν). Бесчестят себя только тем, что пишут бесчестно. Но что это значит — писать бесчестно? И что значит, — спрашивает также Федр, — писать прекрасно (καλῶς)? Вопросом этим прочерчивается центральная нервюра, большая разделительная складка диалога. От этого вопроса к ответу на него, в похожих выражениях, в последней части диалога («...остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, в каких условиях это хорошо, а в каких неприлично, вот вопрос, который нам остается, не так ли?» 274b), тянется прочная, пусть и не слишком заметная, нить, соединяя сказание о цикадах, темы психагогии, риторики и диалектики.

Итак, Сократ начинает с того, что спрашивает мифы, однако, дважды остановившись перед письмом, сам изобретает два мифа, причем, как мы увидим, не компилирует, а делает это более свободно и спонтанно, чем когда-либо в своем творчестве. Памятуя о том, что в зачине *Федра* χαίρειν произносится во имя истины, нельзя не обратить внимание на тот факт, что с каникул мифы возвращаются в момент письма и во имя письма.

Χαίρειν имеет место *во имя истины*: познания истины, точнее — истины самопознания. Это и объясняет Сократ (230а). Но этот императив самопознания не ощущается и не диктуется изначально в прозрачной непосредственности самоприсутствия. Не воспринимается чувственно — лишь истолковывается, прочитывается, расшифровывается. Некая герменевтика *прописывает* созерцание. Некая надпись, δελφικὸν γράμμα, которая не что иное как оракул, предписывает своим безмолвным шифром, объявляет — как объявляют приказ — автоскопию и автогнозис. Ведь именно самосозерцание и самопознание, считает Сократ, могут быть противопоставлены герменевтической аванюре мифов, которую тоже, как и письмо, направляют по своему произволу софисты (229d).

И χαίρειν имеет место *во имя истины*. *Топосы* диалога не безразличны. Темы, места в риторическом смысле, плотно вписаны, внесены в неизменно значимые диспозиции, инсценированы; и в этой театральной географии единство места подчиняется безошибочному расчету, или безошибочной необходимости. К примеру, сказание о цикадах не имело бы места, не было бы рассказано, Сократ не ощутил бы побуждения рассказать его, когда бы жара, тяжело нависшая над всею беседой, не погнала двух друзей за город, в поле, на берег Илиса. Задолго до того, как поведать родословие цикажьего рода, Сократ упоминает «звонкую мелодию лета, эхом откликающуюся на хор цикад» (230с). Но это не единственный из эффектов контрапункта, требуемый пространством диалога. Миф, дающий предлог для χαίρειν и для поворота к автоскопии, сам бы не мог возникнуть, с первых же шагов этой прогулки, иначе как при виде Илиса. Не в этих ли местах, спрашивает Федр, если верить преданию, Борей похитил Орифию? Этот поток, прозрачная чистота этих вод должны привлекать юных девушек, даже притягивать их подобно чарам, и побуждать к игре. Тут Сократ в насмешку предлагает ученое объяснение мифа в рационалистическом, физикалистском стиле σοφοί: как раз в момент, когда она *играла* с Фармакеей (σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν),

северный ветер (πνεῦμα Βορέου) толкнул Орифию и сбросил ее в бездну, «к подножию соседних скал», «и из обстоятельств ее кончины родилась легенда о ее похищении Бореем... Впрочем, я-то, Федр, считаю, что подобные толкования, хотя и привлекательны, но это дело человека особых способностей; трудов у него будет много, а удачи — не слишком...» (229cd).

Случайность ли это беглое упоминание Фармакеи в начале *Федра*? Что-то вроде затравки (hors-d'œuvre)? Близ Илиса Фармакее был посвящен источник — «возможно, целебный», замечает Робен. Запомним, во всяком случае, следующее: что маленькое пятнышко, как бы петелька (*tasula*), метит на изнанке ткани, для всего диалога, сцену этой *девы*, сброшенной в бездну, застигнутой смертью, *когда она играла с Фармакеей*. Фармакея (Φαρμάκεια) — это также имя нарицательное, означающее потчеванье снадобьем (φάρμακον): лекарством и/или отравой. «Отравление» не было менее распространенным смыслом «фармакеи». От Антифонта до нас дошла логограмма «Об обвинении мачехи в отравлении» (Φαρμακείας κατὰ τῆς μητρίας). Своей игрою Фармакея увлекла к смерти некую девственную чистоту, непочатую внутренность.

Чуть ниже Сократ сравнивает со снадобьем (φάρμακον) письма, которые прихватил с собою Федр. Этот *фармакон*, эта «микстура», это зелье, разом лекарство и отравка, наперед вводится в тело дискурса со всей своей амбивалентностью. Это волшебство, эта чарующая сила, это колдовство могут быть — поочередно или одновременно — благотворными либо пагубными. *Фармакон* оказался бы некоторой *субстанцией* — включая всё, что может коннотировать данное слово, коль скоро речь идет о материи с тайными свойствами, о зашифрованной глубине, отказывающей раскрыть свою амбивалентность анализу, предуготовляя пространство алхимии, — когда бы чуть ниже мы не должны были признать в ней собственно анти-субстанцию: то, что сопротивляется любой философии, до бесконечности превосходя ее в качестве нетождества, несущности, несубстанции, тем самым обеспечивая фи-

лософии неисчерпаемую строптивость ее основ (fonds), как и ее безосновности (absence de fond).

Используя совращение, *фармакон* заставляет оставить общие, естественные или обычные пути и законы. Здесь он заставляет Сократа оставить насиженное место и привычные маршруты, которые всегда удерживали его внутри города. Исписанные листки действуют как *фармакон*, толкающий либо влекущий за пределы города того, кто никогда не соглашался покидать его, даже в последний миг, чтобы избежать цыкуты. Они заставляют его выйти из себя, увлекают на путь, который, собственно, есть *исход*:

Ф е д р. Ты говоришь, словно какой-то чужеземец, нуждающийся в проводнике, а не местный житель. Из нашего города ты не только не едешь в чужие страны, но, кажется мне, не выходишь даже за городскую стену.

С о к р а т. Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе. Впрочем, ты, кажется, нашел средство заставить меня сдвинуться с места (δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ἡύρηκέναι). Помахивая зеленой веткой или каким-нибудь плодом перед голодным животным, ведут его за собой — так и ты, протягивая мне речи в свитках (ἐν βιβλίοις), поведешь меня чуть ли не по всей Аттике и вообще куда тебе угодно. Но раз уж мы сейчас пришли сюда, я, пожалуй, прилягу, а ты расположись, как тебе, по-твоему, будет удобнее читать, и приступай к чтению (230de).

Именно в этот момент, когда Сократ, наконец, растянулся на траве, а Федр занял положение, чтобы как можно удобней управляться с текстом — или, если угодно, *фармаконом*, — и начинается беседа. Речь произнесенная — Лисием или самим Федром, — речь, *в настоящий момент* изложенная *в присутствии* Сократа, не имела бы того же эффекта. Лишь λόγοι ἐν βιβλίοις, речи отложенные, оставленные про запас, свернутые, свитые, заставляя чаять себя под видом и в тени некоего плотного предмета, оставляя желать себя во время пути, — лишь спрятанные буквы могут заставить Сократа идти. Если бы *логос* мог быть в чистом виде личным, раскрытым, обнаженным, самолично доступным в соб-

ственной истине, без отклонений и обиняков стороннего означающего, если, в конечном счете, был бы возможен неотложный (*non différé*) *логос*, — он бы не соблазнял. Он не увлек бы Сократа, воздействуя как *фармакон*, не сбил бы с его стези. Сейчас предвосхищаем. Уже — письмо, и *фармакон*, и отклонение с пути.

Отметим, что мы используем признанный перевод Платона авторитетного издательства Гийома Бюде. Переводчик *Федра* — Леон Робен. Мы и дальше будем пользоваться его переводом, вставляя, однако, в скобках, когда это покажется уместным и важным с точки зрения темы нашего обсуждения, греческий текст. Так, например, мы поступаем со словом *фармакон*. В результате, как мы надеемся, полнее всего раскроется та упорядоченная полисемия, которая позволила — путем искажения, неопределенности либо сверхопределенности, но в любом случае не против смысла — одно и то же слово переводить то как «лекарство», то «отраву», «снадобье», «зелье» и т.д. Мы увидим также, в каком пункте пластичное единство этого понятия, точнее его правило и странная логика, связывающая его с его означаемым, оказались рассеяны, завуалированы, сглажены, отмечены относительной нечитаемостью по причине недомыслия либо шарлатанства переводчиков, конечно же, но в первую очередь — из-за отчаянной и неустранимой сложности перевода. Сложности принципа, имеющего отношение не столько к переходу из одного языка в другой, из одного философского языка в другой, сколько к преданию, как мы увидим, уже между греческим и греческим, причем насильственному — преданию, ведущему от нефилософемы к философеме. Эта проблема перевода заставит нас столкнуться не меньше чем с проблемой перехода к философии как такового.

Βιβλία, заставляющие Сократа забыть о своей сдержанности и выйти из пространства, где ему нравится учиться, обучать, вести речи, диалоги — из огражденного пространства города, — эти βιβλία заключают в себе текст, написанный «искуснейшим из нынешних писателей (δεινότατος ὦν τῶν νῦν γράφειν)». Речь идет о Лисии. Текст — или, положим, *фармакон* — Федр прячет у себя

под плащом. Он ему нужен, потому что он не выучил текста наизусть. Этот момент важен для последующего, поскольку проблема письма должна переплестись с проблемой «знания наизусть». Перед тем как Сократ растягивается на земле и приглашает Федра устроиться поудобней, Федр предлагает восстановить — без помощи текста — рассуждение, аргумент, замысел речи Лисия, ее *дианойю*. Но Сократ его останавливает: «Сперва, миленький, покажи, что это у тебя в левой руке под плащом? Догадываюсь, что при тебе это самое сочинение (τὸν λόγον αὐτόν)» (228d). Между этим приглашением и началом чтения, пока *фармакон* шевелится под плащом у Федра, — призванье Фармакеи и прощанье с мифами.

Наконец, случаен или же вполне гармоничен тот факт, что еще прежде явного представления письма как *фармакона* в середине мифа о Тевте — βιβλία и φαρμάκῃ уже связываются в скорей неодобрительном и подозрительном ключе? Истинному врачеванию, основанному на науке, противопоставляются, на одном дыхании, шарлатанская практика, следование заученным рецептам, книжное знание и слепое пользование снадобьями. Всё это, нам говорится, идет от *маньи*: «Они сказали бы, я думаю, что этот человек не в своем уме: он вычитал кое-что из книг (ἐκ βιβλίου) или случайно ему попались в руки лекарства (φαρμακίους), и вот он возомнил себя врачом, ничего в этом деле не смысла» (268c).

Это сближение письма с *фармаконом* кажется еще чисто внешним; его можно было бы посчитать искусственным и совершенно случайным. Однако умысел и интонация одни и те же: одно и то же подозрение одним махом набрасывается и на книгу, и на снадобье, на письмо и на тайную, неоднозначную, открытую шарлатанству и случайности энергию, следующую путями магии, а не законам необходимости. Книга, мертвое, застывшее знание, запертое внутри βιβλία, скопище историй, заученные перечни, рецепты и формулы — всё это столь же чуждо живому знанию и диалектике, как и *фармакон* чужд врачебной науке. И как миф — знанию. Стоит вспомнить, что речь-то идет о Платоне, который при случае так хорошо умел повернуть миф с точки зрения его

архео-логической или палео-логической значимости, и начинаешь понимать всю непомерность и сложность этого последнего противопоставления. И эта сложность отмечается — примеров сотня, мы же задержимся на одном — в том, что истина — происхождения — письма как *фармакона* с самого начала оставляется на попечение мифа. Мифа о Тевте, к которому мы вскоре перейдем.

На самом деле, вплоть до этого пункта диалога *фармакон* и графема подавали друг другу, если так можно выразиться, знаки издаека, непрямо отсылая друг ко другу и словно бы случайно появляясь и исчезая на одной и той же строке по неясной еще причине — эффект достаточно сдержанный и, возможно, в конечном счете непреднамеренный. Но чтобы снять это сомнение, и предположив, что категории намеренного и непреднамеренного всё еще абсолютно уместны при чтении — во что мы сами не верим ни секунды, по крайней мере если говорить о текстуальном уровне, на который нам предстоит выйти, — перейдем к заключительной фазе диалога, когда на сцену выходит Тевт.

На сей раз письмо прямо называется, представляется, объявляется *фармаконом* — без обиняков, без затушеванного опосредования, без скрытой аргументации (274е).

В принципе, можно себе представить, что этот кусок мог бы быть изолирован в качестве некоего приложения, придатка или восполнения (*un supplément surajouté*). И хотя много всего перекликается с ним на предыдущих этапах, нельзя не признать, что Платон подает его в каком-то смысле как развлечение, закуску или, точнее, десерт. Все субъекты диалога — как темы, так и собеседники — кажутся исчерпанными в момент, когда преподносится это восполнение, письмо, или, если угодно, *фармакон*: «Ну что ж, довольно говорить об искусном и неискусном составлении речей (τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγῳ)»⁶ (274b). И однако именно в момент этой всеобщей исчерпанности выставляется и фор-

⁶ Здесь, пока дело касается *логоса*, Робен переводит *τέχνη* как «искусство». Ниже, в обвинительной речи, то же самое слово, касающееся на сей раз письма, будет переведено как «техническое знание» (275с).

мулируется вопрос о письме⁷. И, как об этом и возвещало чуть выше слово αἰσχροῦν (как и наречие αἰσχροῶς), вопрос о письме поднимается как вопрос нравственный. Его ставка — нравственность, как в смысле противоположения добра и зла, хорошего и дурного, так и в смысле нравов, общественной морали и социальных приличий. Вопрос о знании того, что делают, и чего не делают. Подобная нравственная озабоченность ничем не отличается от вопроса об истине, о памяти, о диалектике. Этот последний вопрос, который вскоре будет поднят как *единственный* вопрос о письме, переплетается с темой морали и даже развивает ее — благодаря сущностному родству, а не за счет наложения одного на другое. Но главный акцент в споре, каковой оказывается весьма животрепещущим на фоне политического развития города, распространения письма и деятельности софистов, или логографов, — главный акцент, естественно, падает на приличия, политические и общественные. Предложенный Сократом арбитраж играет на разнице ценностей приличия и неприличия (εὐπρέπεια / ἀπρέπεια): «Остается разобрать, подобает ли записывать речи или нет, в каких условиях это хорошо, а в каких неприлично, вот вопрос, который нам остается, не так ли?» (274b).

Писать — это прилично? Писатель — он хороший? К лицу ли человеку писать? Вообще, так можно делать?

Нет, конечно. Но ответ не так прост, и Сократ не заносит его тотчас на свой счет в рациональном дискурсе, в *логосе*. Он даёт его услышать, делегирует ἀκοή, крылатой молве, знанию понаслышке, истории, передаваемой на слух из уст в уста: «Она-то [ἀκοή древних] знала правду. Если бы могли сами доискаться до этого, разве нам было бы дело до человеческих предположений?» (274c).

⁷ В *Курсе* Соссюра вопрос о письме исключен или выведен в качестве своего рода предварительного, вводного экскурса. Но и в *Эссе о происхождении языков* Руссо глава, посвящаемая письму, несмотря на свою реальную значимость, также преподносится как некое скорее случайное дополнение, добавочное соображение, «еще одно средство для сравнения языков и суждения относительно их древности». Та же операция продельвается в *Энциклопедии* Гегеля; ср. мою статью «Колодец и пирамида» (Derrida 1968c).

Мы не можем доискаться в самих себе, сами по себе, истины письма, то есть, как нам скоро станет ясно, неистины. И она не является предметом какой-либо науки — лишь повествуемой истории, повторяемого сказания. Связь письма с мифом уточняется как противоположность письма знанию, а именно знанию, которое черпают в самих себе и сами по себе. И заодно обозначаются — письмом или же мифом — генеалогический разрыв и отдаление первоначала. Вдобавок можно заметить, что то, в чем ниже письмо будет обвинено — в том, что оно повторяет без знания, — определяет здесь движение, ведущее к изъяснению и определению его статуса. Начинают с повторения без знания — с мифа — определение письма: повторение без знания. Отныне это родство письма и мифа, которые оба четко отличаются от *логоса* и диалектики, будет лишь уточняться. Повторив без знания, что письмо состоит в повторении без знания, Сократ не преминет опереть доказательство своего обвинения, своего *логоса*, на посылки *ἀκοή*, на структуры, вычитываемые в сказочной генеалогии письма. Когда миф нанесет первые удары, *логос* Сократа доконает обвиняемого.

2. Отец логоса

История начинается так:

Сократ. Так вот, я слышал, что близ египетского Навкратиса родился один из древних тамошних богов, которому посвящена птица, называемая ибисом. А самому божеству имя было Тевт. Он первый изобрел число, счет, геометрию, астрономию, вдобавок игру в шашки и в кости, а также и письмена (*γράμματα*). Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога — Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту

хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: «Эта наука (το μάθημα), царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми (σοφωτέρους καὶ μνημονικωτέρους), так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же... (274c–e).

Прервем царя. Он перед *фармаконом*. Известно — скажет, как отрежет: сейчас решит.

Остановим сцену и персонажей. Присмотримся. Итак, письмо (или, если угодно, *фармакон*) представлено царю. Представлено (présentée): как род подарка (présent), преподносимого вассалом сюзерену в знак верности (Тевт — полубог, а говорит он с царем богов), но прежде всего — как творение, подлежащее царской оценке. И само это творение — искусство, творческая способность, сила действия. Сей артефакт есть искусство. Но ценность дара остается неопределенной. Конечно, ценность письма — или *фармакона* — подарена царю, но это царь должен подарить дару его ценность. Зафиксировать цену того, что, получая, он учреждает или устанавливает. Царь или бог (Тамус представляет Аммона⁸, царя богов, царя царей и бога богов. Ὁ βασιλεῦ, — так обращается к нему Тевт) — это, таким образом, другое имя для первоисточка ценности. Письмо обретет ценность и эта ценность будет ценностью лишь в том случае и в той мере, в какой бог-царь оценит подношение. Той же оценке подлежит и *фармакон* — как некий продукт, некий *эргон*, который не принадлежит царю, а приходит к нему извне, но вместе с тем и снизу, и ожидает его снисходительного суждения, дабы быть освященным в своем бытии и своей ценности. Бог царь не умеет писать, но это невежество или эта неспособность — свидетельство его самовластной независимости. Ему нет нужды писать. Он говорит, он сказывает, он диктует, и одного слова его достаточно. А уж добавит или нет

⁸ Тамус у Платона, несомненно, — другое имя бога Аммона, фигуру которого (царь-солнце и отец богов) мы отдельно, ради нее самой, обрисуем несколько позже. Об этом вопросе и вызванной им дискуссии см. Frutiger 1930: 233, п. 2 и особенно Eisler 1922; PWRE s.v. Ammon; Roscher s.v. Thamus.

к нему, как восполнение, транскрипцию какой-нибудь писец из его канцелярии — этот акт консигнации по сути своей вторичен.

С этой своей позиции, не отклоняя дара, царь-бог перечеркнет его цену, покажет не просто бесполезность его, но и сокрытые в нем угрозу и вредоносность — другой способ не принять подношения. Поступая так, бог-царь-рекущий действует как отец. Отцу представлен *фармакон* — и тут же им отвергнут, отброшен, уменьшен, принижен. Отец письму не доверяет, всегда его подозревает.

Даже если бы нам не хотелось дать здесь увлечь себя легким переходом, сообщающим между собой фигуры царя, бога и отца, достаточно было бы обратиться систематическое внимание — чего, насколько мы знаем, никто никогда не делал — на постоянство платоновской схемы, связывающей исток и власть слова, именно *логоса*, с отцовской позицией. Не то чтобы это происходило исключительно и преимущественно у Платона. Это всем известно, или легко можно себе представить. Но то, что и сам «платонизм», чей понятийный аппарат основывает всю западную метафизику, не избегает всеобщности этого структурного понуждения и даже иллюстрирует его с несравненным блеском и утонченностью, — этот факт тем более значим.

И не то чтобы *логос* и был отцом. Но исток *логоса* — *его отец*. Выражаясь анахронически, мы бы сказали: «говорящий субъект» есть *отец* своей речи. Очень скоро становится ясно, что метафорой здесь и не пахнет, во всяком случае если понимать под этим расхожий эффект риторики. Итак, *логос* есть сын, и он погибнет без *присутствия*, без *насущего содействия* (*assistance présente*) своего отца. Отца, который отвечает. Ему и за него. Без своего отца он, именно, всего лишь письмо. Так, по крайней мере, говорит тот, кто говорит: таков тезис отца. Особенность письма должна, стало быть, так или иначе соотноситься с отсутствием отца. Такое отсутствие, далее, может принимать самые разные формы и модальности, отчетливо либо путано, последовательно либо одновременно: потерять своего отца, умирающего смертью естественной или насильственной, от насилия стороннего или вследствие

отцеубийства; затем домогаться (*solliciter*) содействия, возможно или невозможного, отцовского присутствия, домогаться прямо или притворившись, что можешь обойтись и без него, и т.д. Мы знаем, как Сократ подчеркивает убожество, жалкое или надменное, *логоса*, преданного письму: «он всегда нуждается в помощи своего отца (τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοήθου), сам же не способен ни защититься, ни помочь себе» (275e).

Это убожество неоднозначно: с одной стороны, конечно, бедственное положение сироты, нуждающегося не только в том, чтобы ему просто содействовали чьим-то присутствием, но и чтобы действительно несли ему помощь, прибежали на выручку; с другой же стороны, жалея сироту, его и обвиняют, как и письмо, в мнимом отрыве от отца, в самонадеянном и самодовольном освобождении от него. С позиции того, кто держит скипетр, желание письма показывается, обозначается, изобличается как желание сиротства и как отцеубийственный порыв. Разве не преступен этот *фармакон*, разве не отравлен этот дар?

Статус этого сироты, которого никакое содействие не может принять на иждивение, совпадает со статусом *υῤῥάφειν*, которое, не будучи ничьим сыном в самый момент записи, вообще едва ли остается сыном и не *признает* больше своих истоков — ни по закону, ни по долгу. В отличие от письма, живой *логос* жив тем, что имеет живого отца (тогда как сирота наполовину мертв) — отца, который *налицо, присутствует, стоит* с ним рядом, позади, внутри него, поддерживая его своею правильностью, оказывая содействие от своего лица, от собственного имени. Живой-то *логос* признает свой долг, живет этим признанием, и запрещает себе — верит, что может запретить, — отцеубийство. Однако запрет и отцеубийство, как отношения между письмом и речью, — структуры настолько удивительные, что позже нам еще придется соединять в тексте Платона отцеубийство запрещенное и отцеубийство провозглашенное. Отложенное убийство отца и наставника.

Уже одного *Федра*, видимо, достаточно для доказательства того, что ответственность за *логос*, его смысл и его эффекты, возлага-

ется на тех, кто ему содействует, кто присутствует при нем присутствием отца. Нужно неустанно как следует присматриваться к таким «метафорам». Так, обращаясь к Эроту, Сократ говорит: «Если в прежней речи мы с Федром сказали что-нибудь тебе не созвучное, вини в этом Лисия: он отец той речи (τὸν τοῦ λόγου πατέρα)» (257b). Λόγος тут имеет смысл дискурса, изложенного аргумента, положения, направляющего и одушевляющего устную беседу (этот *логос*). Робен переводит его как «тему» (*sujet*), и это не просто анахронично — это разрушает интенцию и органическое единство обозначения. Потому что только «живой» дискурс, только речь (а не тема, объект или субъект дискурса) может иметь отца; и в силу необходимости, которая теперь будет становиться для нас всё ясней, λόγοι — это дети. Достаточно живые, чтобы при случае протестовать и чтобы давать себя допрашивать, и еще способные, в отличие от записанных вещей, отвечать — когда их отец налицо. Они — ответственное присутствие их отца.

Некоторые, например, происходят от Федра, и тот призывается, чтобы их поддержать. Опять процитируем Робена, который на сей раз переводит λόγοι не как «тему», а как «доказательство», и разрывает интервалом в десять строк игру с τέχνη τῶν λόγων. Речь идет о той *технэ*, которой владеют — или утверждают, что владеют, — софисты и риторы, одновременно искусстве и орудии, рецепте, который «считается» тайным, однако может быть передан и т.д. Сократ рассматривает здесь эту проблему, в то время классическую, исходя из противопоставления убеждения (πειθῶ) и истины (ἀληθεία) (260a):

Сократ. Согласен, если подходящие к случаю доказательства (λόγοι) подтвердят, что оно — искусство (τέχνη). Мне сдается, будто я слышу, как некоторое из них подходит сюда и протестуют, свидетельствуя, что красноречие не искусство, а далекий от него навык. Подлинного искусства речи (τοῦ δὲ λέγειν), сказал лаконец, нельзя достичь без познания истины, да и никогда это не станет возможным.

Федр. Эти доказательства необходимы, Сократ (τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὃ Σώκρατες). Приведи их сюда и допроси: что и как они утверждают (τί καὶ πῶς λέγουσιν)?

Сократ. Придите же сюда, благородные создания (γενναῖα), и убедите Федра, отца прекрасных детей (καλλιπαιδὰ τε Φαῖδρον), что, если он окажется недостаточно искушен в философии, он никогда не будет способен о чем-либо говорить. Пусть Федр отвечает... (260e–261a).

И вот еще Федр, на сей раз из *Пира*: он должен говорить первым, потому что он «и возлежит первым, и является отцом этой беседы (πατήρ τοῦ λόγου)» (Smp. 177d).

В любом случае то, что мы продолжаем (временно и удобства ради) называть метафорой, принадлежит к определенной системе. Если у *логоса* есть отец, если он *логос* только в силу того, что получает помощь от своего отца, то всё это потому, что он всегда является неким сущим (ὄν), и даже родом сущего (Sph. 260a), еще точнее — живым существом. *Логос* есть ζῷον. Это животное рождается, растет, принадлежит к φύσις. Лингвистика, логика, диалектика и зоология — всё сходится воедино.

Описывая *логос* как ζῷον, Платон следует традиции тех риториков и софистов, которые еще до него трупной окоченелости письма противопоставляли живую речь, безошибочно подстраивающуюся под нужды сиюминутной ситуации, ожидания и запросы присутствующих собеседников, учуывая топоры, в которых она должна произвестись, притворно прогибаясь в тот момент, когда становится одновременно и убедительной, и понуждающей⁹.

Итак, *логос*, существо живое, одушевленное, — это также и рожденный организм. *Организм*: дифференцированное тело *собственное*, с центром и конечностями, сочленениями, головой и ногами. Чтобы быть «приличным», записанный дискурс *должен бы* подчиняться, как и сам живой дискурс, законам жизни. Логографическая необходимость (ἀνάγκη λογογραφική) должна бы

⁹ Ассоциацию *логос-зоон* можно встретить в речах Исократы *Против софистов* и Алкидама *О софистах*. См. также работы В. Сюсса, который построчно сравнивает две эти речи и *Федра* (Süss 1910: 34 sq.), и О. Дье (Diès 1972a).

быть аналогична необходимости биологической, точнее зоологической. Без этого — не так ли? — она становится бессвязной, без головы, без хвоста. Речь тут, конечно, о *структуре* и *составе*, которыми рискуют, когда *логос* рискует потерять из-за письма и хвост, и голову:

С о к р а т. А остальное? Не кажется ли, что всё в этой речи (τὰ τοῦ λόγου) набросано как попало? Разве очевидно, что именно сказанное во-вторых, а не другие высказывания должно непременно занимать второе место? Мне, как невежде, показалось, что этот писатель отважно высказывал всё, что ему приходило в голову. Усматриваешь ли ты какую-нибудь *логографическую* необходимость для сочинителей располагать всё в такой последовательности, как у Лисия?

Ф е д р. Ты слишком любезен, если думаешь, что я способен так тщательно разобрать все особенности его сочинения.

С о к р а т. Но по крайней мере вот что ты мог бы сказать: всякая речь (λόγον) должна быть составлена (συνεστάναι), словно живое существо (ᾧσπερ ζῶον), — у нее должно быть собственное тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому (264bc).

Этот рожденный организм должен быть благороднорожденным, хорошего рода; вспомним, как Сократ окликает λόγου: γενναῖα! — «благородные создания». Предполагается, что этот организм, коль скоро он рожден, имеет начало и конец. Требовательность Сократа делается здесь четкой и настойчивой: дискурс должен иметь начало и конец, начинаться с начала и кончаться концом: «У него, видно, совсем нет того, что мы ищем. Он стремится к тому, чтобы его рассуждение плыло не с начала, а с конца на спине назад. Он начинает с того, чем кончил бы влюбленный свое объяснение с любимцем» (264a). Импликации и следствия подобной нормы огромны, но и достаточно очевидны, чтобы слишком подробно на них задерживаться. Отсюда вытекает, что произносимый дискурс ведет себя как личность, получающая содействие в своем истоке и наличная в своей собственной сущности. «Λό-

γος: *sermo tanquam persona ipse loquens*», — сказано в *Платоновском лексиконе*¹⁰. И, как и всякая личность, *логос-зоон* имеет отца.

Но что такое отец?

Должны ли мы считать его известным и этим термином — известным — объяснять другой внутри того, что так и подмывает объяснить как некую метафору? Тогда бы мы сказали, что исток, или причина, *логоса* сопоставляется здесь с тем, что, как мы знаем, является причиной живого сына: с его отцом. Мы поняли бы или вообразили рождение и развитие *логоса* исходя из чуждой ему области — передачи жизни или генеративных отношений. Отец, однако, не является родителем, «реальным» производителем прежде и помимо языковых отношений. Действительно, чем отношение отец/сын отличается от отношения причина/следствие или родитель/рожденный, если не инстанцией *логоса*? Лишь сила дискурса имеет отца. Отец — это всегда отец живого/говорящего. Иными словами, только исходя из *логоса* может объявиться и дать себя помыслить такая вещь, как отцовство. Если бы в выражении «отец *логоса*» мы имели простую метафору, то всё равно первое слово — более *близкое*, казалось бы, — скорее получало бы значение от второго, чем сообщало бы ему. Изначальная близость всегда связана с *логосом* отношением общезжителства. Живые существа, отец и сын, нам объявляются и соотносятся друг с другом под домашним кровом *логоса*. Которого никто не покидает, вопреки видимости, дабы перенестись — «метафорой» — в какую-то чужую сторону, где встретишь и отцов, и сыновей, живых и всяческих существ, с оглядкой на которых, путем сравнения, удобно объяснить тому, кому это невдомек, что же такое этот *логос*, такой неблизкий, такой странный. Пусть этот *очаг* (foyer) и является фокусом (foyer) любой метафоричности, «отец *логоса*» — не простая метафора. Последняя означала бы утверждение, будто некое неспособное к языку живое существо — если кому-то еще хочется верить в нечто подобное — имеет отца. Итак,

¹⁰ [«Слово, само как личность говорящее». — *Прим. пер.*] Ast 2.254. Ср. также Parain 1942: 211 и Louis 1945: 43–44.

нам нужно перейти ко всеобщей инверсии метафорических ориентаций, перестать спрашивать себя, может ли *логос* иметь отца, а попытаться понять, что тому, чьим отцом объявляет себя отец, в принципе нет ходу без сущностной возможности *логоса*.

Логос задолжный (*redevable*) — отцу с него *причитается*: что бы это могло значить? По крайней мере, как читать это в том слое платоновского текста, который нас здесь интересует?

Фигура отца, как мы знаем, — это также фигура блага (*ἀγαθόν*). *Логос* представляет то, чему с него причитается: *отца*, который есть также *глава, капитал и благо*. Или, точнее, Глава, Капитал и Благо (*le chef, le capital, le bien*). По-гречески *патѣр* передает всё это разом. Ни переводчики, ни комментаторы Платона, очевидно, не отразили игры этих схем. Нельзя не признать, что крайне сложно соблюсти эту игру в переводе, и сам факт упущения, по крайней мере, объясним, как и то, что вопрос этот никогда не поднимался. Так, в *Государстве* (VI, 506d sq.), в момент, когда Сократ отказывается говорить о *самом благе*, им тотчас на замену ему предлагается его *ἔκγονος* — его сын, его отпрыск:

...что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага (*ἔκγονος*) и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

— Пожалуйста, говори, а о его отце ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне, чтобы мы могли, я — рассчитаться, вы — взыскать это объяснение, которое я вам должен, а не только проценты (*τόκοις*), как теперь. Но взыщите пока хоть приплод, то есть то, что рождается от самого блага (*τόκων τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ*) (506d–507a).

Слово *τόκος*, соединенное здесь с *ἔκγονος*, означает продукцию и продукт, рождение и ребенка и т.д. В этом двойном смысле данное слово функционирует в самых разных областях — сельского хозяйства, отношений родства и финансовых операций. Ни

одна из этих областей, как мы увидим, не избегает инвестиции и возможного вклада *логоса*.

В качестве продукта, τόκος настолько же ребенок, приплод человека либо животного, как и плод семени, посеянного в поле, как и проценты с капитала: это *доход*. Можно отследить распределение всех этих значений в платоновском тексте. Даже смысл πατήρ время от времени склоняется к исключительному смыслу финансового капитала. В том же *Государстве*, неподалеку от только что приведенного отрывка. Один из изъянов демократии — в той роли, какую кое-кто заставляет играть капитал: «Между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают этих несчастных; они приглядываются к остальным и своим жалом, денежными ссудами, наносят раны тем, кто податлив; взимая проценты, во много раз превышающие первоначальный долг (τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλὰ πλάσιους), они разводят в государстве множество трутней и нищих» (555e–556a).

Вот об этом отце, об этом капитале, об этом благе, об этом истоке ценности и существ, являющихся на свет, — нельзя говорить просто или прямо. Прежде всего потому, что им, как и солнцу, нельзя посмотреть в лицо. И по поводу этого ослепления перед ликом солнца, здесь, конечно, стоит перечитать знаменитое место из седьмой книги *Государства* (515c sq.).

Итак, Сократ упомянет лишь чувственное солнце — сына, который есть подобие и ἀνάλογον солнца умопостигаемого: «Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἕκγονον), — ведь благо произвело его [Солнце] подобным самому себе (ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον): чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (508bc).

Как же *логос* заступает в эту *аналогию* между отцом и сыном, *ноуменом* и *ороменом*?

Благо — в зримо-незримой фигуре отца, солнца, капитала — есть исток ὄντα, их явления и их прихода к *логосу*, который ра-

зом собирает и различает их: «есть много красивых вещей, много благих вещей, много всякого рода иных вещей, существование которых мы утверждаем и которые мы различаем в языке (εἴναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ)» (507b).

Итак, благо (отец, солнце, капитал) есть потаенный источник *логоса*, озаряющий и ослепляющий. И коль скоро нельзя говорить о том, что позволяет говорить (запрещая говорить о нем самом, или говорить с ним лицом к лицу), говорить будет лишь о том, что говорит, и о вещах, по поводу которых, за исключением одной-единственной, и так всё время говорится. Коль скоро невозможно ни учесть, ни отсчитать то, что дает возможность *логосу* (счету или разуму: *ratio*) считаться или причитаться, коль скоро невозможно ни сосчитать капитал, ни взглянуть в лицо главному, следует, очевидно, порознь, диакритически пересчитать всё множество процентов, доходов, продуктов, отпрысков:

— Пожалуйста, говори (λέγε), а о его отце ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне, чтобы мы могли, я — рассчитаться, вы — взыскать это объяснение, которое я вам должен, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть приплод, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет (τὸν λόγον) процента (τοῦ τόκου) (507a).

Из этого отрывка стоит также взять на заметку, что вместе со счетом (λόγος) замещений (*suppléments*) (отца-капитала-благисточка и т.д.), вместе со всем, что идет сверх Одного в самом движении, в котором то становится отсутствующим и незримым, тем самым требуя замещений, вместе с различаем (*différance*)* и диакритичностью, Сократ вводит в дело — или раскрывает — всегда открытую возможность κίβδηλον — фальсификации, подделки, чего-то обманчивого, ложного, сомнительного. Берегитесь, гово-

* Известный дерридаизм, омофон и аллограф *différance*, ‘различия’, с двойным смыслом пространственного и временного зазора. — *Прим. пер.*

рит он, как бы я не подсунил вам ложный счет процентов (κίβδηλον ἀποδοῖς τὸν λόγον τοῦ τόκου). Κίβδηλευμα — это поддельный товар. Соответствующий глагол (κίβδηλεύω) означает «подделывать монету или товар, в переносном смысле — быть недостойным доверия».

Это обращение к *логосу* из страха быть ослепленным прямым созерцанием лика отца, блага, капитала, истока, бытия-в-себе, формы всех форм и т.д., это обращение к *логосу* как к тому, что помещает нас *под сенью солнца* — в укрытии под солнцем и от него, — в другом месте Сократ предлагает в *аналогическом* строе чувственного или зримого; мы подробно процитируем этот текст. Помимо того, что он и сам по себе интересен, в нем — точнее, в его признанном переводе (всё того же Робена) — можно обнаружить ряд весьма многозначительных соскальзываний, если так можно выразиться¹¹. Вот он: *Федон*, критика «физиков»:

— После того, — продолжал Сократ, — как я отказался от исследования бытия (τὰ ὄντα), я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ (εἰκόνα) в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к *отвлеченным понятиям* (ἐν λόγοις) и в них рассматривать истину бытия... Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие (λόγον), которое считал самым надежным... (Phd. 99d–100a).

Итак, *логос* — это *средство* (ressource), надо *обращаться* к нему, и не только когда солнечный источник (source) *налицо* и угрожает выжечь нам глаза, если устремить на него взор; к *логосу* надо отворачиваться и тогда, когда солнце по видимости отсутствует, во

¹¹ Я обратил на это внимание благодаря наблюдательности и дружеской подсказке Франсины Марковиц. Разумеется, этот текст нужно сопоставить с текстами из шестой и седьмой книг *Государства*.

время своего затмения. Мертвая, угасшая, потаенная, эта звезда опасней, чем когда-либо.

Оставим виться эти нити. Пока что, проследив их, мы только дали привести себя от *логоса* к отцу, нащупали связь между речью и *кúрюс*, господином, владыкой — еще одно имя, данное в *Государстве* благо-солнцу-капиталу-отцу (508а). Позднее, в той же ткани, в тех же текстах, мы вытянем и другие нити, и снова — те же самые, чтобы увидеть, как в них сплетаются и распадаются иные узоры.

3. Запись сына: Тевт, Гермес, Тот, Набу, Небо

Всемирная история шла своим путем. Слишком человекоподобные боги, которых осуждал Ксенофан, были низведены до поэтических вымыслов или демонов, однако стало известно, что Гермес Трисмегист продиктовал какое-то — тут мнения расходятся — количество книг (42 согласно Клименту Александрийскому; 20 000, согласно Ямвлиху; 36 525, согласно жрецам Тота, он же Гермес), на страницах которых записано всё, что есть в мире. Фрагменты этой мнимой библиотеки компилировались или же придумывались начиная с III века и составляют то, что именуется «Corpus Hermeticum»...

Хорхе Луис Борхес. *Сфера Паскаля*.

A sense of fear of the unknown moved in the heart of his weariness, a fear of symbols and portents, of the hawklike man whose name he bore soaring out of his captivity on osier woven wing, of Thoth, the god of writers, writing with a reed upon a tablet and bearing on his narrow ibis head the cusped moon [Чувство страха перед неведомым шевельнулось в глубине его усталости — страха перед символами, и предвестиями, и перед ястребоподобным человеком, имя которого он носил, — человеком, вырвавшимся из своего плена на сплетенных из ивы крыльях; перед Тотом — богом писцов, что писал на табличке тростниковой палочкой и носил на своей узкой голове ибиса двурогий серп].

James Joyce. *A Portrait of the Artist as a Young Man*.

Другая школа заявляет, что уже «всё время» прошло и наша жизнь — это туманное воспоминание или отражение — конечно, искаженное и изувеченное — необратимого процесса. Еще одна школа находит, что история нашего мира — а в ней история наших жизней и мельчайших подробностей наших жизней — записывается неким второстепенным богом в сговоре с демоном. Еще одна — что мир можно сравнить с теми криптограммами, в которых не все знаки наделены значением...

Хорхе Луис Борхес. *Тлён, Укбар, Орбис Терциус*^{*}.

Мы лишь хотели здесь навести на мысль, что спонтанность, свобода и фантазия, приписываемые Платону в связи с легендой о Тевте, на деле контролировались и сдерживались жесткими необходимостями. Организация мифа подчинена мощным ограничениям. Последние системно координируют определенные правила, обнаруживающиеся то внутри того, что в эмпирическом срезе предстает для нас как «сочинения Платона» (мы только что указали некоторые из них), как «греческая культура» или «греческий язык», то снаружи, в «инородной мифологии». Из которой Платон не просто заимствовал, не просто заимствовал нечто простое: личность персонажа, Тота, бога письма. В самом деле, нельзя говорить — впрочем, мы и не знаем, что бы могло здесь означать это слово — о заимствовании, то есть о чисто внешнем, случайном добавлении. Платон должен был сообразовывать свой рассказ с законами структуры. Наиболее общие — те, что предписывают и артикулируют оппозиции речь/письмо, жизнь/смерть, отец/сын, господин/раб, первичный/вторичный, законный сын/выродок-сирота, душа/тело, внутри/вовне, добро/зло, серьезное/игра, день/ночь, солнце/луна и т.д., — равным образом и по тем же прописям пронизывают мифологии египетскую, вавилонскую, ассирийскую. Другие, несомненно, тоже, но здесь у нас нет ни намерения, ни возможности привлекать и их к рассмотрению. Обозначив свой интерес к тому факту, что Платон не просто заимствовал нечто *простое*, мы, стало быть, заключаем в скобки проблему фактической генеалогии и эмпирического,

^{*} Пер. Е. Лысенко (Борхес) и М. Богословской-Бобровой (Джойс).

реального сообщения между культурами и мифологиями¹². Мы лишь хотим отметить внутреннюю, структурную необходимость, которая одна только и могла сделать возможными подобные сообщения и любое случайное перенесение мифем.

Конечно, у Платона нет описания Тевта как персонажа. Он не наделяется ни одной конкретной характеристикой — ни в *Федре*, ни в *Филебе* (где он тоже упоминается, хотя и совсем вскользь). Такова, по крайней мере, видимость. Но если присмотреться внимательней, нельзя не распознать, что его ситуация, содержание его дискурса и его действий, соотношение тем, понятий и означающих, к которым привязаны его выступления, — всё вместе составляет черты весьма приметной фигуры. Структурная аналогия, соотносящая эти черты с другими богами письма, и прежде всего с египетским Тотом, не может быть следствием ни заимствования — частичного либо полного, — ни слепого случая, ни игры воображения Платона. И их синхронное включение, столь строгое и хорошо подогнанное, в систематику платоновских философем, это смыкание мифологического и философского, заставляет искать объяснений в какой-то еще глубже запрятанной необходимости.

Бог Тот, конечно, выступает под разными обличьями, в разные эпохи и в разных обителях¹³. Нельзя пренебрегать запутанным клубком мифологических рассказов, в которые он так или иначе вовлечен. Но повсюду различаются инварианты, выделенные жирными штрихами, четко прочерченными линиями. Могло бы, наверное, возникнуть искушение сказать, что они и составляют неизменное тождество этого бога внутри пантеона, когда бы функция его, как мы это скоро увидим, не сводилась как раз к

¹² Здесь мы можем лишь отослать к работам о связях Греции с Востоком или Средним Востоком. Мы знаем, что их великое множество. Конкретно о Платоне, его контактах с Египтом, гипотезе о его путешествии в Гелиополь, свидетельствах Страбона и Диогена Лаэртция, ссылки и важнейшие тексты можно найти в следующих работах: Festugière 1944, Godel 1956, Sauneron 1957.

¹³ Ср. Vandier 1949, особенно p. 64–65.

подрыву и расшатыванию тождества вообще, начиная с теологического принципата.

Какие черты годятся для попытки реконструировать структурное сходство между платоновской фигурой и другими мифологическими фигурами, стоящими у истоков письма? Прояснение этих черт должно не только послужить определению каждого из значений в игре тематических оппозиций — таких, какие мы только что перечислили, — внутри платоновского дискурса либо еще в какой-то конфигурации мифологий. Оно должно выйти на общую проблематику взаимоотношений между мифемами и философемами у истоков западного *логоса*, то есть — истории (точнее, Истории), которая вся без остатка произвелась в *философском* различии между *мифом* и *логосом*, слепо увязая в этом различии как в естественной очевидности своей стихии.

Итак, в *Федре* бог письма — персонаж подчиненный, помощник, технократ без власти решать, инженер, изобретательный и хитроумный служитель, допущенный предстать перед царем богов. Последний благоволил допустить его в свой совет. Тевт представляет *технэ* и *фармакон* на суд царю, отцу и богу, который говорит, речет, повелевает своим солярным голосом. Когда царь-бог даст выслушать свой приговор, когда он бросит его сверху и *единым мановеньем* предпишет бросить *фармакон* — Тевт не ответит. Налицо силы, желающие, чтобы тот оставался на своем месте.

Не то же ли самое место занимает он в египетской мифологии? И там Тот — бог рожденный. Он часто именуется сыном богачаря, бога-солнца, Амона-Ра: «Я Тот, старший сын Ра»¹⁴. Ра (солнце) — бог-творец, и порождает он словом¹⁵. Его другое имя, которым он как раз и обозначен в *Федре*, — Амон. Смысл этого име-

¹⁴ Ср. Morenz 1962: 58. По Моренцу, эта формула примечательна употреблением в ней первого лица. «Эта редкость кажется примечательной, поскольку подобные формулы часто встречаются в грекоязычных гимнах, выводящих египетскую богиню Исиду ('Я Исида' и т.д.); так что мы вправе задаться вопросом, не выдает ли она внеегипетского происхождения этих гимнов».

¹⁵ Ср. Sauneron 1957: 123: «Изначальный бог должен был лишь *сказать*, чтобы сотворить; и названные существа и вещи рождались на его голос» и т.д.

ни собственного принято передавать как «сокровенный»¹⁶. Итак, здесь мы снова находим спрятанное солнце, отца всего, дающего представить себя словом.

Конфигуративное единство всех этих значений — власть слова, сотворение бытия и жизни, солнце (и око, как мы еще увидим), самоутаивание — сопрягается в том, что можно было бы назвать историей яйца*, или яйцом истории. Мир рождается из яйца. Точнее, из яйца рождается живой создатель жизни мира: в начале, значит, солнце носилось в скорлупе яйца. Этим объясняется ряд черт Амона-Ра: он также и птица, а именно сокол («Я великий сокол, вышедший из яйца»). Но будучи истоком всего, Амон-Ра является также и истоком яйца. Его изображают то в виде птицы-солнца, рожденной из яйца, то в виде изначальной птицы, носящей первое яйцо. В этом случае — и коль скоро власть слова неотделима от власти творческой — в ряде текстов упоминается «яйцо великого клохтуна». Здесь едва ли есть смысл поднимать вопрос, одновременно тривиальный и философский, о «курице и яйце», о логическом, хронологическом или онтологическом первенстве причины над следствием. Ряд саркофагов дают великолепный ответ на этот вопрос: «О Ра, ты, что обретаешься в своем

¹⁶ Ср. Morenz 1962: 46. С. Сонерон поясняет в этой связи: «Мы не знаем, что в точности означает его имя. Но произносилось оно точно так же, как и слово, означавшее ‘прятать’, ‘прятаться’, и писцы обыгрывали это созвучие, определяя Амона как великого бога, прячущего под маской свой реальный облик от своих детей... А иные не колебались пойти еще дальше: Гекатей Абдерский сохранил жреческое предание, согласно которому это имя (Амон) служило в Египте выражением для призыва кого-либо... Действительно, слово *atoini* означает ‘приди’, ‘приди ко мне’; правда и то, что некоторые гимны начинаются словами *Atoini Atoun* (‘Приди ко мне, Амон’). Одно лишь созвучие этих двух слов побудило жрецов подозревать близкую связь между ними — искать в этом объяснение божественного имени: поэтому, обращаясь к изначальному богу... как к существу незримому и сокровенному, они его приглашали и увещевали, зовя Амоном, показаться и раскрыться им» (Sauneron 1957: 127).

* *L'histoire de l'œuf*: намек на роман Жоржа Батая *L'histoire de l'œil* (1928).

яйце». Если добавим, что речь тут о «сокровенном яйце»¹⁷, мы, получится, сложили, но и раскрыли, систему данных значений.

Подчиненное положение Тота, этого ибиса, старшего сына изначальной птицы, отмечается разными способами: например, в мемфисском учении Тот предстает исполнителем-языком творческой мысли Гора¹⁸. Он носит знаки великого бога-солнца. Он истолковывает последнего в качестве его глашатая. И подобно своему греческому двойнику Гермесу — о ком Платон, впрочем, нигде не упоминает — он исполняет роль бога-вестника, хитроумного, изобретательного и тонкого посредника, вора, который крадет — и всегда скрадывается. Бог означающего, бог означающее. Всё, что он должен выразить либо высказать в словах, наперед помыслено Гором. Итак, язык, хранителем, секретарем которого его рисуют, только изображает, дабы донести их послание, какую-то уже оформившуюся божественную мысль, какой-то уже сложившийся замысел¹⁹. Послание, которое только представляет абсолютно творческий момент, но не есть сам этот момент. Это слово вспомогательное, второстепенное, вторичное. И когда — в довольно редких случаях — Тот связывается не столько с письмом, сколько с языком-речью, он не предстает автором или абсолютным зачинателем языковой практики. Напротив, он привносит в язык различие — считается, что это он кладет начало множественности языков²⁰. (Чуть ниже, возвращаясь к Платону и *Филе-*

¹⁷ Ср. Morenz 1962: 232–235. Параграф, который здесь закругляется, послужит указанием, что эта фармация Платона подключает и текст Батая, вписывающий в историю яйца солнце проклятой части. И само это эссе в целом, как скоро станет ясно, — не более чем некое прочтение *Finnegans Wake*.

¹⁸ Ср. Vandier 1949: 36; «эти два бога [Гор и Тот], очевидно, должны были быть связаны в творческом акте: Гор представлял постигающую мысль, Тот — исполняющую речь» (р. 64). Ср. также Erman 1937: 118.

¹⁹ Ср. Morenz 1962: 46–47 и Festugière 1944: 70–73. Будучи вестником, Тот, как следствие, — также и толмач, ἑρμηνεύς. Это одна из очень многих черт сходства Тота с Гермесом. Фестюжьер анализирует ее в четвертой главе своей книги.

²⁰ Я. Черны приводит гимн Тоту, начинающийся такими словами: «Приветствую тебя, Тот-Луна, сделавший различными языки каждой страны». Черны полагал этот документ уникальным, но вскоре обнаружил, что у Бойлана при-

бу, мы зададимся вопросом, является ли это различие вторичным моментом и не равнозначна ли эта «вторичность» прорыву графемы как истока и возможности самого *логоса*. Действительно, в *Филебе* Тевт упомянут как автор различия — различия внутри языка, а не множественности языков. Но, как нам думается, в корне две эти проблемы друг от друга неотделимы.)

Бог вторичного языка и языкового различия, Тот может сделаться богом творческого слова лишь в результате метонимической подмены, исторического сдвига, а иногда и насильственного переворота.

Подмена ставит Тота *на место* Ра — как луна ставится на место солнца. Так бог письма становится его заместителем (*suppléant*), дополняя и замещая Ра в его отсутствие, в его сущностном исчезновении. Таково происхождение луны, ночного светила, как восполнения солнца, светила дневного. Письмо как восполнение речи. «Пребывая на небе, Ра как-то раз говорит: *“Пусть доставят ко мне Тота”, и тотчас к нему привели того. И говорит Тоту Величество бога Ра: “Пребудь на небе вместо меня, покуда я сияю для блаженных в преисподних странах... Ты на моем месте, мой заместитель, и вот как тебя нарекут: Тот, заместитель Ра”*. Играя словами, Ра вызывает к жизни целый ряд вещей. Он говорит Тоту: *“Сделаю так, чтобы ты обьял (*ioh*) два неба красотой своею и своими лучами” — и родилась луна (*ioh*)*. И позже, намекая на то, что в качестве заместителя Ра Тот занимает несколько подчиненное положение: *“Сделаю так, чтобы ты мог посылать (*hōb*) более великих, нежели ты сам” — и родился Ибис (*hib*)*, птица Тота»²¹.

Эта подмена, производимая, стало быть, как чистая игра следов и восполнений, или, если угодно, в строе чистого означающего, который не заключается в рамки, не контролируется, не ограничивается никакой реальностью, никакой абсолютно внеш-

водятся аналогичные цитаты из других папирусов [ссылки и цитаты не вполне точные — *Прим. пер.*]: «ты, что различил [или разделил] язык от страны к стране» (Boylan 1922: 184) и еще: «ты, что различил язык каждой иноземной страны» (ibid. 197). Ср. Černý 1948; Sauneron 1960.

²¹ Erman 1937: 90–91.

ней референцией, никаким трансцендентным означаемым, эта подмена, которую можно было бы счесть «безумной», поскольку она до бесконечности вращается в стихии языковой перестановки подстановок и подстановок подстановок, эта ничем не скованная цепочка при всём при том не обязательно лишена элемента насильственности. Мы ничего не поняли бы в этой «языковой» «имманентности», если бы видели в ней мирную стихию шуточной войны и безобидной игры слов, в противоположность настоящей, бушующей в «реальности» *λόγμος*. В нечуждой «игре слов» реальности Тот также нередко участвует в разного рода заговорах, коварных интригах, кознях с целью узурпации, направленных против царя. Он помогает сыновьям избавиться от отца, братьям — от брата, когда тот становится царем. Нут, проклятая Ра, не могла выкроить для себя ни дня, ни одной календарной даты, чтобы дать рождение потомству. Ра преградил нерожденному потомству Нут доступ ко времени, лишив дня рождения, отняв свет появления на свет. Обладая и счетной властью определять ход и строй календарного времени, Тот прибавляет к году пять дней-эпагоменов. И это восполняющее год приложение позволяет Нут произвести на свет пятерых отпрысков: Хароэри-са, Сета, Исиду, Нефтиду и Осириса, которому позже суждено было стать царем, заменив отца своего Геба. В царствование Осириса (царя-солнца) Тот, который был также его братом²², «посвятил людей в таинства литературы и искусства»²³, «создал иероглифическое письмо, чтобы дать им возможность закреплять свои мысли»²⁴. Однако позже он участвует в заговоре Сета, ревнивого брата Осириса. Хорошо известна знаменитая легенда о смерти Осириса: хитростью запертый в коробе ему под стать, вновь обретенный после множества перипетий женой его Исидой, при том что тело Осириса было разрублено на четырнадцать частей, а части рассеяны — Исида находит все четырнадцать за исклю-

²² Erman 1937: 96.

²³ Vandier 1949: 51.

²⁴ Ibid. 52.

чением фаллоса, проглоченного оксиринхской рыбой²⁵. Участие в заговоре не мешает Тоту действовать с самым что ни на есть гибким и самозабвенным оппортунизмом. Действительно, Исидда, превратившись в коршунику, совокупляется с мертвым Осирисом и вскоре рождает Гора, «дитя с-пальцем-во-рту», которому позже суждено было сразиться с убийцей отца. Этот последний, Сет, вырвал у Гора око, а Гор оторвал Сету тестикулы. Когда Гору удалось вернуть око, он преподнес его отцу (и это око было также лунной — Тотом, если угодно), который в результате ожил и вновь обрел свою силу. В разгар сражения Тот разделил сражавшихся и, будучи богом-целителем-фармацевтом-чародеем, исцелил их увечья и зашил раны. Позже, когда и око, и тестикулы вернулись на свои места, состоялся процесс, в ходе которого Тот обратился против Сета, хотя и был его сообщником, и подтвердил истинность слова Осириса.

Заместитель, способный дублировать царя, солнце, слово, отличаясь от оригинала лишь тем, что выступает его представителем, маской, повторением, Тот с таким же успехом мог и вовсе сместить его, присвоив себе все его атрибуты. Он добавляется как сущностный атрибут того, к чему добавляется и от чего почти ничем не отличается. От слова, от божественного света он отличается не больше, чем открывающий от открытого. С трудом²⁶.

²⁵ Erman 1937: 101.

²⁶ Вот почему бог письма может сделаться богом творческой речи. Это структурная возможность, вытекающая из его восполнительного статуса и из логики восполнительности. Это можно расценить и как определенную эволюцию в истории мифологии, что и делает, в частности, Фестюкьер: «Между тем, Тот не довольствуется этим второстепенным статусом. Во времена, когда египетские жрецы изобретали космогонии, где каждая местная конгрегация хотела отвести первейшую роль почитаемому в данной местности богу, богословы Гермополя, соперники жрецов из Дельты и Гелиополя, разработали космогонию, в которой главная роль выпала Тоту. Коль скоро Тот был чародеем, коль скоро он ведал силу звуков, каковы, если издавать их правильным тоном, не преминут оказать свое воздействие, то именно голосом, речью или, лучше сказать, заклинанием Тот и должен был сотворить мир. Итак, голос Тота наполнен творческой силой: он лепит и творит; и, сгущаясь сам, застывая в материи, становится неким суще-

Но прежде своей, так сказать, адекватности заместительству и узурпации, Тот выступает по сути богом письма, секретарем Ра и девятки богов, иерограмотеем и гипомнеотографом²⁷. И в *Федре*, как мы увидим, Тамус доказывает, что *фармакон* письма хорош для *гипомнезиса* — при-поминания, воспоминания, запечатления (*consignation*), — но не для *мнемы* — живой и познающей памяти, — тем самым обличая письмо как никчемное изобретение.

Впоследствии (в осирисовском цикле) Тот выступал также счетоводом и писцом Осириса, которого, не будем забывать, тогда считали его братом. Здесь Тот изображался как образец и покровитель писцов, важных чиновников фараоновских канцелярий: «Если солнечный бог — это вселенский владыка, то Тот — его первый чиновник, его визирь, сопровождающий господина в его небесной лодке, чтобы в любое время являться к тому с докладом»²⁸. Он «владыка книг», и, как следствие, становится «владыкой божественных речей»: на нём их запись, их запечатление, учет, хранение²⁹. Его спутница тоже пишет: имя ее, Сешат, несомненно переводится как «пишущая». «Владычица библиотек», она ведет запись подвигов царей. Первая богиня, способная высекать знаки, она записывает имена царей на дереве в Гелиопольском храме, тогда как Тот зарубками ведет счет лет на священном жезле. Известна также сцена царской титулатуры, воспроизведенная на барельефах многих храмов: царь восседает под персеей, а Тот с Сешат надписывают его имя на листьях священного

ством. Тот отождествляется со своим дыханием, один выдох которого приводит к рождению всех вещей. Нельзя исключать, что эти гермополитанские спекуляции как-то перекликаются с *Логосом* греков — *Логос* был вместе Речью, Разумом и Демиургом — и *Софией* александрийских евреев; возможно даже, еще с кануна христианской эры жрецы Тота подчинялись в этом вопросе влиянию греческой мысли, хотя нельзя утверждать это с уверенностью» (Festugière 1944: 68).

²⁷ Ibid., ср. также Vandier 1949 и Erman 1937, *passim*.

²⁸ Erman 1937: 81.

²⁹ Ibid.

древа³⁰. И сцена суда над мертвыми: в преисподней, перед лицом Осириса, Тот записывает вес сердца-души умершего³¹.

Ведь бог письма — это, само собой, также и бог смерти. Вспомним, что и в *Федре* изобретатель *фармакона* будет обвинен в попытке подменить бездыханным знаком живое слово, в претензии на возможность обойтись без отца (который и сам жив, и служит источником жизни) *логоса*, в неспособности отвечать за себя, подобно изваянию или неодушевленному рисунку и т.д. Во всех циклах египетской мифологии Тот заведует организацией смерти. Владыка письма, чисел и счета, он не только записывает вес мертвых душ — прежде всего он должен счесть дни жизни, должен *исчислить* историю. Его арифметикой покрываются и события божественной биографии. Он есть «тот, кто измеряет продолжительность жизни богов (и) людей»³². Он исполняет роль своего рода погребального церемониймейстера, следящего за протоколом, особенно за убранством умерших.

Порой покойник занимает место писца: в пространстве этой сцены Тоту выпадает место покойника*. На стенах пирамид можно прочесть небесную историю умершего: «*“Куда грядет он?”*» — вопрошает великий бык, грозящий ему своим рогом (заметим мимоходом, что другое имя Тота, ночного представителя Ра, — ‘бык среди звезд’). *“Грядет он на небо, полон жизненной силы, дабы узреть отца своего, дабы созерцать Ра”*, и страшное создание дает ему пройти». (Книги мертвых, клавшиеся в гроб рядом с телом покойного, содержали, в частности, формулы, которые призваны были позволить тому «выйти на свет» и увидеть солнце. Покойник должен увидеть солнце, смерть есть условие — и даже опыт — такого свидания. Стоит вспомнить *Федона*.) Бог отец принимает его в свою лодку, «и случается даже, что он смещает своего собственного небесного писца и ставит покойного *на его место*, так

³⁰ Vandier 1949: 182.

³¹ Vandier 1949: 136–137; Morenz 1962: 173; Festugière 1944: 68.

³² Morenz 1962: 47–48.

* Второстепенное значение *le mort* — ‘болван’, фиктивный участник игры.

что тот судит, выполняет роль третьейского судьи и отдает приказы тому, кто более велик, чем он»³³. Покойный может также и просто отождествляться с Тотом: «он называется просто богом; он есть Тот, сильнейший из богов»³⁴.

Система иерархической оппозиции сына и отца, подданного и царя, смерти и жизни, письма и речи и т.д. естественно венчается противопоставлением ночи и дня, запада и востока, луны и солнца. Тот, «ночной представитель Ра, бык среди звезд»³⁵, обращен к западу. Он бог луны — порой отождествляясь с нею, порой выступая ее покровителем³⁶.

Система этих черт приводит в действие удивительную, оригинальную логику: фигура Тота противопоставляется своему иному (отцу, солнцу, жизни, речи, истоку или востоку и т.д.), но в то же время восполняет его. Она добавляется и противопоставляется в то время как повторяет или замещает. Одновременно она принимает форму, перенимает свою форму от того самого, чему в то же время сопротивляется и что собою замещает. Тем самым она противопоставляется самой себе, переходит в свою противоположность, и этот бог-посланец, конечно, есть бог абсолютного перехода между терминами оппозиции. Будь у него тождество — но он-то как раз и есть бог нетождества — он был бы *coincidentia oppositorum*, к чему мы вскоре снова обратимся. Отличаясь от своего иного, Тот в то же время ему подражает, делает себя его знаком и представителем, повинуется ему, с ним *сообразуется*, замещает его — при необходимости насильственно. Он есть иное отца — отец и его подрывное замещение. И стало быть, Тот, бог письма, есть разом свой отец, свой сын и он сам. Он не дает приписать себе какое-либо фиксированное место в игре различий. Хитроумный, неуловимый, скрывающийся под масками, заговорщик и шутник, подобно Гермесу, — он ни король, ни валет: скорее, сво-

³³ Erman 1937: 249.

³⁴ Ibid. 250.

³⁵ Ibid. 41.

³⁶ Boylan 1922: 62–75; Vandier 1949: 65; Morenz 1962: 54; Festugière 1944: 67.

его рода *джокер*, незанятое означающее, нейтральная карта, приносящая игру в игру.

Этот бог воскресения интересуется не столько жизнью или смертью как таковыми, сколько смертью как повторением жизни и жизнью как повторением смерти, пробуждением из жизни и возобновлением смерти. Именно это означает *число*, изобретателем и покровителем которого он также является. Всё повторяется Тотом в восполняющем сложении: восполняя солнце, он выступает иным, нежели солнце, и тем же самым, что и солнце; иным, нежели благо, и тем же самым, что и благо, и т.д. Всегда занимая место, которое ему не принадлежит и которое также можно назвать местом покойника, он *не имеет места*, и у него нет имен собственных. Его собственность есть несобственность, плавающая неопределенность, дающая возможность для подстановки и игры. *Игры*, изобретателем которой он также является — об этом напоминает сам Платон. Ему обязаны мы играми в кости (*куβεῖα*) и триктрак (*πυττεῖα*) (Phdr. 274d). Он мог бы оказаться опосредующим моментом диалектики, если бы не имитировал и его, всегда, до бесконечности, мешая ему этим ироническим удвоением исполниться в какой-либо конечной завершенности или эсхатологическом воссвоении (*réappropriation*). Тот никогда не присутствует. Нигде он не является самолично. Никакое личное бытие не принадлежит ему *собственно*.

Все его поступки, можно сказать, отмечены этой неустойчивой амбивалентностью. Этот бог счета, арифметики и рациональной науки³⁷ ведает также оккультными науками, астрологией и алхимией. Это бог магических формул, которыми унимают море, тайных рассказов, сокровенных текстов: архетип Гермеса, бога не только графии, но и криптографии.

³⁷ Morenz 1962: 95. Другая спутница Тота — Маат, богиня истины. Она же «дочь Ра, госпожа неба, правящая двойной страной, око Ра, не знающего себе подобного». На странице, посвященной Маат, А. Эрман сообщает, в частности, следующее: «...в качестве инсигнии ей приписывают, бог знает почему, коршунье перо» (Erman 1937: 82).

Наука и магия, переход между жизнью и смертью, восполнение недуга и нехватки: привилегированной областью Тота должна была быть медицина. Здесь итожатся и находят себе применение все его способности. Бог письма, умеющий положить конец жизни, он вместе с тем исцеляет недужных. И даже мертвых³⁸. Стелы Гора в Крокодилополе повествуют о том, как царь богов посылает Тота исцелить Харсиэсиса, ужаленного змеей в отсутствие его матери³⁹.

³⁸ Vandier 1949: 71 sq. Ср., кроме того, Festugière 1944: 287 sq. Здесь собраны многочисленные тексты о Тоте как изобретателе магии. Один из них особенно привлекает здесь наше внимание, начинаясь так: «Формула для чтения *перед солнцем*: “Я Тот, изобретатель и создатель зелий и букв и т.д.”» (р. 292).

³⁹ Vandier 1949: 240. Криптография, магическое снадобье, фигура змеи — все эти мотивы переплетаются в одной замечательной народной сказке, включенной Г. Масперо в *Народные сказания древнего Египта* (Maspero 1911), — рассказе о приключении Сатни-Хамоиса с мумиями. Сатни-Хамоис, сын царя, «проводил время, бродя по столице Мемфису, читая книги, писанные священными письменами и книги *Двойного дома жизни*». Однажды некий вельможа принялся над ним смеяться. «“Почему ты надо мной смеешься?” Вельможа отвечал: “Я вовсе не потешаюсь над тобой; но могу ли я удержаться от смеха, видя, как ты пытаешься разгадать смысл надписей, не имеющих никакой силы? Если ты вправду хочешь прочесть тайнодейственную надпись, идем со мной; я отведу тебя в место, где находится книга, которую собственноручно записал сам Тот — она сразу сделает тебя превыше богов. Записаны в ней две формулы: зачтешь одну — и зачаруешь небо, землю, мир ночи, горы, воды; постигнешь, что говорят птицы небесные и гады ползучие, все, сколько их есть; увидишь рыб глубоководных, ибо божественная сила заставит их подняться к поверхности. Зачтешь другую — и снова примешь тот вид, какой имел при жизни, пусть даже ты лежишь уже в могиле; увидишь даже солнце, всходящее на небе, его круговращенье, увидишь и луну, какой она бывает, как нарождается”. Сатни говорит: “Клянусь жизнью! Скажи, чего желаешь, и я велю тебе это дать, но отведи меня к месту, где находится книга!” Вельможа отвечает Сатни: “Книга эта не моя. Находится же она посреди некрополя, в гробнице Неноферкепты, сына царя именем Минепта... Остерегись похищать ее у него, ибо он заставит тебя вернуть ее, явившись с вилами и железом в руках, с горящею жаровней на голове...”» На дне гробницы от книги исходит свет. Вместе с царем «силою книги Тота» пребывают двойники его самого и его семьи. И всё это — повторение. Некогда и сам Неноферкепта пережил историю Сатни. Жрец сказал ему: «Сия книга лежит посреди Коптоского моря, в железном ларце. Железный ларец — в бронзовом ларце; бронзовый ларец — в ларце из коричневого дерева; ларец из коричневого дерева — в ларце

Бог письма, стало быть, есть бог медицины — врачевания и врачевства, одновременно науки и тайного снадобья. Целебного средства и яда. Бог письма — бог *фармакона*. И именно письмо как *фармакон* он представляет в *Федре* царю — смиренно, но смиреннием, тревожным словно вызов.

4. Фармакон

Так вот и для этих [зол], как всегда, законодателю надо приготовить *фармакон*. Впрочем, давно уже правильно сказано, что трудно сражаться с двумя, да вдобавок еще противоположными бедами, как это бывает при болезнях и во многих других случаях (Lg. 919b).

из слоновой кости и эбенового дерева. Ларец из слоновой кости и эбенового дерева — в серебряном ларце. Серебряный ларец — в золотом ларце, и в нем книга. [Ошибка писца? В моем первом издании она запечатлена, т.е. воспроизведена. В последней версии книги Масперо она отмечена в сноске: «Здесь писец ошибся в перечислении. Следовало бы сказать: железный ларец *заключает в себе* и т.д.» (Просчет по части логики включения.)] И там целая сцена [в птолемеевскую эпоху — около 12 000 царских локтей по 0.52 м каждый] змей, скорпионов всякого рода, гадов ползучих вокруг ларца, в коем лежит книга, и есть там бессмертная змея, которая обвилась вокруг того ларца». После трех попыток безрассудный царевич убивает змею, выпивает книгу, растворенную в пиве, и таким образом обретает безграничное знание. Бог Тот жалуется перед Ра и добивается жестокого возмездия.

Заметим, наконец, прежде чем распрощаться с египетским персонажем Тотом, что помимо греческого Гермеса есть у него и другой замечательный аналог — Набу, сын Мардука. В вавилонской и ассирийской мифологиях «Набу по сути своей — бог-сын, и подобно тому как Мардук затмевает собственного отца, Эа, так и Набу, как мы увидим, узурпирует место Мардука» (Dhorme 1945: 150 sq.). Мардук, отец Набу, — это бог-солнце. Набу, «владыка писчей тростинки», «создатель письма», «носитель табличек с судьбами богов», иногда выступает впереди отца, у кого заимствует символическое орудие *marru*. «Посвященный предмет из меди, найденный в Сузах и представляющий собою “змею с чем-то вроде плицы в пасти”, был помечен, — замечает Дорм, — надписью “*marru* бога Набу”» (р. 155). Ср. также David 1949: 86 sq.

Очевидно, не составило бы труда по складам разобрать все черты сходства между Тотом и библейским Набу (Нево).

Вернемся к тексту Платона — предположив, что мы хоть на миг от него оторвались. Слово *фармакон* включено здесь в цепочку значений. Игра этой цепи кажется систематичной. Но система здесь не является просто набором интенций автора, известного под именем «Платон». Прежде всего, система эта не является системой *подразумевания* (*vouloir-dire*). Игрою языка выстраивается ряд регулярных связей между разными функциями данного слова, и внутри него — между разными отложениями, разными областями культуры. Эти связи, эти коридоры смысла Платон может иногда открыто объявлять, объяснять, обыгрывая их «намеренно» — слово, которое мы берем в кавычки, поскольку оно обозначает, если остаться в замкнутом пространстве этих оппозиций, не более чем способ «подчинения» потребностям «данного» языка. Ни одно из этих понятий не может перевести отношение, которое нам здесь видится. Точно так же в других случаях Платон может не замечать взаимосвязей, оставляя их в тени или вообще разрывать. И всё же эти связи действуют — сами по себе. Вопреки ему? благодаря ему? в *его* тексте? *вне* его текста? но тогда где? между его текстом и языком? для какого читателя? в какой момент? Принципиальный и всеобъемлющий ответ на подобные вопросы постепенно станет нам казаться невозможным; и это заставит нас подозревать несообразность самого вопроса, каждого из его понятий, каждой из аккредитованных в нем оппозиций. Всегда можно будет предположить, что если сам Платон не пользовался теми или иными переходами, и даже обрывал их, то не потому, что не заметил, но потому, что оставил их непроторенными. Подобная формулировка возможна лишь в случае, если удастся избежать любого обращения к различию между сознанием и бессознательным, между намеренным и ненамеренным: это различие — слишком грубое орудие, когда речь идет об анализе отношения к языку. Так же обстояло бы дело и с оппозицией речи — или письма — и языка, если бы ей пришлось, как это часто случается, отсылать, в конечном счете, к этим категориям.

Уже одно это соображение должно было бы помешать нам восстановить всю цепь значений *фармакона*. Никакая абсолютная привилегия не дает нам права на абсолютную власть в его текстуальной системе. Этот предел, тем не менее, может и должен в известной мере сдвигаться. Возможности сдвига, силы сдвига — самой разной природы, и чем перечислять здесь все его титулы, лучше мы попытаемся *на ходу* (*en-marchant*) воспроизвести некоторые из его эффектов на материале платоновской проблематики письма⁴⁰.

Мы только что проследили соответствие между фигурой Тота в египетской мифологии и известной организацией понятий, философом, метафор и мифем, подобранных в том, что зовется платоновским текстом. Слово *фармакон* показалось нам весьма подходящим для того, чтобы связать в этом тексте все нити данного соответствия. Теперь перечитаем — по-прежнему в переводе Робена — такую, например, фразу из *Федра*: «Эта наука (μάθημα), царь, — сказал Тевт, — сделает египтян более мудрыми (σοφωτέρους) и памятьливыми (μνημονικωτέρους): найдено лекарство (φάρμακον) для памяти (μνήμη) и мудрости (σοφία)» (274e).

Расхожий перевод *фармакона* словом *лекарство* — означающим благотворное снадобье — конечно, не является неточным. Не только *фармакон* мог и в самом деле подразумевать *лекарство* и затирать — на определенной грани своего функционирования — неоднозначность собственного смысла. Но очевидно даже, что и сам Тевт, коль скоро его объявленный замысел — выставить в выгодном свете свое произведение, *поворачивает* это слово вокруг его странной и незримой оси и представляет *однополярным* — под единственным, более всего внушающим доверие углом зрения. Эта микстура благотворна, она производит и поправляет, собирает и лечит, увеличивает знание и сокращает забвенье. Однако

⁴⁰ Позволю себе здесь отослать в качестве предварительного указания к «*Вопросу метода*» [Derrida 1967b: 226–234], предложенному в *Грамматологии*. С учетом ряда предосторожностей, можно сказать, что *фармакон* играет в этом прочтении Платона роль, *аналогичную* роли *восполнения* в моем прочтении Руссо.

перевод словом «лекарство» затирает, вследствие выхода за рамки греческого языка, другой запасенный в слове *фармакон* полюс. Такой перевод сводит на нет ресурс неоднозначности и усложняет, если не делает вообще невозможным, понимание контекста. В отличие от «снадобья» и даже от «микстуры», *лекарство* сквозит прозрачной рациональностью науки, техники и терапевтической каузальности, тем самым исключая из текста призыв к магической способности некоей силы, чьи действия плохо поддаются контролю, некоей *δύναμις*, всегда гораздой удивить любого, кто захотел бы обойтись с ней как господин с подданным.

С одной стороны, Платон стремится представить письмо как оккультную, а значит, подозрительную силу. Как и живопись, с которой он сравнит письмо чуть ниже, как и обманку (*trompe-l'œil*), как и вообще все техники *мимесиса*. Известно также его недоверие к гадалкам, чародеям, колдунам, заклинателям⁴¹. В *Законах*, в частности, он припасает для них страшные наказания. Следуя линии, о которой нам еще предстоит вспомнить в дальнейшем, он рекомендует исключать их из социального пространства путем изгнания или отсечения, и даже того и другого сразу: заточением в тюрьму, где бы их не могли больше посещать свободные люди, а только раб, который приносил бы пищу; затем отказом в погребении: «В случае смерти его выбрасывают непогребенным за пределы страны. Если же кто-либо из свободных людей погребет его, то любой желающий может привлечь его к суду за нечестие» (R. X, 909bc).

С другой стороны, замечание царя предполагает, что действительность *фармакона* может поменять направленность: может отягчить зло вместо того, чтобы его вылечить. Или, точнее, царский ответ означает, что Тевт из хитрости и/или наивности показал оборотную сторону истинного действия письма. Стремясь представить свое изобретение в выгодном свете, Тевт таким образом из-вратил естество *фармакона*, сказал обратное (*τοὐναντίον*) тому,

⁴¹ Ср., в частности, R. II, 364a sq., Ep. 7, 333e. Разбор этой проблемы вкупе с обильными и ценными ссылками см. Moutsopoulos 1959: 13 sq.

на что действительно способно письмо. Вместо лекарства подсунул отраву. Отсюда, перевод *фармакона* как *лекарства*, конечно, соответствует не столько тому, что хотел сказать, подразумевал Тевт, и даже сам Платон, сколько тому, что — по словам царя — сказал Тевт, обманывая его или же сам обманываясь. И так, коль скоро текст Платона преподносит ответ царя как истину произведения Тевта, а его слово — как истину письма, перевод словом *лекарство* служит и обвинению Тевта в наивности либо подлоге с точки зрения солнца. С этой точки зрения Тевт несомненно обыграл слово *фармакон*, разорвав в интересах своего дела связь между двумя его противоположными значениями. Но царь восстанавливает эту связь, а перевод этого не учитывает. Однако, двое собеседников, что бы они ни делали и хотят они того или нет, неизменно остаются в едином поле одного и того же означающего. Их дискурс играет на этом — по-французски такого уже не происходит. *Лекарство* — с большим успехом, несомненно, нежели «микстура» или «снадобье», — напрочь устраняет виртуальную, динамическую ссылку на иные употребления этого же слова в греческом языке. Помимо прочего, подобный перевод уничтожает то, что чуть ниже мы назовем анаграмматическим письмом Платона, разрывая взаимосвязи, сплетающиеся в нем между различными функциями одного и того же слова в различных контекстах — взаимосвязи потенциально, но с необходимостью «цитационные». Когда то или иное слово записывается как цитация какого-то другого смысла того же самого слова, когда текстуальная авансцена слова *фармакон*, не переставая означать *лекарство*, цитирует, ре-цитирует и дает прочесть то, что в том же самом слове означает — в другом месте и на другой глубине сцены — *отраву* (к примеру — ведь *фармакон* подразумевает еще и другие вещи), выбор переводчиком какого-то одного из этих французских слов своим первым эффектом имеет нейтрализацию цитационной игры, «анаграммы» и, в конечном счете, самой текстуальности переведенного текста. Конечно, можно было бы показать — и в надлежащий момент мы попытаемся это сделать, — что такая бло-

кировка перехода между противоположными значениями сама уже есть некий эффект «платонизма», следствие определенной работы, уже начавшейся внутри переведенного текста, внутри отношения «Платона» к его «языку». Между этим положением и предыдущим — никакого противоречия. Коль скоро текстуальность составляется из различий и различий между различиями, она по природе своей абсолютно гетерогенна и непрестанно сталкивается (compose) с силами, которые стремятся свести ее на нет.

Итак, следовало бы принять к сведению, отследить и проанализировать сложение (composition) этих двух сил, этих двух жестов. Композиция эта — в каком-то смысле даже единственная тема настоящего эссе. С одной стороны, Платон склоняется к решению логики, нетерпимой к этому переходу между двумя противоположными смыслами одного и того же слова, тем более что подобный переход окажется абсолютно чужд простому смешению, чередованию, или диалектике противоположностей. С другой стороны, всё же, *фармакон*, если наше прочтение подтвердится, составляет изначальную среду этого решения, стихию, которая ему предшествует, его объемлет и перехлестывает, ни при каких условиях не позволяет свести себя к нему и неотделима от одного-единственного слова (или означающего аппарата), действующего в греческом, платоновском тексте. Все переводы на языки-наследники, языки-хранители западной метафизики оказывают, стало быть, на *фармакон* насильственный *аналитический эффект*, который разрушает его, сводит к одному из его простейших составляющих, парадоксально истолковывая *фармакон* из более позднего из возможных благодаря ему значений. Такой истолковательный перевод столь же насильствен, как и бессилён: он разрушает *фармакон*, но в то же время запрещает себе к нему приотнуться и оставляет нераспечатанным (inentamé en sa réserve).

Итак, перевод словом «лекарство» не получится ни принять, ни попросту отвергнуть. Даже если таким образом мы бы надеялись сохранить «рациональный» полюс и хвалебную интенцию, идею *благого* употребления *науки* или *искусства* врачевания, всё

равно у нас были бы все шансы дать языку обмануть нас. Письмо по Платону — настолько же лекарство, как и отрава. Еще прежде, чем Тамус роняет свой уничтожительный приговор, лекарство уже внушает, само по себе, тревогу. Следует помнить, что Платон подозревает *фармакон* вообще, даже когда речь идет о снадобьях, используемых исключительно в терапевтических целях, даже если они направляются самыми добрыми намерениями, и даже если они эффективны как таковые. Не существует безобидного лекарства. *Фармакон* никогда не может быть просто благотворен.

По двум причинам и на двух разных уровнях. Прежде всего, потому что благотворность сущности и свойства *фармакона* не мешают ему приносить боль. В *Протагоре* *φάρμακα* числятся среди вещей, которые могут быть одновременно благими (*αγάθα*) и мучительными (*ἀνιάρá*) (Prt. 354a). *Фармакон* всегда берется в той смеси (*σύνμεικτον*), о которой говорится также в *Филебе* (46a), — примерами тому *ὑβρις*, эта неистовая и разнузданная чрезмерность удовольствия, что заставляет людей неумеренных кричать, как обезумевшие (Phlb. 45e), и «облегчение, приносимое большим чесоткой трением и похожими способами, когда не нужно никаких других лекарств (*οὐκ ἄλλης δεόμενα φαρμάξεως*)» (46a). Это болезненное удовольствие, связанное как с недугом, так и с его лечением, и есть *фармакон* как таковой. Оно причастно разом благу и злу, приятному и неприятному. Или, точнее, оно есть ком, в котором только и проступают эти оппозиции.

Затем, на более глубоком уровне, помимо боли, фармацевтическое лекарство по сути своей вредно, поскольку искусственно. Здесь Платон следует греческой традиции — конкретно врачам Косской школы. *Фармакон* противоречит естественной жизни: не только жизни в тот момент, когда ее не осаждает никакой недуг, но даже и недужной жизни или, точнее, жизни недуга. Ибо Платон верит в естественную жизнь, как и в нормальное, если так можно выразиться, развитие болезни. В *Тимее* естественная болезнь сравнивается — так же как, если вспомнить, *логос* в *Федре* — с живым организмом, которому следует дать развиваться соглас-

но своим собственным нормам и формам, своим особым ритмам и артикуляциям. И стало быть, коль скоро *фармакон* сбивает с курса нормальное, естественное развитие болезни, он — враг живого вообще, здорового или больного — неважно. Об этом необходимо вспомнить, и сам Платон нас призывает к этому, когда письмо преподносится в качестве *фармакона*. Противоречия жизни, письмо — или, если угодно, *фармакон* — не устраняет зла, а лишь *смещает*: *бередит*, даже *дразнит* его. Таким окажется, сведенное к своей логической схеме, возражение царя против письма: под предлогом восполнения памяти письмо делает нас еще более забывчивыми; далеко не приумножая знание, оно, напротив, сокращает его. Оно не отвечает потребности памяти, бьет мимо цели, не укрепляет *мнему* — только *гипомнесис*. Оно действует, стало быть, как и всякий *фармакон*. И если в двух текстах, которые мы сейчас представим на рассмотрение, формальная структура аргументации оказывается в принципе одинаковой; если в обоих случаях то, что призвано производить позитив и аннулировать негатив, в действительности лишь *смещает* и одновременно *приумножает* эффекты негатива, приводя к разрастанию нехватки (*manque*), бывшей его причиной, — такая необходимость вписана в *знак фармакон*, который Робен (например) рвет на части: здесь — лекарство, там — снадобье. Мы говорим именно *знак фармакон*, желая тем самым отметить, что речь идет о *неразрывном* комплексе некоторого означающего и некоторого означаемого понятия.

А) В *Тимее*, который с первых страниц мечется (*s'écartere*) в проеме между Египтом и Грецией, как между письмом и речью («Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца», тогда как в Египте «всё с древних времен записывается»: *πάντα γερῶσσινεῖα* [22b, 23a]), Платон доказывает, что среди движений тела наилучшее есть естественное движение, которое рождается спонтанно, изнутри — совершается «внутри себя и самим по себе»:

Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движениям мысли, а также Вселенной; менее совершен-

но то, которое вызвано посторонней силой; но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как *посторонняя* сила движет отдельные его части. Соответственно, из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой снадобий (τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως). Если только недуг не представляет чрезвычайной опасности, не нужно дразнить его лекарствами (οὐκ ἐρεθιστέον φαρμακείαις). Дело в том, что строение или сложение (σύστασις) любого недуга некоторым образом сходно с природой живого существа (τῆ τῶν ζώων φύσει); между тем последняя устроена так, что должна пройти определенную последовательность жизненных сроков, причем как весь род в целом, так и каждое существо в отдельности имеет строго положенный ему предел времени, которого и достигает, если не вмешивается сила необходимости... Таким же образом устроены и недуги, и потому обрывать их течение прежде положенного предела силой снадобий (φαρμακείαις) может лишь тот, кто хочет, чтобы из легких расстройств проистекли тяжелые, а из немногих — бесчисленные. Следовательно, лучше руководить телом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить недуг снадобьями (φαρμακεύοντα), делая тем самым беду закоренелой (Ti. 89a–d).

Отметим следующие пункты:

1. *Фармакон* обвиняется как нечто вредное как раз в тот момент, когда весь контекст, кажется, велит переводить его как «лекарство», скорее чем «отрава».
2. Естественный недуг живого существа определяется по сути как *аллергия*, реакция на вторжение постороннего, чуждого элемента. И то, что наиболее общее определение недуга оказывается аллергией, составляет необходимость, поскольку естественная жизнь тела должна подчиняться только своим собственным эндогенным движениям.

3. Как здоровье является авто-номным и авто-матическим, так же и «нормальная» болезнь свою автаркию являет тем, что противопоставляет фармацевтическим вторжениям *метастатические* реакции, вызывающие сдвиг недуга, в конечном счете — чтобы лишь усилить и приумножить точки его сопротивления. «Нормальный» недуг защищается. Ускользая таким образом от дополнительных (*supplémentaires*) понуждений, от патогенной надбавки *фармакона*, болезнь продолжает идти своим путем.

4. Данная схема предполагает, что живое конечно (как и его недуг): что оно может, следовательно, вступать в отношение к своему иному в аллергическом недуге и что оно имеет ограниченный срок, что смерть уже записана, предписана в его структуре, в «составляющих [его] треугольниках». («Сами составляющие это существо треугольнички при своем соединении наделены способностью держаться только до назначенного срока и не могут продлить жизнь долее», *ibid.*) Бессмертие и совершенство живого состоят в том, чтобы *не вступать* в отношение ни к чему внешнему (*le dehors*). Как в случае Бога (ср. R. II, 381bc). Бог не знает аллергии. Здоровье и сила (*ὑγίεια καὶ ἀρετή*), которые часто ассоциируются, когда речь идет о теле и по аналогии — о душе (ср. Grg. 479b), всегда исходят изнутри. *Фармакон* есть то, что всегда грядет извне, он — внешнее как таковое, и никогда не может обладать своей собственной определенной природой. И как же исключить это паразитарное восполнение, но сохранить границу — к примеру, треугольник?

В) Система этих четырех пунктов преобразуется в момент, когда царь в *Федре* принижает и умаляет *фармакон* письма — выражение, которое, стало быть, не следует (здесь тоже) спешить воспринимать как некую метафору, разве что оставляя за метафорической возможностью всю ее мощь загадки.

Теперь, наверное, мы можем прочесть ответ Тамуса:

Царь же сказал: «Искуснейший Тевт (*Ἦ τεχνικώτατε Θεύθη*), один способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими поль-

зоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен (πατήρ ὢν γραμμάτων), из любви к ним придал им прямо противоположное (τοῦναντίον) значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память (λήθην μὲν ἐν ψυχᾷ παρεῖξει μνήμης ἀμελετησίᾳ): припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам (διὰ λίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων), а не изнутри, сами собою (οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους). Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания (οἴκου μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρες). Что до мудрости (σοφίας δέ), ты даешь ученикам лишь видимость (δόξαν), а не истину (ἀλήθειαν). Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; вместо мудрых (ἀντὶ σοφῶν) они станут мнимомудрыми (δοξόσοφοι)» (Phdr. 274e–275b).

Так царь, отец речи, подтвердил свою власть над отцом письма. И сделал это сурово, не проявив в отношении того, кто занимает положение его сына, того снисходительного потворства, которым отличается отношение Тевта к его собственным детям, его «письменам». Тамус давит, множит оговорки и явно не хочет оставить Тевту ни тени надежды.

Чтобы письмо оказывало, как он говорит, действие, «обратное» тому, чего от него можно было ожидать, чтобы этот *фармакон* оказывался вредным в употреблении — очевидно, необходимо, чтобы его действенность, его сила, его δύναμις были неоднозначными. Это и говорится о *фармаконе* — в *Протагоре*, *Филебе*, *Тимее*. И неоднозначность эту Платон — устами царя — хочет укротить, подчинить ее определение с помощью простой, рубленной оппозиции: благого и дурного, внутреннего и внешнего, истинного и ложного, сущности и видимости. Перечитайте мотивировки царского постановления — вся эта серия оппозиций там присутствует. Причем поставлена таким образом, что *фармакон* — или, если угодно, письмо — только и может, что вращаться в ней по кругу: лишь по видимости письмо благотворно для памяти, помогая ей изнутри — своим собственным движением — познать

истину. Но в действительности письмо по сути своей зло, является внешним по отношению к памяти, порождает не знание, а мнение, не истину, а видимость. *Фармакон* порождает игру видимости, в угоду которой выдает себя за истину и т.д.

Но если в *Филебе* и *Протагоре* *фармакон*, поскольку он мучителен, кажется злом, тогда как на самом деле он благоприятен, то здесь, в *Федре*, как и в *Тимее*, он выдает себя за благотворное лекарство, но на деле вреден. Дурная неоднозначность, стало быть, противопоставляется благой неоднозначности, намерение обмануть — простой видимости. Тяжелый случай — случай письма.

Недостаточно сказать, что письмо мыслится исходя из таких-то и таких-то оппозиций, выстроенных в серию. Платон мыслит его и пытается понять, подчинить его исходя из *оппозиции* как таковой. Чтобы эти противоположные значения (благо/зло, истинное/ложное, сущность/видимость, внутреннее/внешнее и т.д.) могли противопоставляться, включаться в оппозицию, необходимо, чтобы каждый из терминов был чисто *внешним* по отношению к другому, то есть чтобы одна из оппозиций (внутреннее/внешнее) была наперед заверена в качестве матрицы любой возможной оппозиции. Необходимо, чтобы один из элементов системы (или серии) имел также значение общей возможности систематичности или серийности. И если мы пришли к мысли, что нечто вроде *фармакона* — или письма, — далеко не подчиняясь этим оппозициям, на самом деле открывает их возможность, но не дает им охватить себя; если мы пришли к мысли, что только исходя из чего-то вроде письма — или *фармакона* — и может объявиться чужеродное различие между внутренним и внешним; если, как следствие, мы пришли к мысли, что письмо как *фармакон* не позволяет так просто отвести себе какое-либо место в том, что оно же размещает, не дает подвести себя под понятия, которые исходя из него и решаются, и оставляет лишь своей фантом той логике, которая не может хотеть подчинить себе письмо иначе, как опять-таки отталкиваясь от самого письма, — то надлежало бы *согнуть* (*plier*) чужеродной вычурой движения того, что уже

не может больше зваться просто логикой или дискурсом. Тем более что и тот *фантом*, который мы только что неблагоразумно упомянули, уже нет возможности с прежней уверенностью отличить от истины, от реальности, от живой плоти и т.д. Необходимо принять, что оставить свой фантом означает, на сей раз, в каком-то смысле не сохранить ничего.

Этого небольшого упражнения, несомненно, должно оказаться достаточно, чтобы предупредить читателя: разъяснение с Платоном, как оно очерчивается в данном тексте, наперед изъято из сферы признанных образцов комментария, генеалогической или структурной реконструкции некоторой системы, которую подобная реконструкция умеет подкрепить либо отвергнуть, подтвердить либо «опрокинуть», осуществить возвращение-к-Платону либо «спровадить» его — всё еще в платоновском стиле, на манер *χαίρειν*. Здесь речь идет о чем-то совсем ином. Об этом тоже, но еще и о чем-то совсем ином. Перечитайте, если сомневаетесь, предыдущий параграф. В какой-то точке мы выходим здесь за пределы всех моделей классического чтения — а именно, в точке их принадлежности внутреннему пространству серии. Понятно, что этот выход за пределы — не *простой* выход *вовне* серии, поскольку, как мы знаем, подобный жест тоже подпадает под категорию серии. Этот выход за пределы — но можно ли всё еще называть его так? — есть не что иное, как *некоторый* сдвиг серии. И *некоторый загиб (repli)* — позже мы назовем его *заметкой (remarque)* — оппозиции внутри серии и даже в ее диалектике. Мы еще не можем квалифицировать, назвать, постичь его каким-либо простым понятием, не упустив его тотчас же. Этот функциональный сдвиг, затрагивающий не столько означаемые понятийные тождества, сколько различия (и «симулякры», как мы еще увидим), — следует осуществить. Он пишется. И, стало быть, сначала его следует прочесть.

Если — по царскому слову, под солнцем — письмо оказывает действие, обратное тому, каким его наделяют, если этот *фармакон* пагубен, всё дело в том, что он, как и в *Тимее*, не здешний.

Он происходит снизу, он — внешний, чуждый, посторонний: живому, которое есть здешность (*l'ici-même*) внутреннего, и *логосу* как ζῶον, которого он якобы готов поддерживать и восполнять. Здесь уже письменные отпечатки (τύλοι) не *впечатляются*, как в *Тэетете* (Phr. 191 sq.), в воске души, соответствуя спонтанным, автохтонным движениям душевной жизни. Зная, что он может доверить или сдать, как в архив, свои мысли внешнему — физическим, пространственным и поверхностным меткам, оседающим на табличке, — тот, кто будет располагать *технэ* письма, будет на него полагаться. Он будет знать, что может отлучиться, а отпечатки останутся на месте, что может позабыть о них, а они не оставят своей службы. Они будут представлять его, даже если он о них забудет, будут нести его слово, даже если его самого не будет, чтобы их одушевлять. Даже если он умер — и один лишь *фармакон* может иметь такую власть: *над* смертью, несомненно, но и в сговоре с нею. *Фармакон* и письмо — это, стало быть, всегда вопрос жизни и смерти.

Можно ли, избежав понятийного анахронизма — и, значит, грубой ошибки чтения, — назвать эти τύλοι *физическими* представителями, или заместителями (*suppléants*), отсутствующей, неналичной *психики*? Скорее, эти письменные следы надлежит мыслить как нечто, что не зависит больше и от строя φύσις, поскольку они не живые. Они не дают всходов, как и посеянное писчею тростинкой (κάλαμος), как выразится через мгновение Сократ (Phdr. 276c). Они несут насилие естественной и автономной организации *мнемы*, где *фюсис* и *псюхе* не противостоят друг другу. Если всё же письмо принадлежит к природе (*фюсису*), то не к тому ли ее моменту, не к тому ли необходимому движению, которым истина ее, процесс ее явления, любит, по слову Гераклита, прятаться в своей тайной крипте? «Криптография»: плеонастическая пропозиция, сгущенная в одно слово.

Итак, если верить царю на слово, именно эту жизнь памяти и может поразить гипнозом *фармакон* письма: завожив ее, заставив выйти из самой себя и уложив спать в памятнике. Уверенная

в постоянстве и независимости своих *оттисков* (τύποι), память уснет, перестанет держаться, перестанет придерживаться поддержания самой себя в напряжении, в наличии, в непосредственной близости от истины сущих. Обращенная в камень (médusée) своими стражами, своими собственными знаками, оттисками, назначенными блюсти и соблюдать знание, она позволит *Лете* поглотить себя, наполнится забвением и незнанием⁴². Здесь не нужно разделять память и истину. Движение *алетейи* всецело есть развертывание *мнемы*. Живой памяти, памяти как душевной жизни в той мере, в какой она представляет себя самой себе (se présente à elle-même). Силы Леты одновременно расширяют владения смерти, неистины и незнания. Вот почему письмо, по крайней мере поскольку вызывает «в душах забывчивость», поворачивает нас в сторону неодоушевленного и незнания. Но нельзя сказать, что сущность его попросту и *сейчас* (présentement) смешивает его со смертью и неистинной. Потому что у письма нет ни сущности, ни собственной значимости, будь то позитивной или негативной. Оно всё разыгрывается в симулякре. В своем оттиске оно имитирует память, знание, истину и т.д. Вот почему люди письма предстают перед богом, под оком его, не как ученые (σοφοί), а истине как мнимые или так называемые ученые (δοξόσοφοι).

Таково определение софиста по Платону. Ибо эта филиппика против письма в первую голову направлена против софистики; она легко вписывается в нескончаемый судебный процесс против софистов, начатый Платоном и известный под именем философии. Человек, полагающийся на письмо, похваляющийся способностями и знаниями, которые оно ему обеспечивает, — этот притворщик (simulateur), разоблаченный Тамусом, обладает всеми чертами софиста: «подражатель мудреца», — так говорится о нем в *Софисте* (μυμητής τοῦ σοφοῦ, 268c). Тот, кого мы могли бы

⁴² Мы отсылаем здесь, в частности, к исключительно насыщенному тексту Жана-Пьера Вернана (который подступает к этим проблемам, имея в виду нечто совсем иное) «Мифические аспекты памяти и времени» (Vernant 1965: 49–76). О слове τύπος, его отношениях с λερύραφῆ и λαρῆδεύμα см. Blumenthal 1928 (цитируется в: Shuhl 1952: 18, n. 4).

назвать графократом, как на родного брата похож на софиста Гиппия, каким он выведен в *Гиппии* *Меньшем*: превозносящим свое всезнание и всеумение. Но в первую очередь — и Сократ дважды, в двух диалогах, иронически делает вид, будто забыл этот момент при перечислении, — он лучше чем кто-либо знает толк в мнемонике и мнемотехнике. Это даже такая способность, за которую софист больше всего держится:

Сократ: Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же?

Гиппий: Очевидно, да.

Сократ: Так вот, Гиппий, рассмотри таким же образом, без обиняков, все науки и убедись, что ни в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще мудрейший (σοφώτατος) из людей в большей части искусств: слышал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади, похваляясь своей достойной зависти многомудростью. [...] Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке и гармонии, а также в грамматике; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной мнемотехнике: ты ведь считаешь себя в этом самым блистательным из людей. Возможно, я забыл и о многом другом. Однако, я повторяю: попробуй, бросив взгляд на свои собственные искусства — их ведь немало, — а также на умения других людей, сказать мне, найдешь ли ты, исходя из того, в чем мы с тобой согласились, хоть одно, где бы правдивый человек и лжец подвизались отдельно друг от друга и не были бы одним и тем же лицом? Ищи это в любом виде мудрости, хитрости или как тебе это еще будет угодно назвать — не найдешь, мой друг! Ведь этого не бывает. А коли найдешь, скажи сам.

Гиппий: Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ: Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, что вытекает из нашего рассуждения.

Г и п п и й: Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

С о к р а т: Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобретательной мнемотехнике... (Hr. Mi. 368a–d).

Софист, стало быть, продает знаки и значки знания: не саму память (μνήμη), а только памятки и памятники (ὀλομνήματα), описи, архивы, цитаты, копии, рассказы (récits), списки, заметки, дубликаты, летописи, родословия, справки и ссылки. Не память, но памятные записи (mémoires). Так отвечает он на спрос со стороны богатых молодых людей, и именно в их среде ему громче всего рукоплещут. Признавшись, что юные почитатели не выносят речей о наилучшей части его науки (Hr. Ma. 285d), софист должен выложить Сократу и всё остальное:

С о к р а т: Но о чем же они тогда слушают с удовольствием и за что тебя хвалят? Скажи мне сам, так как я не догадываюсь.

Г и п п и й: О родословной героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, — одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них я и сам вынужден был очень тщательно все это изучить.

С о к р а т: Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов, начиная с Солона, не то тебе стоило бы немало труда выучить все это.

Г и п п и й: Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю.

С о к р а т: Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством мнемоники... (Hr. Ma. 285de).

На самом деле софист просто делает вид, что знает всё, его «полиматия» (Sph. 232a) — всегда лишь видимость. Письмо, поскольку оно *протягивает руку* гипомнезии, а не живой памяти, стало быть, тоже чуждо истинной науке, анамнезу в его собственном душевном движении, истине в процессе (своего) представления (présentation), диалектике. Письмо может лишь *имитировать* всё

это. (Можно было бы показать — но здесь мы эту линию придержим, — что проблематика, связывающая сегодня, и даже здесь, письмо и (постановку под) вопрос истины, равно как и мышления и речи, ей подчиненных, с необходимостью должна откапывать — не ограничиваясь, однако, только этим — останки понятийных памятников, следы на поле битвы, вехи стычек между софистикой и философией и, в более общем плане, все возведенные платонизмом контрфорсы. Во многих отношениях и с точки зрения, не покрывающей всего поля в целом, сегодня мы переживаем канун платонизма. Канун, который также, естественно, можно мыслить и как завтра гегельянства. В этот момент *философия, эпистема* — не «опрокидываются», не «отвергаются», не «укрощаются» и проч. во имя письма или чего-то вроде: совсем напротив. Они — следуя отношению, которое философия назовет *симулякром*, следуя более утонченному исступлению истины — принимаются и одновременно сдвигаются в совсем иное поле, где всё еще можно будет, но и только, «имитировать абсолютное знание», по выражению Батая, чье имя должно нас здесь избавить от целой паутины ссылок.)

Линия фронта, насильственно прочерчиваемая между платонизмом и его ближайшим иным — в облике софистики, — далека от того, чтобы быть единой, непрерывной, как бы проведенной между двумя однородными пространствами. Ее рисунок таков, что вследствие систематической неразрешимости (*indécision*) части и участники с обеих сторон часто меняются местами, имитируют формы и заимствуют пути противника. Эти перестановки, пермутации, стало быть, возможны, и коль скоро они должны записываться на общей территории, распря, несомненно, остается внутренней, оттесняя в кромешную тень нечто абсолютно-иное как софистики, *так и* платонизма — некое сопротивление, несоизмеримое со всей этой коммутацией.

В противоположность тому, на что мы намекнули чуть выше, могут также обнаружиться веские причины полагать, что обвинительная речь против письма не нацелена в первую очередь

против софистики. Наоборот, иногда кажется, что она от софистики идет. Упражнять память вместо того, чтобы доверять письменные следы внешнему, — разве это не совпадает с классическим императивом софистов? Платон, стало быть, присваивает — здесь снова, как он это делает еще не раз, — аргументацию софистов. И здесь он снова поворачивает ее против них самих. И дальше, уже после царского приговора, вся речь Сократа, которую мы тщательно, петля за петлей, разберем, сплетена из схем и понятий, берущих начало в софистике.

Итак, здесь надлежало бы как следует разведать переход границы. И раз и навсегда понять, что данное прочтение Платона ни на мгновение не дает увлечь себя призыву вроде «возвращения-к-софистам».

Таким образом, в обоих случаях, с обеих сторон письмо ставит под подозрение, предписывая упражнение памяти с целью ее пробуждения. В софистике Платона, стало быть, не устраивает не просто обращение к памяти, а подмена при этом обращении живой памяти костылем памятки (*l'aide-mémoire*), органа — протезом, перверсия, состоящая в замене части тела вещью, как, в данном случае, механическое и пассивное «заучиванье наизусть» подменяет активную реанимацию знания, его настоящее (*présente*) воспроизводство. Граница (между внутренним и внешним, живым и неживым) разделяет не просто речь и письмо, но (вос-)производящее раскрытие присутствия и вос-поминание как повторение памятника: истину и ее знак, сущее и оттиск. «Внешнее» начинается не на стыке того, что сегодня мы называем психическим и физическим, но в точке, где *мнема* перестает присутствовать для себя самой в своей жизни — как движение истины — и дает заменить себя архивом, дает вытеснить себя знаком вос-поминания или при-поминания. Пространство письма, пространство как письмо распаивается в насильственном движении этой зияющей восполнительности (*suppléance*), в различии между *мнемой* и *гипомнезисом*. Внешнее уже разъедает труд памяти *изнутри*. Зло крадывается в отношении памяти к самой себе,

в общую организацию мнезической деятельности. Память по сути своей конечна. Платон признает это, наделяя память жизнью. Как и всякому живому организму — мы это уже видели, — он назначает ей границы. И правда, безграничная память была бы уже не памятью, а бесконечностью самоприсутствия. Стало быть, память всегда-уже имеет потребность в знаках, чтобы напоминать себе о неприсутствующем, с которым она с необходимостью соотносится. Движение диалектики — тому свидетельство. Так память заражается своим первым внешним, своим первым восполнителем (*suppléant*): *гипомнезисом*. Но Платон *грезит* о памяти без знака. Иначе говоря, без восполнения (*supplément*). *Мнема* без *гипомнезиса*, без *фармакона*. Причем в тот самый момент и по той же самой причине, по какой он называет *грезу* смешением предположительного и безусловного в строе математической умопостигаемости (R. VI, 533b).

Почему восполнение опасно? Оно не опасно, если так можно сказать, в себе — тем, что в нем в принципе может представить себя (*se présenter*) как некая вещь, как то или иное наличное-сущее (*étant-présent*). В таком случае оно, напротив, внушает доверие. Здесь же восполнение — не есть, не есть никакое сущее (*ὄν*). Но вместе с тем оно не есть и никакое простое не-сущее (*μὴ ὄν*). Его скольжение лишает его простой альтернативы присутствия и отсутствия. Вот что это за опасность. Это и то, что всегда позволяет отпечатку сойти за оригинал. Как только раскрывается внешнее того или иного восполнения, его структура требует, чтобы и оно могло быть «отпечатанным», замещенным своим дубликатом, и чтобы восполнение восполнения всегда было возможным и необходимым. Необходимым потому, что движение это — не просто «эмпирическая» случайность чувственного мира, но сопряжено с идеальностью *эйдоса* как возможностью повторения тождественного. И письмо представляется Платону (а после него и всей философии, которая в этом жесте строится как таковая) как этот роковой *конвейер* (*entraînement*) удвоения: восполнение восполнения, означающее означающего, представитель представи-

теля. (Серия, чей первый термин или, точнее, первую структуру еще нет необходимости — чуть ниже мы всё же это сделаем — *поднимать на воздух* (*faire sauter*) и демонстрировать их неустрашимость.) Само собой, структура и история *фонетического* письма сыграли решающую роль для определения письма как удвоения знака, как знака знака. Означающего фонического означающего. В то время как это последнее пребывает в одушевленной близости, в живом присутствии *мнемы* или *псюхе*, означающее графическое, воспроизводящее или имитирующее фоническое означающее, на одну ступень отдалается от этого присутствия, выпадает из жизни, увлекает и жизнь вне ее самой, погружая в сон в ее дубликate-отпечатке. Отсюда двойкий вред этого *фармакона*: он притупляет память и помогает, если помогает, не *мнеме* — *гипомнезису*. Он не пробуждает жизнь в ее оригинальном виде, «во плоти» — самое большое, он может реставрировать памятники. Расслабляющая отравка для памяти, лекарство или укрепляющее средство для ее внешних знаков, ее *симптомов*, со всеми возможными коннотациями этого слова в греческом: эмпирическое, случайное, поверхностное событие, обычно о падении или упадке, отличающееся, как показатель, от того, на что оно указывает. «Твое письмо врачует лишь симптом», как уже высказался царь, от кого мы узнаем о непреодолимом различии между сущностью симптома и сущностью означаемого; и о том, что письмо принадлежит к строю и внешности (*exteriorité*) симптома.

Таким образом, хотя письмо внешне по отношению к (внутренней) памяти, хотя гипомнезия не является памятью, она воздействует на память и гипнотизирует ее в ее внутреннем. Таков эффект этого *фармакона*. Будучи внешним, письмо, между тем, не должно было бы затрагивать интимную целостность обитающей в душе памяти. И тем не менее, так же как это сделают Руссо и Соссюр, уступая той же необходимости — не вычитывая здесь, однако, какие-либо *иные* отношения между интимным и чужеродным, — Платон сохраняет за письмом и качество внешнего, и его силу злостного проникновения, способную аффицировать

или инфицировать глубину души. *Фармакон* — опасное восполнение, которое взломом проникает в нечто, что по возможности хотело бы обойтись без него и что дает себя *разом* проторить, изнашивать, переполнить и заместить, дополнить тем самым следом, чья данность (*le présent*) прирастает в своем исчезновении.

Если вместо того чтобы ломать голову над структурой, делающей возможной подобную восполнительность, если вместо того чтобы ломать голову, прежде всего, над редукцией, путем которой «Платон-Руссо-Соссюр» тщетно пытается совладать с этой восполнительностью своим странным «рассуждением», мы ограничимся попыткой выявить в нем «логическое противоречие», то непременно распознаем здесь образчик пресловутой «кастрюльной логики», упоминаемой Фрейдом в *Traumdeutung* для иллюстрации логики сновидения. Некий сутяга, желая перетянуть на свою сторону все шансы, валит в одну кучу противоречивые доводы: 1. кастрюля, которую я вам отдаю, совсем новая; 2. она уже была дырявой, когда вы мне ее одолжили; 3. вы вообще не одалживали мне никакой кастрюли. Так и здесь: 1. письмо является строго внешним и низшим по отношению к живой памяти и живой речи, каковые, стало быть, им не затронуты; 2. оно для них вредно, поскольку усыпляет и инфицирует их в самом сердце их жизни, каковая без него осталась бы нетронутой; без письма ни в памяти, ни в речи не было бы дыр; 3. вообще, если и обращаются за помощью к гипомнезии или письму, то не от их собственной значимости, а потому что живая память конечна, потому что еще до того, как письмо оставляет в ней свои следы, в ней уже есть дыры.

Итак, оппозиция *мнемы* и *гипомнезиса* определяет, в какую сторону повернется смысл письма. Нам станет ясно, что оппозиция эта составляет систему со всеми главными структурными оппозициями платонизма. То, что разыгрывается на границе между этими двумя понятиями, есть, следовательно, нечто вроде основного решения философии, за счет которого та устанавливается, сохраняется и содержит свое противостоение (*son fond advers*).

Ведь граница между *мнемой* и *гипомнезисом*, памятью и ее восполнением, более чем зыбка, едва различима. С той и другой стороны границы речь идет о *повторении*. Живая память повторяет присутствие *эйдоса*, и истина есть также возможность повторения в напоминании. Истина раскрывает *εἶδος* или *ὄντως ὄν*, то есть то, что может быть сымитировано, воспроизведено, повторено в своем тождестве. Но в анамнезическом движении истины то, что повторяется, должно представляться (*se présenter*) как таковое, как то, что оно есть, в повторении. Истинное повторяется, есть повторяемое повторения — представляемое, наличное в представлении (*le représenté présent dans la représentation*). Оно — не повторяющее повторения, не означающее обозначения. Истинное есть присутствие означаемого *эйдоса*.

Ведь софистика, развертывание гипомнеза, так же как и диалектика, развертывание анамнеза, своим условием предполагает возможность повторения. Но в данном случае она находится на другой стороне, на другой грани, так сказать, повторения. И обозначения. То, что повторяется, есть повторяющее, имитирующее, означающее, представляющее — при случае в отсутствие *самой вещи*, которую они по видимости переиздают (*paraissent rééditer*), и без психического или мнемического одушевления, без живого напряжения диалектики. Ведь письмо, очевидно, есть возможность для означаемого повторяться в полном одиночестве, машинально, без единой живой души, которая бы поддерживала его и содействовала его повторению, то есть без того, чтобы истина *представлялась* (*se présente*) где бы то ни было. Софистика, гипомнезия, письмо, стало быть, отделяются от философии, диалектики, анамнеза и живой речи лишь едва заметным, почти ничтожным слоем, чем-то вроде *листа* между означаемым и означаемым; «лист»: метафора значащая, стоит заметить, или, точнее, взятая от означаемой стороны, поскольку лист, имеющий *recto* и *verso*, в первую очередь оказывается поверхностью и носителем письма. Но в то же время, разве единство этого листка, система различия между означаемым и означаемым, не явля-

ется также нераздельностью софистики и философии? Различие между означаемым и означающим несомненно есть генеральная схема, исходя из которой строится и определяет свою оппозицию к софистике платонизм. Выходя на сцену при таких условиях, философия и диалектика, определяя свое иное, определяют себя.

Эта глубокая повязанность в разрыве влечет за собою первое следствие: аргументация *Федра* против письма легко может заимствовать все свои ресурсы у Исократы или Алкидама в самый момент, когда, «транспонируя»⁴³ этих авторов, она обращает свое оружие против софистики. Платон имитирует имитаторов, дабы восстановить истину того, что те имитируют: самую истину. В самом деле, одна истина как присутствие (οὐσία) присутствующего (ὄν) служит здесь различительным фактором. И ее различительная сила, управляющая различием между означаемым и означающим — или, если угодно, им управляемая, — в любом случае остается системно неотделимой от этого различия. Ведь само это различие (discrimination) предельно истончается вплоть до того, что перестает, в последней инстанции, разделять что-либо, кроме тождественного и его самого, его совершенного и почти неотличимого двойника. Движение, производящееся целиком внутри структуры неоднозначности и обратимости (réversibilité) *фармакона*.

В самом деле, каким образом диалектик симулирует того, кого разоблачает как симулятора, как человека симулякра? С одной стороны, софисты рекомендовали, как и Платон, упражнять память. Но они это делали, как выяснилось, лишь чтобы иметь возможность говорить, не зная, рассказывать, не вынося суждения, не заботясь об истине: чтобы просто раздавать знаки. Точнее — чтобы их продавать. В силу этой экономики знаков софисты, очевидно, остаются людьми письма, даже когда от него отрекаться. Но не был ли, в силу своеобразной симметричной инвер-

⁴³ Мы используем здесь термин Дье и отсылаем к его исследованию о «Платоновском транспонировании», конкретно к разделу I: «La Transposition de la rhétorique» (Diès 1972b: 402–432).

сии, человеком письма и Платон? Не только потому, что он писатель (банальный аргумент, который мы поясним чуть ниже), и поскольку он не может, ни де-факто, ни де-юре, объяснить, что такое диалектика, без обращения к письму; не только потому, что считает повторение тождественного необходимым в анамнезе, но и потому, что считает его неустранимым как запись в отпечатке. (Примечательно, что *τύπος* с равным успехом применяется и к графическому отпечатку, и к *эйдосу* как образцу. Примеров тому множество, ср. R. III, 402d.) Такая необходимость принадлежит прежде всего к строю закона, и излагается *Законами*. Здесь незыблемое, твердокаменное тождество письма не добавляется к означаемому закону или предписанному правилу в качестве некоего бессловесного и бестолкового симулякра, но с бдительностью стража обеспечивает их неизменность и тождество. Как страж законов, письмо обеспечивает нас возможностью вернуться столько раз, сколько потребуется, к рассмотрению идеального объекта, каковым является закон. Возможностью осматривать, допрашивать, справляться у него, заставляя говорить — причем никак не изменяя его тождества. Это в точности, практически дословно (снова упоминается *βοήθεια*), реверс, обратная сторона сократовского дискурса в *Федре*:

К л и н и й: Несомненно, это окажется величайшей помощью (*βοήθεια*) для законодательства (*νομοθεσία*), сопряженного с разумом. Дело в том, что наставления (*προστάγματα*) относительно законов, записанные (*ἐν γράμμασι τεθέντα*), будут стоять непоколебимо и в любое время послужат изобличением. Поэтому не надо бояться, если усвоить их вначале будет затруднительно: кто непонятлив, тот сможет часто возвращаться к их рассмотрению. И не надо бояться их пространности — лишь бы они были полезны. Поэтому ни у кого нет основания не оказать по мере сил поддержки этим положениям (*τὸ μὴ οὐ βοήθειν τοῦτοις τοῖς λόγοις*). К тому же мне это представлялось бы просто нечестивым. (R. X, 891a. Я всюду привожу авторитетные переводы, в данном случае — Дье, добавляя, когда нам это интересно, требующие к себе внимания греческие выражения и оставляя читателю возможность самому оценить обычные эффекты перевода. О соот-

ношениях между неписаными и записанными законами, см., в первую очередь, R. VII, 793bc.)

Указанные греческие выражения отлично это показывают: простагмы закона могут быть *изложены* лишь на письме (ἐν γράμμασι τεθέντα). Номотезия энграмматична. Законодатель — это писатель. Судья — читатель. Перейдем к книге XII: «Судья, который хочет судить по справедливости и беспристрастно, должен вперить во всё это взор и иметь при себе для изучения письменное изложение (γράμματα) всего этого. Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах; по крайней мере так должно быть, если правильны ее положения» (957c).

Наоборот, и симметрично, ораторы, не дожидаясь Платона, *переводят письмо в суждение*. Для Исократ⁴⁴, для Алкидама, *логос* — тоже живое существо (ζῶον), чье богатство, крепость, гиб-

⁴⁴ Если вслед за Робеном признать, что *Федр*, несмотря на ряд очевидных неувязок, является «обвинительной речью против риторики Исократ» (Robin 1954: clxxiii), и что последний, что бы он сам ни утверждал, больше печется о доксе, чем об *эпистеме* (ibid. clxviii), то нас уже не сможет удивлять заглавие его речи «*Против софистов*». А в ней такие, например, высказывания, чье формальное сходство с сократовской аргументацией буквально колет глаза: «Однако порицания заслуживают не только эти наставники, но и те, кто обещает научить политическому красноречию (τοὺς πολιτικοὺς λόγους). Ведь они тоже нисколько не заботятся об истине, но считают, что в том и состоит их наука, если они ничтожностью платы и грандиозностью обещаний привлекут к себе как можно больше учеников [надо учитывать, что сам Исократ практиковал весьма высокие расценки, и знать, в какую цену была истина, когда вещала его устами]... Они настолько глупы сами и так убеждены в глупости других, что, составляя речи хуже, чем это делают некоторые из неспециалистов, все же обещают сделать своих учеников такими искусными ораторами, что от их внимания не ускользнет при разборе дела ничего существенного. При этом в вопросе о приобретении такой способности они не придают никакого значения ни опыту, ни природным дарованиям ученика, но утверждают, что искусство красноречия (τὴν τῶν λόγων ἐλιστήμην) они смогут передать всё равно что знание письма... Я поражаюсь, когда вижу учеников у тех, кто, сам не замечая того, проводит сопоставления между творческим видом деятельности и раз и навсегда установленным приемом. Ведь кто, кроме этих людей, не знает, что письменна неизменны и всегда остаются теми же самими, так что мы постоянно пользуемся

кость, подвижность ограничиваются и стесняются трупной окаменелостью письменного знака. Отпечаток не приспособляется со всею требующейся тонкостью к меняющимся обстоятельствам наличной ситуации, к тому, что каждый раз может быть уникального и незаменимого. Если *присутствие* (présence) — всеобщая форма сущего, то *наличное* (présent) всегда рознится, всегда иное. Написанное, поскольку оно повторяется и остается тождественным самому себе в отпечатке, не гнется во все стороны, не сгибается сообразно различиям между наличными (présents), сообразно переменчивым, текучим, украдкой необходимостям психагогии. Говорящий же, напротив, не подчиняется никакой предустановленной схеме; он лучше ведет свои знаки; он здесь же, чтобы их акцентировать, модулировать, сдерживать или отпустить согласно требованиям момента, природе искомого воздействия, награде, предложенной собеседником. Содействуя и помогая своим знакам собственным присутствием, тот, кто работает голосом, с большей легкостью проникает в душу ученика, чтобы произвести в ней те или иные, всегда индивидуальные, воздействия, ведя ее, точно он в нее вселился, куда ему заблагорассудится. Софисты, стало быть, упрекают письмо не в злодейском насилии, а скорее в дохлом бессилии. Этому слепому слуге, этим неловким, блужда-

одними и теми же обозначениями для одних и тех же вещей, тогда как с речами всё обстоит совершенно иначе, ибо сказанное одним не является столь же пригодным для следующего оратора, но как раз наоборот, тот именно и считается наиболее искусным, кто говорит так, как того требует дело, и, однако, умеет находить выражения, еще не использованные другими. Величайшим же признаком несхожести этих двух предметов является следующее: речи не могут быть составленными хорошо, если они не соответствуют обстоятельствам, не приспособлены к теме и не отличаются новизной, тогда как от писмен ничего подобного не требуется». И вывод: чтобы писать, надо платить. Люди письма не должны бы получать платы. В идеале, они всегда должны расплачиваться собственным карманом. Пусть платят, поскольку им требуются опека со стороны мастеров *логоса*. «Поэтому людям, использующим такого рода образцы (παράδειγμασιν: письменами), с большим основанием следовало бы уплачивать деньги, нежели получать их, потому что они берутся наставлять других, хотя сами еще нуждаются в длительном обучении» (κατὰ τὸν σοφιστῶν, XIII, 9, 10, 12, 13) [пер. Э.Д. Фролова с изменениями].

ющим движениям аттическая школа (Горгий, Исократ, Алкидам) противопоставляет мощь живого *логоса*, великого господина, великую силу: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, как говорит Горгий в *Похвале Елене*. Династия, власть речи может быть насильственной династии письма, ее взлом — глубже, проникновенней, разнообразней, уверенней. В письме ищет прибежища лишь тот, кто говорит не лучше первого встречного. Об этом есть у Алкидама в его трактате «*О тех, кто пишет речи, или о софистах*». Письмо как утешение, компенсация, лекарство для немощной речи.

Несмотря на эти сходства, осуждение письма у ораторов не доходит до крайностей, как это имеет место в *Федре*. Если письма и обливаются презрением, то не в качестве *фармакона*, нацеленного на растление памяти и истины. Просто *логос* — более действенный *фармакон*. Так его называет Горгий. В качестве *фармакона*, *логос* — одновременно благо и зло; он не руководствуется в первую очередь благом и истиной. И только в рамках этой неоднозначности и этой таинственной неопределенности *логоса*, после того как она признается, Горгий *определяет* истину как *мир*, структуру или строй, сопряжение (κόσμος) *логоса*. Этим он несомненно предвещает платоновский жест. Но прежде подобного определения, мы остаемся в неоднозначном, неопределенном пространстве *фармакона*, того, что внутри *логоса* остается потенцией, в потенции, не являясь еще прозрачным языком знания. Если бы нам позволено было попытаться ухватить его в позднейших и как раз зависимых от открытой таким образом истории категориях — категориях *после решения*, — здесь следовало бы говорить об «иррациональности» живого *логоса*, о его способности околдовывать, завораживать, обращая в камень, о его способности к алхимическим превращениям, роднящей его с волшебством и магией. Волшебство (υοητεία), психагогия — таковы «факты и жесты» речи, самого опасного *фармакона*. Этими словами пользуется, стремясь квалифицировать силу дискурса, в своей *Похвале Елене* Горгий:

Боговдохновенные заклинания напевом слов (αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐλωιδαί) сильны и радость принести, и печаль отвести; сливаясь с души представленьем, мощь слов заклинаний своим волшебством (γοητεῖαι) ее чарует (ἔθελεξε), убеждает, перерождает. Два есть средства у волшебства и волхования: душевные заблуждения и ложные представления. [...] Что же мешает и о Елене сказать, что ушла она, убежденная речью (ῥῆμος), ушла на подобие той, что не хочет идти, как незаконной если бы силе она подчинилась и была бы похищена силой. Ведь речь, убедившая душу, ее убедив, заставляет подчиниться сказанному, сочувствовать сделанному. Убедивший так же виновен, как и принудивший; она же, убежденная, как принужденная, напрасно в речах себе слышит поношение» (Hel. 10, 12)⁴⁵.

Убеждающее красноречие (πειθῶ) есть сила взлома, увода, внутреннего совращения, незримого похищения. Эта сама сила украдкости. Но, показывая, что Елена уступила насилию речи (сдалась бы она перед буквой?), обезвинивая эту жертву, Горгий обвиняет *логос* в его силе обмана. Он хочет «в речи своей (τῷ λόγῳ) приведя разумные доводы (λογισμόν), снять обвинение с той, которой довольно дурного пришлось услышать, порицателей ее лгущими вам показать, раскрыть правду и положить конец невежеству» (Hel. 2).

Но прежде чем быть обузданным, укрощенным *космосом* и строем истины, *логос* есть дикое животное, неуловимая, неоднозначная животность. Его магическая, «фармацевтическая» сила проистекает от этой неоднозначности, и этим объясняется ее непропорциональность той малости, какой является слово:

Если же это речь ее убедила и душу ее обманом захватила, то и здесь нетрудно ее защитить и от этой вины обелить. Ибо слово — величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит

⁴⁵ Цитирую перевод, опубликованный в La Revue de poésie 90 («La Parole dite»; octobre 1964) [рус. пер. С.П. Кондратьева]. Об этом отрывке из *Похвалы*, об отношениях θελω и πειθω, чар и убеждения, об их употреблении у Гомера, Эсхила и Платона см. Diès 1972a: 116–117.

чудесные — может страх прекратить и печаль отворотить, вызвать радость, усилить жалость (HeI. 8).

«Убеждение, проникающее в душу через речь» — таков *фармакон* и таково имя, которым пользуется Горгий:

Одинаковую мощь (τὸν αὐτὸν δὲ λόγον) имеют и сила слова (τοῦ λόγου δύναμις) для состояния души (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν), и состав лекарства (τῶν φαρμάκων τάξις) для природы тел (τὴν τῶν σωμάτων φύσιν). Подобно тому как из лекарств разные разно уводят соки из тела и одни прекращают болезни, другие же жизнь, — так же и речи: одни огорчают, те восхищают, эти пугают, иным же, кто слушает их, они храбрость внушают. Бывает же, недобрым своим убеждением душу они очаровывают и заколдовывают (τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν) (HeI. 14).

Мимоходом стоит задуматься над тем, что отношение (аналогия) между отношением *логос/душа* и отношением *фармакон/тело* само обозначено как *логос*. Имя отношения — такое же, как и у одного из его терминов. *Фармакон* оказывается *включен* в структуру *логоса*. Это включение есть *укрощение* и *решение*.

5. Фармакея

Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим благо (τὰγαθὸν) из-за присутствия зла, как некое лекарство (φάρμακον) от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве (οὐδὲν δεῖ φαρμάκου). Такова природа блага [...]? — Похоже на истину, — сказал он.

Lysis 220cd.

Но с такой стати, и коль скоро *логос* — уже есть проникающее восполнение, не предстает ли и Сократ, «тот, кто не пишет», мастером *фармакона*? И не напоминает ли тем самым — так что легко и обознаться — софиста? *Фармакея*? Чародея, колдуна, даже

отравителя? Даже разоблаченных Горгием самозванцев? Все эти нити сплелись в такой клубок — почти не распутать.

В диалогах Платона Сократ часто является в облике *фармакея*. Этим именем Диотима назвала Эрота. Но в портрете Эрота невозможно не признать черт Сократа, как если бы Диотима, глядя на него, предложила Сократу портрет Сократа (Smp. 203cde). Эрот, который не богат, не красив, не изящен, всю жизнь занимается философией (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου); это опасный колдун (δεινὸς γόης), чародей (фармаκεὺς), софист (σοφιστής). Личность, которую никакая «логика» не может втиснуть ни в какое непротиворечивое определение, личность демонического склада, ни бог, ни человек, ни бессмертный, ни смертный, ни живой, ни мертвый, благодаря таким, как он, «возможны всякие проризания (μαντική πᾶσα), жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству (θυσίασ-τελετὰσ-ἐλφδᾶσ-μαντεῖαν)» (202e).

В том же диалоге Агафон обвиняет Сократа в том, что тот хотел его околдовать, одурманить, сглазить (Φαρμάττειν βούλει με, ᾧ Σώκратες, 194a). Диотимов портрет Эрота помещен между этим восклицанием и портретом Сократа в исполнении Алкивиада.

Который напоминает, что сократовская магия действует *логосом* без инструмента, голосом без вспомогательного средства, без флейты сатира Марсия:

Далее, разве ты не флейтист? Флейтист, и притом куда более достойный удивления, чем Марсий. Тот завораживал людей силой своих уст, с помощью инструмента [...] только напевы Марсия [...] увлекают слушателей и, благодаря тому что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов (ἄνευ ὀργάνων), одними речами (ψιλοῖς λόγοις⁴⁶)... (Smp. 215cd).

⁴⁶ «Голос голый, оголенный и т.д.»; ψιλὸς λόγος имеет также смысл отвлеченного довода или пустого, голословного утверждения (ср. Tht. 165a).

Голый голос, голос без органа — помешать его проникновению в душу можно, только если заткнешь себе уши, как Улисс, бегущий Сирен (216a).

Сократовский *фармакон* действует и как отрава, как яд, как укус гадюки (217–218). И Сократов укус хуже гадючьего, ибо след его заполняет всю душу. Общее между сократовским словом и ядовитым питьем — то, что они проникают, чтобы им завладеть, в самое тайное нутро души и тела. Демоническая речь этого чудотворца увлекает в философскую *манию*, в дионисийские трансы (218b). Когда же оно не действует как яд гадюки, фармацевтическое колдовство Сократа вызывает род *наркоза*, цепенит и парализует в апории, как разряд электрического скака (νάρκη):

Менон: Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься, и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня зачаровал и заколдовал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница (ὑπερβαῖς με καὶ φαρμάκταις καὶ ἀτεχνῶς κατελέθεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγυμέναι [мы процитировали, понятное дело, перевод бюдеевского издания]). И еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом (εἶδος) и всем на плоского морского скака (νάρκη): он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое — я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать. [...] Ты, я думаю, прав, что никуда не выезжаешь отсюда и не плывешь на чужбину: если бы ты стал делать то же самое в другом государстве, то тебя, иноземца, немедля схватили бы как колдуна (γόης) (Men. 80ab).

Сократ, схваченный как колдун (γόης или *фармакей*): наберем-ся терпения.

Как быть с этой *аналогией*, что непрестанно соотносит *фармакон* сократовский с *фармаконом* софистическим и, соразмеряя один с другим, заставляет нас без конца перескакивать от одного к другому? Как их различить?

Ирония — не в том, чтобы развеять софистическое наваждение, вопросом и анализом разбить какую-то оккультную субстан-

цию или силу. Она — не в доказательстве верного шарлатанства *фармакея* с опорой на незамутненный разум и невинный *логос*. Сократовская ирония бросает один *фармакон* навстречу другому. Точней, она меняет полярностью силу и переворачивает изнанкой поверхность *фармакона*⁴⁷. Входя тем самым в силу, вчиняясь, *классифицируя* его, за счет того что свойство (*le propre*) *фармакона* состоит в известной неустойчивости, известной несвойственности (*impropriété*), и эта нетождественность себе всегда дает ему возможность быть против себя перевернутым.

Такое переворачивание — вопрос знания и смерти. Которые сливаются в один и тот же оттиск в структуре *фармакона*: уникальное имя питья, которого нужно дожидаться. И нужно даже, подобно Сократу, заслужить.

II

Сократовское употребление *фармакона*, очевидно, не нацелено на обеспечение власти *фармакея*. Техника взлома или парализации может даже, в конечном счете, повернуться против него, хотя всегда необходимо, по симптоматичному примеру Ницше, диагностировать *экономия*, вложение и прибыль, отложенную под знаком чистого отречения, под видом *ставки* (*mise*) бескорыстной жертвы.

Нагота *фармакона*, голый голос ($\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), дарует контроль в диалоге, при условии что Сократ объявляет об отказе от своих прибылей, от знания как власти, от страсти, от наслаждения.

⁴⁷ Одновременно и/или поочередно сократовский *фармакон* цепенит и пробуждает, анестезирует и обостряет чувства, успокаивает и возбуждает тревогу. Сократ — наркотический скат, но также и животное с жалом: вспомним пчелу из *Федона*, Phd. 91c); чуть ниже мы раскроем *Апологию* в том месте, где Сократ сравнивает себя со слепнем. Вся эта сократовская конфигурация образует некий бестиарий. Стоит ли удивляться, если в бестиарии оставляет свою метку демоническое? Именно исходя из этой зоофармацевтической амбивалентности, как и из этой другой сократовской *аналогии*, и определяются границы *антропоса*.

При условии, одним словом, что он соглашается принять смерть. Смерть тела, во всяком случае: такой ценой оплачиваются *алетейя* и *эпистема*, тоже власти.

Страх смерти — повод для всех заклинаний, всех тайных снадобий. *Фармакей* делает ставку на этот страх. А раз так, сократовская фармация, стремящаяся нас от него избавить, соответствует *экзорцизму*, как он мог бы быть задуман и исполнен со стороны, с точки зрения бога. Задавшись вопросом, не бог ли дал людям зелье для возбуждения страха (φόβου φάρμακον), Афинянин из *Законов* сам же спроваживает подобную гипотезу: «Скажем же снова законодателю вот что: “Да, о законодатель, ни бог не дал людям такого зелья (φάρμακον) для возбуждения страха, ни сами мы не изобрели его, — ибо здесь нету речи о магах (γόητας) на пиру. Но напиток, возбуждающий бесстрашие (ἀφοβίας), чрезмерную отвагу, к тому же несвоевременную, недолжную, существует ли он? Или как мы скажем?”» (Lg. 649a).

Внутри у каждого — томящийся страхом ребенок. Шарлатанов не станет, когда это дитя, «сидящее внутри нас», перестанет бояться смерти как *μορμολύκειον* — страшилища, которым пугают детей, пугала-буки. И придется ежедневно читать всё больше заклинаний, чтобы избавить ребенка от этого фантазма: «Кебет: А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки. — Так ведь над ним придется каждый день произносить заклинания, пока вы его совсем не исцелите, — сказал Сократ. — Но где же нам взять чародея (ἐλφδόν), сведущего в таких заклинаниях, если ты, Сократ, нас покидаешь?» (Phd. 77e). В *Критоне* Сократ тоже отказывается отступить перед толпой, которая пытается «устрашать нас как детей еще большим количеством пугал, чем теперь, когда оно насылает на нас оковы, казни и лишение имущества» (Cri. 46c).

Противозаклятье, экзорцизм, противоядие — это диалектика. На вопрос Кебета Сократ отвечает, что надо не только искать ча-

родея, но также — и это более надежное заклинание — упражняться в диалектике: «...сколько племен и народов кроме греков! И в поисках такого чародея вам надо обойти их все, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет на свете ничего, на что было бы уместнее потратить деньги. Надо поискать и среди вас самих: мне кажется, вы не так легко найдете человека, который сумел бы исполнить эту задачу лучше вашего» (Phd. 78ab).

Предаться поискам среди самих себя, искать познания самого себя окольным путем, через другого и его язык, — вот операция, которую Сократ, вспоминая о том, что переводчик называет «Дельфийской заповедью» (τοῦ Δελφικοῦ ὑράμματος), представляет Алкивиаду в качестве противоядия (ἀλεξιφάρμακον), противозелья (Alc. I 132b). В тексте *Законов*, цитату откуда мы оборвали несколько выше, вслед за утверждением необходимости буквы закона выписывается в качестве противоядия инъекция, интериоризация этих ὑράμματα в душу судьи, как в наиболее надежное место. Продолжим:

Судья, который хочет судить по справедливости и беспристрастно, должен вперить во всё это взор и иметь при себе для изучения письменное изложение всего этого. Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах; по крайней мере так должно быть, если правильны ее положения, иначе понапрасну божественный и чудесный закон получил бы у нас название, близкое к слову «ум» [νόμος/νοῦς]. И все остальные сочинения, похвалы или порицания чему-либо, изложенные в стихах либо обычным образом, иной раз записанные, а иной раз просто возникающие при каждодневных общениях, когда из страсти к спорам одни что-либо подвергают сомнению, а другие из-за уступчивости, подчас суетной, с ними соглашаются, — для всего этого великолепным пробным камнем являются сочинения законодателя (τὰ τοῦ νομοθέτου ὑράμματα). *Хороший судья должен впитать в себя эти сочинения (ἃ δεῖ κεκτμημένον ἐν αὐτῷ) как противоядия (ἀλεξιφάρμακα) от прочих речей*, и совершенствоваться как самого себя, так и свое государство с целью уготовить хорошим людям единство справедливости и ее развитие, а людям дурным — искоренение невежества, распущенности, тру-

ности, короче говоря, всевозможной несправедливости, насколько это в его силах и насколько поддаются исцелению превратные мнения порочных людей. Для душ же тех людей, которым суждено иметь такие мнения, только смерть может быть исцелением (ἰαμα). Потому-то мы вправе часто это повторять — судьи и их руководители, приводящие такой приговор в исполнение, достойны похвалы со стороны всего государства (R. XII, 957c–958a; выделено мною).

Анамнезическая диалектика, как повторение *эйдоса*, не может не совпадать со знанием себя и владением собою. То и другое — лучшие экзорцизмы, какие только можно противопоставить ужасу ребенка перед лицом смерти и шарлатанству пугал. Философия призвана успокоить детей. То есть, если угодно, заставить их вырваться из детства, забыть дитя в себе, или напротив — но и в то же самое время — говорить прежде всего для этого ребенка, научить его самого говорить, вести диалог, смещая, превращая свой страх или свое желание в нечто иное.

Мы могли бы прострочить по ткани *Политика* (280a sq.) классификацию и такого вида защиты (ἀμυντήριον), который зовется диалектикой и понимается как противоядие. Среди существ, которые можно назвать искусственными (произведенных или приобретенных), Чужеземец различает средства действия (в связи с ποιεῖν: созиданием) и защиты (ἀμυντήρια), избавляющие от страдания или претерпевания (τοῦ μὴ πάσχειν). Среди последних, далее, различаются: 1) *противоядия* (ἀλεξιφάρμακα), могущие быть человеческими либо божественными (и диалектика с этой точки зрения есть бытие-противоядием [l'être-antidote] противоядия вообще, прежде чем возникает возможность распределить его между сферами божественного и человеческого: диалектика есть переход между этими двумя сферами), и 2) *проблемы* (προβλήματα): то, что имеют перед собой, — препятствие, укрытие, броня, щит, защита. Оставив линию противоядий, Чужеземец продолжает разделение *проблем*, каковые могут функционировать в качестве вооружений и ограждений (clôture). *Ограждения* (φράγματα) — это прикрытия или средства защиты (ἀλεξητήρια) против холода и

жары; *средства защиты* — это кровли или покровы; из *покровов* одни могут быть растянуты (как ковры), другие укутывают и т.д. Разделение продолжается в том же духе, перебирая различные техники изготовления укутывающих покровов, пока, наконец, не добирается до тканой одежды и ткаческого искусства: *проблематичного* вида защиты. Это искусство, стало быть, исключает, если буквально следовать разделению, обращение к противоядиям; и, как следствие, — к тому виду противоядия или обращенного *фармакона*, который составляет диалектику. Текст исключает диалектику. И тем не менее, несколько ниже придется-таки провести различие между двумя текстурами — когда поднимется вопрос о том, что и диалектика есть искусство плетения, наука *συμπλοκή*.

Итак, диалектическое обращение-инверсия *фармакона*, опасного восполнения, делает смерть разом приемлемой и ничтожной. Приемлемой, поскольку изничтоженной. Оказывая ей добрый прием, бессмертные души, действуя как антитело, рассеивает пугающий призрак смерти. Перевернутый *фармакон*, обращающий в бегство все пугала, — это не что иное, как начало *эпистемы*, раскрытие истине как возможности повторения и подчинение «жажды жизни» (*ἐπιθυμεῖν ζῆν*, Crī. 53e) закону (невидимым благом, отцу, царю, главе, капиталу, солнцу). Сами законы призывают в *Критоне* не «увязать в этой жажде жизни вопреки величайшим законам» (*ibid.*).

Что, в самом деле, говорит Платон, когда Кебет и Симмий просят его дать им чародея? Он призывает их к философскому диалогу и к наиболее достойному предмету такового: истине *эйдоса* как того, что тождественно себе, всегда остается тем же самым, а значит — простым, несоставным (*ἄσύνθετον*), неразложимым, неизменным (Phd. 78c–e). *Эйдос* есть то, что всегда может быть повторено как *то же самое*. Идеальность и невидимость *эйдоса* — это его способность-быть-повторенным. Закон же всегда есть закон повторения, а повторение — всегда подчинение закону. Смерть, стало быть, раскрывается на *эйдос* как на закон-повторение. Олицетворенные Законы в *Критоне* призывают Сократа принять *ра-*

зом смерть и закон. Он должен признать себя отпрыском, сыном или представителем (ἔκγονος), даже рабом (δοῦλος) закона, который, объединяя в себе его отца и мать, сделал возможным его рождение. А значит, насилие против закона матери/родины еще нечестивей, нежели насилие, ранящее отца и мать (Cri. 51c). Вот почему, напоминая ему Законы, Сократ должен умереть соответственно закону и в черте этого города — он, который (почти) никогда не хотел из него выезжать:

Или уж ты в своей мудрости не замечаешь того, что родина драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, что она неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей — у тех, у которых есть ум [...] учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над родиной, есть нечестие? [...] У нас, Сократ, имеются великие доказательства тому, что тебе нравились и мы, и наш город (πόλις), потому что не сидел бы ты в нем так, как не сидит ни один афинянин, если бы он не нравился тебе так, как ни одному афинянину; и никогда-то не выходил ты из города ни на праздник, ни еще куда бы то ни было, разве что однажды на Истм, да еще на войну; и никогда не путешествовал, как прочие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город и другие законы, с тебя было довольно нас и нашего города — вот до чего предпочитал ты нас и соглашался жить под нашим управлением (Cri. 51a, c – 52bc).

Сократовская речь содержится в жилище, в доме, под охраной: в автохтонии, в городе, в законе, под тщательным надзором его языка. Весь смысл этого прояснится чуть ниже, когда письмо будет описано как неприкаянность, блуждание (errance), и немая уязвимость для любых нападков. Письмо бездомно, оно ни в чем не коренится.

Эйдос, истина, закон или *эпистема*, диалектика, философия — вот другие имена *фармакона*, который нужно противопоставить *фармакону* софистов и наколдованному страху смерти. *Фармакей* против *фармакея*, *фармакон* против *фармакона*. Вот почему Сократ внимает Законам так, словно их голос опутывает его неким

посвятительным заклинанием — заклинанием, стало быть, сонорным, точнее фоническим, то есть таким, которое проникает в душу и захватывает суд совести (*le for intérieur*). «Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей (ἢ ἤχῃ τοῦτων τῶν λόγων) гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого» (Cri. 54d). Корибанты, флейта — всё это упоминает Алкивиад в *Пуре*, чтобы дать представление о воздействии сократовской речи: «Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов» (Smp. 215e).

Философский и эпистемический строй *логоса* как противоядия, как силы, *вписанной во всеобщую алогическую экономию фармакона*, — мы здесь не предлагаем это положение в качестве очередной рискованной интерпретации платонизма. Прочитаем лучше молитву, открывающую *Крития*: «пусть будет в ответ на нашу мольбу даровано нам целительное снадобье, изо всех снадобий совершеннейшее (φάρμακον τελεώτατον) и наилучшее (ἄριστον φαρμάκων) — знание (ἐπιστήμη)» (Cri. 106b). Еще стоило бы обратить внимание на *Хармида*, на удивительную постановку его первого акта. Проследим ее шаг за шагом. Слепленный красотой Хармида, Сократ страстно желает для начала сорвать одежды с души этого молодого человека, влюбленного в философию. Итак, идут искать Хармида, чтобы представить его врачу (Сократу), который может исцелить его от головной боли и астении. Сократ, на самом деле, соглашается выдать себя за человека, у которого есть средство от головной боли. Следует — как, помнится, и в *Федре* — сцена с «плащом» и неким *фармаконом*:

Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства (φάρμακον ἐπιστάμενος), он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, — тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя [...] Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство

от головной боли (τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον) [...] я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор (ἐλψοδὴ δέ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ), если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это: — Так я спишу у тебя этот заговор (Chrm. 155d–156a; ср. также 175–176⁴⁸).

Но нельзя лечить голову отдельно. Хорошие врачи врачуют «целое», и только «заботясь о целом, стараются поправить и вылечить больную часть» (Chrm. 156c). Заявив, будто выучился у одного фракийского врача «из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие» (156d), Сократ затем доказывает, что тело может быть вылечено лишь у источника всего и хорошего, и дурного в теле. Этот источник — душа. «Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями (ἐλψοδαῖς τισιν), последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе рождается рассудительность (σωφροσύνην), а ее зарождение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в голову и во всё тело» (157a). Отсюда переходят к диалогу о сущности рассудительности, наилучшего *фармакона*, капитального лекарства.

Вот, стало быть, какую трансмутацию философия противопоставляет своему иному: превращение зелья в лекарство, отравы в противоядие. Подобная операция не была бы возможна, если

⁴⁸ Надо бы отметить, что эта сцена представляет собою странную реплику, зеркально перевернутую и симметричную, сцены из *Федра*. Переворачивание: если в *Федре* единство, вызывающее под плащом переход друг в друга текста и *фармакона*, *пред-писано* (*фармакон* — текст, уже написанный «искуснейшим из нынешних писателей»), то в *Хармиде* — просто *предписано* (прописанный Сократом *фармакон* должен быть принят с его слов). Сократовское предписание здесь устное, и *фармакон* сопровождается, как условием его действительности, дискурсом. С учетом плотности и глубины этой сцены, следует перечитать, в середине *Политика*, критику письменного медицинского рецепта, ὑπομνήματα γράφειν [памятки с предписаниями], чья жесткость неспособна подстроиться под уникальность и эволюционирование болезни: иллюстрация политической проблемы писаных законов. Подобно врачу, снова и снова навещающему своего больного, законодатель должен иметь возможность вносить изменения в свои изначальные предписания (Plt. 294a–297b; ср. также 298de).

бы в самом *фармаконе-логосе* не таился узел противоположных значений, и если бы *фармакон* вообще, еще до всякого различия, не был тем, что, выдавая себя за лекарство, может извратить(ся) в отраву, или, выдавая себя за отраву, может оказаться лекарством, может задним числом (*après coup*) проявиться в своей истине лекарства. «Сущность» *фармакона* — в том, что, не имея никакой устойчивой сущности, никакого «собственного» характера, он не является *субстанцией* ни в одном из смыслов этого слова (метафизическом, физическом, химическом, алхимическом). *Фармакон* не является никаким идеальным тождеством, он анэйдетичен, и прежде всего потому, что он не моноэйдетичен (в том смысле, в каком в *Федоне* говорится об *эйдосе* как о чем-то простом: $\mu\nu\nu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$). Это «средство» не просто. Но вместе с тем оно не является и чем-то составным — чувственно воспринимаемым, эмпирическим $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu$, причастным нескольким простым сущностям. Скорее, это предшествующая среда, внутри которой осуществляется дифференциация вообще, как и противопоставление *эйдоса* его иному; эта среда *аналогична* той, что позже, после вынесения философского решения и сообразно ему, будет отдана трансцендентальному воображению, этому «искусству, спрятанному в глубинах души», не связанному простой связью ни с чувственным, ни с умопостигаемым, ни с пассивностью, ни с активностью. Среда-стихия всегда будет аналогична среде-смеси. Так или иначе, Платон имел в виду и даже сформулировал эту амбивалентность. Но он сделал это мимоходом, между прочим, вскользь: по поводу единства противоположностей в добродетели, а не единства добродетели с ее противоположностью:

Ч у ж е з е м е ц: Оно порождается законами лишь в тех, кто рожден благородным и с рождения воспитан согласно своей природе: только для них искусством создано это средство (*φάρμακον*), и это, как мы говорили, — подлинно божественная связь между частями добродетели, неподобными по природе и устремляющимися в противоположные стороны (Plt. 310a).

Эту фармацевтическую несубстанцию невозможно взять в руки и спокойно прощупать — ни в ее бытии, поскольку у нее нет такого, ни в ее эффектах, поскольку они могут непрерывно менять направление. Так, письмо, объявленное Тевтом как лекарство, как благотворное снадобье, затем переворачивается и изображается царем — потом еще, вместо царя, Сократом — как вредная субстанция, напиток забвения. И наоборот, хотя вычитывается это не сразу, цикута, это питье, которое в *Федоне* ни разу не названо никаким иным именем, кроме *фармакона*⁴⁹, преподносится Сократу как отрава, однако превращается под действием сократовского *логоса* и благодаря философскому доказательству, изложенному в *Федоне*, в средство избавления, возможность спасения и катартическую добродетель. Цикута оказывает *онтологическое* воздействие: посвящает в созерцание *зйдоса* и в бессмертие души⁵⁰. *Сократ принимает ее как таковую*.

Насколько игровым или искусственным оказывается это перекрестное сближение? Ведь именно *игра* прежде всего определяет подобное движение, и этот хиазм разрешен и даже предписан амбивалентностью *фармакона*. Не только полярностью добро/зло, но и двойственной причастностью различным сферам души и тела, невидимого и видимого. Эта двойственная причастность, повторяем еще раз, не смешивает два предварительно раз-

⁴⁹ Начало диалога: «Эхекрат: Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд (фармаков) в тюрьме?» (Phd. 57a).

Конец диалога: «Сократ: ...я думаю, лучше выпить яд (фармаков) после мытья и избавить женщин от лишних хлопот — не надо будет обмывать мертвое тело» (115a). Ср. также 117a.

⁵⁰ Цикуту, стало быть, тоже можно было бы счесть за своего рода *фармакон* бессмертия. На эту идею наводит уже ритуально-церемониальная форма заключительной части *Федона* (116bc). В своей диссертации Ж. Дюмезиль упоминает «следы тесеевского цикла в Афинах, связанного с *Таргелиями*» (позже нам еще придется говорить о связи между Таргелиями, рождением Сократа и его смертью) и замечает: «Ни Ферекид, ни Аполлодор не отметили ритуалов, которые должны были соответствовать в какой-то области Греции истории *фармакона* бессмертия, вожделевшегося *Гигантами*, как и истории 'Искусственной богини', *Афины*, по чьей вине Гиганты утратили свое бессмертие» (Dumézil 1924: 89).

деленных элемента, она отсылает к одному и тому же, которое вместе с тем нетождественно, к общей стихии, к среде любой возможной диссоциации. Так, письмо дано как чувственно воспринимаемый, видимый, пространственный восполнитель *мнемы*; затем оно оказывается вредным и цепенящим для невидимого внутреннего ядра души, памяти и истины. И наоборот, цикута дана как вредный и цепенящий яд для тела, затем же оказывается благотворной для души, поскольку избавляет от тела и пробуждает для истины *эйдоса*. Стало быть, «амбивалентность» *фармакона* объясняется тем, что он составляет среду противопоставления противоположностей, движение и игру, которые соотносят их друг с другом, переворачивают и заставляют переходить друг в друга (душа/тело, добро/зло, внутреннее/внешнее, память/забвение, речь/письмо и т.д.). Именно из этой игры, из этого движения, исходит Платон, *задерживая* противоположности, или различности (*les différents*). *Фармакон* — это движение, место и игра (производство) различия. Он есть различае (*différence*) различия. Он держит в запасе, в своей неявной тени, своем нерешенном кануне (*veille*) все различности и распри (*différends*), которые в дальнейшем раскроит различение. Противоречия и пары противоположностей вытравливаются на фоне, на дне (*fond*) этого диакритического, различительного запаса. Наперед будучи различительным, запас этот, чтобы «предшествовать» противопоставлению различных эффектов, чтобы предшествовать различиям как эффектам, не знает, стало быть, точечной простоты *coincidentia oppositorum*. Из этого фонда, этих запасов, диалектика черпает свои философемы. *Фармакон*, который сам по себе ничто, всегда их превосходит как их неисчерпаемый запасник, их бесосновная основа (*fonds sans fond*). Он всегда держится в тени, в запасе, хотя не знает никакой фундаментальной глубины, ни окончательной локальности. Мы скоро увидим, как он до бесконечности обещает себя и вечно ускользает за потайными дверями, отсвечивающими словно зеркала и уводящими в

лабиринт. И *фармацией*, между прочим, мы называем этот подпольный чулан-запасник (*réserve d'arrière-fond*).

6. Фармакос

Одно из правил этой игры — то, что она *кажется задержанной*. При этой видимой остановке игры *фармакон* — древнейший обих противоположностей — «схватывается» философией, «платонизмом», строящимися на этом постижении как смесь двух чистых, гетерогенных терминов. И для всей платоновской проблематики смешений слово *фармакон* могло бы послужить путеводной нитью. Постигнутый как смесь и нечто нечистое, *фармакон* предстает также взломом и агрессией, угрозой внутренней чистоте и безопасности. Это абсолютно общее определение, оно оправдывается даже в случае, если такой силе сообщается ценность: сократовская ирония, благое лекарство, способна привести в смятение внутриутробную организацию самодовольства. Тогда чистота внутреннего может быть восстановлена лишь через *обвинение* внешности, подводимой под категорию восполнения — несущественного и всё же вредного для сущности, — прибавки, которая *должна была бы* не добавляться к непочатой полноте внутреннего. Восстановление внутренней чистоты должно, стало быть, перестраивать, *пересказывать* (*réciter*) — это и есть миф, в частности *мифология логоса*, повествующая о его истоке и восходящая к кануну фармакографической агрессии, — то, сверх чего *фармакон* должен был бы не добавляться *буквальным паразитом*: буквой, вырастающей внутри живого организма, чтобы отнять у него *пищу* и *замутить* чистую слышимость голоса. Таковы отношения между восполнением письма и *логосом-зоон*. Итак, чтобы исцелить этот последний от *фармакона*, изгнать паразита, нужно переставить внешнее на положенное ему место. Внешнее нужно держать вовне. Вот вступительный жест «логики» как таковой, здорового «смысла», поскольку он согласуется с тождеством самому себе *того, что есть*: сущее есть то, что оно есть, внешнее — это внешнее, внутреннее — внутреннее. Письмо, стало быть, должно

снова стать тем, чем оно *никогда не должно было бы* переставать быть: неким аксессуаром, чем-то привходящим, избыточным.

Итак, лечение *логосом*, экзорцизм, катарсис, уничтожают этот избыток. Но такое уничтожение, имея терапевтическую природу, должно обращаться как раз к тому, что оно изгоняет, к излишку, который *выбрасывает вовне*. Фармацевтической операции необходимо *самоисключиться из самой себя*.

Что это значит — на словах, на письме?

Платон не выставляет на всеобщее обозрение цепочку значений, которую мы постепенно здесь пытаемся откопать. Если бы имело смысл поднимать подобный вопрос — нам, повторяем, так не кажется, — оказалось бы невозможно ответить, в какой мере он оперирует ею намеренно или сознательно и в какой — подчиняется понуждениям и давлению на его дискурс со стороны «языка». Слово «язык» — тем, что связывает его со всем, что мы ставим здесь под вопрос, — не может оказать нам никакой реальной помощи, отслеживание моментов языкового принуждения не исключало бы того, что сам Платон на них играет, даже если игра эта не показательна и не намеренна. Эти текстуальные «операции» производятся из-под полы (*dans l'arrière-boutique*), в сумраке фармации, прежде оппозиций между сознанием и бессознательным, свободой и принуждением, намеренным и ненамеренным, дискурсом и языком.

С виду Платон никак особо не выделяет слово *фармакон* в момент, когда эффект письма круто выворачивает из позитива в негатив, когда — под оком царя — истиной лекарства оказывается яд. Он не говорит, что *фармакон* — место, носитель или оператор этого превращения. Несколько ниже — мы еще до этого доберемся, — прямо сравнивая письмо с живописью, Платон явно не свяжет это суждение с тем фактом, что в другом месте он называет и живопись *фармаконом*. Ведь по-гречески *фармакон* относится также к окраске — но это не естественная краска, а искусственный тон, химическая тинктура, имитирующая данную в вещах хроматику.

Однако все эти значения и, если быть точнее, все эти слова в тексте «Платона» встречаются. Просто цепочка спрятана и отчасти неуловима и для самого автора — если и впрямь есть такая вещь, как «автор». Мы можем, во всяком случае, сказать, что все «фармацевтические» слова, на которые мы обратили внимание, действительно «отмечали свое присутствие» (*faisaient «acte de présence»*), если так можно выразиться, в тексте диалогов. Но есть и другое слово, которое, насколько нам известно, Платон ни разу не использовал. Стоит связать его с серией *фармакейя – фармакон – фармакей*, и мы уже не сможем удержаться и не восстановить цепочку, которая, пусть она была тайной, пусть даже осталась незамеченной самим Платоном, при всём при том пронизывала ряд *точек присутствия*, обнаружимых в тексте. Слово, на которое мы сейчас сошлемся, присутствуя в языке, отсылая к известному опыту, присутствующему в греческой культуре еще во времена Платона, тем не менее, кажется, отсутствует в «платоновском тексте».

Но что здесь подразумевают *отсутствие* или *присутствие*? Как и любой текст, текст «Платона» не мог не быть соотнесенным, по крайней мере виртуальным, динамическим, побочным образом, со всеми словами, составляющими систему греческого языка. Силы ассоциации объединяют — на разных расстояниях, с разной силой и разными путями — слова, «действительно присутствующие» в том или ином дискурсе, со всеми другими словами данной лексической системы, даже если они не являются собственно «словами», то есть относительными вербальными единицами данного дискурса. Все они сообщаются с совокупностью лексики благодаря синтаксической игре и по меньшей мере — благодаря подразделениям, составляющим то, что называется словом. К примеру, «*фармакон*» наперед сообщается — но это еще не всё — со всеми словами того же семейства, со всеми значениями, образованными от того же корня. Текстуальная цепочка, которую нам таким образом нужно вернуть на место, не может, стало быть, локализоваться только «внутри» платоновской

лексики. Но выходя за рамки этой лексики, мы хотим не столько переступить — неважно, правильно или нет — определенные границы, сколько поставить под сомнение само право проводить подобные рубежи. Словом, мы не верим в то, что существует, если подойти к вопросу со всей строгостью, некий платоновский текст, замкнутый на самом себе, со своим внутренним и внешним. Но это не значит, что, раз так, нужно считать, будто он растекается во все стороны и можно бессмысленно бултыхаться в неразличенной всеобщности текстовой стихии. Просто, при условии строгого и разумного признания существующих в тексте артикуляций, мы должны иметь возможность подключить спрятанные силы притяжения, связывающие два слова, из которых одно в тексте Платона присутствует, другое — отсутствует. Подобная сила, исходя из данности *системы* языка, не могла не оказывать давления на письмо и на чтение этого текста. И с точки зрения такого давления, упомянутое «присутствие» той или иной совершенно относительной вербальной единицы — слова, — не будучи чистой случайностью, не заслуживающей никакого внимания, тем не менее не составляет и окончательного, в последней инстанции, критерия.

В принципе, разводка (*circuit*), которую мы предлагаем, тем проще и законней, что подводит к слову, которое можно — с одной из его сторон — принять за синоним, почти омоним, слова, которым Платон «действительно» пользовался. Речь о слове *фармаκός* (колдун, чародей, отравитель), синониме *фармаκεύς* (использованного Платоном): оригинальность данного слова в том, что греческая культура доопределила, дозарядила его сверх этого еще и другой функцией. Другой *ролью*, причем наиважнейшей.

Персонажа, известного как *фармакос*, сравнивали с козлом отпущения. *Зло и внешнее*, изгнание зла, его исключение из тела (и из) города — таковы два основных значения этого персонажа и связанной с ним ритуальной практики.

Вот как описывает их Гарпократион в своем комментарии к слову *фармакос*: «В Афинах на Таргелии для очищения горо-

да выгоняли двоих: одного за мужчин и одного за женщин»⁵¹.

⁵¹ Основные источники, позволяющие дать описание ритуала *фармакоса*, собраны у В. Маннхардта (Mannhardt 1884), о них же упоминают, в частности: Дж.Дж. Фрэзер в *Золотой ветви* (Frazer 1924: 380 sq.), Дж.Э. Харрисон (Harrison 1903: 95 sq.; Harrison 1912: 416), М. Нильссон (Nilsson 1925: 27), П.М. Шуль (Schuhl 1934: 36–37). Можно заглянуть еще в посвященную Эдипу главу книги Мари Делькур *Легенды и культ героев в Греции* (Delcourt 1942: 101); ср. также ее же книги *Пирр и Пирра* (Delcourt 1965: 29) и особенно *Эдип* (Delcourt 1944: 29–65). [Цитируемый фрагмент из Гарпократиона: 298.10–11 Dindorf. — *Прим. пер.*]

Вот, несомненно, подходящий момент отметить, в связи со столь необходимым сближением двух персонажей — Эдипа и *фармакоса*, — что вопреки ряду видимостей дискурс, которого мы здесь придерживаемся, не является *strictu sensu* психоаналитическим. По меньшей мере — в той степени, в какой нами затрагивается текстовый фонд (греческие культура, язык, трагедия, философия и т.д.), откуда Фрейд должен был начать черпать и на который не мог перестать ссылаться. Именно с этим фондом мы предлагаем разбираться. Это не значит, что отмеченная таким образом дистанция в отношении психоаналитического дискурса, который может наивно строиться на материале недостаточно расшифрованного греческого текста и т.д., — того же самого типа, какой отстаивают, например, М. Делькур (Delcourt 1942: 109, 113, etc.) и Ж.-П. Вернан в своей статье *Эдип без комплекса* (Vernant 1967).

Уже после первой публикации настоящего текста вышло в свет замечательное эссе Ж.-П. Вернана *О загадочной структуре «Царя Эдипа»* (Vernant 1970). Здесь, в частности, можно прочесть пассаж, который, кажется, подтверждает нашу собственную гипотезу (ср. прим. 47): «Как мог Город допустить в свое лоно того, кто подобно Эдипу “метнул свою стрелу дальше другого” и стал *ισόθεος*? Учредив остракизм, Город создал институт, чья роль симметрична и зеркально обратна ритуалу Таргелий. В лице подвергнутого остракизму Город исторгает того, кто чрезмерно в нем возвысился и воплощает собой зло, которое может поразить Город свыше. В лице *фармакоса* Город исторгает самое низкое — воплощение зла, приходящего снизу. Этим двойным и комплементарным отторжением Город ограничивает самое себя в отношении запредельного как вверху, так и внизу. Он снимает подлинную мерку человеческого в противоположность, с одной стороны, божественному и героическому, с другой — животному и чудовищному» (Vernant 1970: 1275). Ср. также (особенно о *ποικίλον*, о котором и мы говорим чуть ниже) Vernant, D tienne 1967 и 1969. Еще одно подтверждение: в 1969 выходит [третий том] *Œuvres* Мосса, где читаем следующее:

«Впрочем, все эти идеи о двух сторонах. В других индоевропейских языках неотчетлива как раз идея яда. Клуге и этимологи с полным правом сопоставляют серию *potio* ‘яд’ с парой *gift, gift* [в англ. ‘дар’, в др. германских языках ‘яд’ либо ‘состоящий в браке’ — *прим. пер.*]. Небезынтересно прочитать забавное об-

Как правило, φάρμακοι предавали смерти. Но это не было, по-видимому⁵², основной целью действия. Смерть чаще всего происходила как побочный эффект энергичного бичевания *фармакоса*. Причем бичующие метили ему прежде всего в половые органы⁵³. Сначала *фармакос* отсекался от тела города — теперь сек-

суждение двусмысленности греческого φάρμακον и латинского *venenum* у Авла Геллия¹². *Lex Cornelia de Sicariis et veneficis*, текст которого по счастью сохранился в цитатах у Цицерона, выделяет еще *venenum malum*¹³. Это магическое питье, сладкое колдовство¹⁴, может быть добрым либо дурным. Греческий φίλτρον — тоже не обязательно злое понятие: напиток дружбы, любви опасен лишь в том случае, если кудесник этого хочет».

(12) XII.9, с уместной цитатой из Гомера.

(13) *Pro Cluentio* 148. В Дигестах предписано пояснять, о каком «venenum» идет речь, «bonum sive malum».

(14) Если точна этимология, сближающая *venenum* (v. Walde, *Lat. etym. Wört.*, ad. verb.) с Венерой и скр. *van, vanati*, что кажется вероятным (Mauss 1969: 50).

Что подводит к *Опыту о даре*, который и так уже отсылает к этой статье:

«*Gift, gift*. Mélanges Ch. Andler. Strasbourg, 1924. Нам задали вопрос, почему мы не исследовали этимологию *gift*, перевод латинского *dosis*, которое само есть транскрипция греческого δόσις. Эта этимология предполагает, что верхне- и нижненемецкие диалекты сохранили ученое слово для обозначения заурядной, общеупотребимой вещи; такое не назовешь обычным семантическим законом. Кроме того, надо было бы еще объяснить выбор слова *gift* для этого перевода, как и обратное языковое табу, тяготеющее над смыслом ‘дар’ в этом слове в ряде германских языков. Наконец, использование слова *dosis* в латинском и особенно греческом в значении яда доказывает, что и у древних существовали ассоциации идей и моральных правил того же рода, как и те, что мы описываем.

Мы сопоставили смысловую неопределенность *gift* и латинского *venenum*, греческих φίλτρον и φάρμακον; сюда же следовало бы добавить связь (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410) *venia, venus, venenum* с санскритским *vanati* ‘доставлять удовольствие’ и [германскими] *gewinnen, win* ‘выигрывать’. Следует еще исправить одну ошибку цитирования: Авл Геллий действительно рассуждал об этих словах, но это не он цитирует Гомера (*Odyssee*, IV, p. 226 [Od. 4.230: φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μемуμένα, πολλὰ δὲ λυγρὰ]), а Гай, сам правовед, в своей книге о *Двенадцати таблицах* (*Digesta*, L. XVI, De verb. signif., 236)» (Mauss 1950: 255, n. 1).

⁵² Ср. Harrison 1903: 104.

⁵³ «Точно так же нанесение ударов морским луком [травянистое луковичное растение, иногда культивировавшееся из-за своих фармацевтических, в частности мочегонных, свойств] и другими растениями по гениталиям козла отпущен-

ли⁵⁴ его самого, дабы изгнать или увлечь зло вовне его тела. Возможно, *фармакоса* также сжигали подобно очистительной жертве (καθαρμός). Вот как описывает церемонию Цец в своих *Хилиадах*, опираясь на фрагменты сатирического поэта Гиппонакта: «(Обряд) *фармакоса* был одним из этих древних обычаев очищения. Если город поражала какая-либо напасть, выражавшая гнев бо-

ния имело своей целью освободить его воспроизводящую способность от колдовских чар, насланных на него демонами и другой нечистой силой» (Grazer 1925: 230 [Фрэзер 1983: 543]).

⁵⁴ Напомним предположительную этимологию пары *фармакон/фармакос*. Вот цитата из Буасака (Boisacq s.v.): «Φάρμακον ‘заклятье, приворотное зелье, снадобье, лекарство, яд’; φαρμάκος м.р. ‘чародей, колдун, отравитель; человек, приносимый в жертву во искупление грехов города (Гиппонакт; Аристофан), отсюда злодей’*; φαρμάσσω, атт. -ττω: ‘напитывать или отравлять ядом’.

* Havers IF XXV 375–392 [Havers 1910], исходя из *παρεμφάρακτος* = *παραεκομμένος*, выводит *φάρμακον* от **φάρμα* ср.р. ‘удар (coup)’, а **φάρμα* — от корня *bher-* ‘ударять, поражать’, ср. лит. *burii*, так что *φάρμακον* должен был бы означать ‘нечто, относящееся к демонической порче (un coup démoniaque) либо используемое как целебное средство против подобной порчи, учитывая широко распространенное народное поверье, что болезни вызываются ударами демонов и тем же лечатся. Kretschmer Glotta III, 388 sq. возражает, обращая внимание на то, что в эпосе *φάρμακον* означает всегда некую субстанцию, траву, мазь, напиток или иное вещество, а не действие с целью исцелить, заклясть, отравить; этимология Гаверса лишь добавляет еще одну возможность к уже имеющимся — например, к выведению *φάρμακον* от *φέρω*, *φέρμα* ‘quod terra fert’».

Ср. также Harrison 1903: 108: «...*φαρμάκος* означает просто ‘чудо-человека’. Родственный термин в литовском — *burin* ‘волшебный’ [ср. *burii* ‘ворожить’ — *прим. пер.*]; в лагине он принимает форму *forma* ‘формула, магическое заклятье’; наше *formulary* [‘справочник; требник’] сохраняет еще следы своей первобытной коннотации. *Φάρμακον* обозначал в греческом целебное снадобье, отраву, краску, но всегда в магическом смысле — неважно, в добром или в худом».

Нортроп Фрай в своей *Анатомии критики* (Northrop Frye 1957) признает в фигуре *фармакоса* постоянную архетипическую структуру западной литературы. Отторжение *фармакоса*, который, говорит Фрай, «ни безвинен, ни виновен» (р. 41), повторяется от Аристофана до Шекспира, затрагивает и Шейлока, и Фальстафа, и Тартюфа, не меньше чем Чарли Чаплина. «Фигуру *фармакоса* мы встречаем в лице *Эстер Принн* у Готорна, *Билли Бацца* у Мелвила, *Тесс* у Харди, *Септимуса* у г-жи Даллоуэй, в историях преследуемых евреев и чернокожих, в историях художников, чей гений превращает их в Исмаилов буржуазного общества» (р. 41, ср. также р. 44–48, р. 148–149).

жий, — чума, голод или любое другое бедствие, — они выводили словно бы в жертву самого из них неприглядного в качестве очищения и лекарства [εἰς καθαρὸν καὶ φάρμακον] для страждущего города. Такую жертву приводили в назначенное место, где кормили с рук сыром, ячменным хлебом и фигами. Потом его семь раз ударяли по гениталиям луком-пореем, ветками дикого фигового дерева и других дикорастущих деревьев. После этого его сжигали на костре, разложенном из древесины лесных деревьев, а пепел разбрасывали в море и по ветру — всё это, как я сказал, для очищения страждущего города»^{*}.

Итак, *собственное* тело города восстанавливает свое единство, снова замыкается в безопасности своего внутреннего суда (for intérieur), дает себе слово, которое связывает город с ним самим в пределах агоры, насильственно исключая со своей территории представителя внешней угрозы, внешней агрессии. Этот представитель, несомненно, представляет инаковость зла, способного непредвиденным вторжением аффицировать или инфицировать внутреннее. Но этот представитель внешнего *формируется*, регулярно выставляется самой общиной, избирается, так сказать, в ее лоне, содержится и выкармливается ею и т.д. Паразиты в порядке вещей оказывались одомашнены живым организмом, дающим им приют в самом себе, за собственный счет. «Афиняне также содержали за общественный счет нескольких опустившихся и ни на что не годных людей и, когда на город обрушивалось какое-нибудь бедствие — чума, засуха, голод и т.д., — приносили двух из этих изгоев в жертву как козлов отпущения»⁵⁵.

Церемония *фармакоса*, стало быть, разыгрывается на границе внутреннего и внешнего, ее функция — непрестанно, снова и снова прочерчивать эту границу. *Intra muros / extra muros*. Исток различия и разделения, *фармакос* представляет зло — интроециро-

^{*} Иоанн Цец (Н. 5.726–737 Kiessling) приводится по-французски с прозаического английского перевода Дж.Э. Харрисон (Harrison 1903: 98); ‘лук-порей’ здесь — то же, что и ‘морской лук’ у Фрэзера (в оригинале σκίλλα). — *Прим. пер.*

⁵⁵ Frazer 1925: 228 [Фрэзер 1983: 542]. Ср. также Harrison 1903: 102.

ванное и спроецированное. Благотворный, поскольку исцеляет — и потому почитаемый, окружаемый заботами, — злокозненный, поскольку воплощает силы зла — и потому внушающий страх и окружаемый предосторожностями. Внушающий тревогу и умиротворяющий. Священный и проклятый. Конъюнкция, *coincidentia oppositorum*, которая непрестанно разрушается, распускается переходом, решением, кризисом. Изгнание зла и безумия восстанавливает *σωφροσύνη*, благоразумие.

Изгнание имело место в критические моменты (засуха, чума, голод). В этом случае *решение* повторялось. Но контроль критической инстанции требует предупреждения неожиданности: правилом, законом, регулярностью повторения, фиксированной датой. Ритуальная практика, имевшая место в Абдерах, во Фракии, в Массилии и т.д., в Афинах воспроизводилась *каждый год*. Причем еще в V-м столетии. На нее явно намекают Аристофан и Лисий. Платон не мог не знать о ней.

Примечательна дата церемонии: шестой день Таргелиона. В этот день родился тот, чье умерщвление — не только потому, что непосредственной причиной его смерти стал *фармакон*, — выказывает внутреннее сходство с преданием смерти *фармакоса*.

Сократ, прозванный *фармакеем* в диалогах Платона, Сократ, который, узнав об иске (*ὑραφή*), поданном против него, отказался защищаться, отклонил логографическое предложение Лисия, «искуснейшего из нынешних писателей», предложившего подготовить для него защитительную речь, в письменном виде, — Сократ родился в шестой день Таргелиона. Об этом свидетельствует Диоген Лаэртский: «Родился он в шестой день Таргелиона, в день, когда афиняне совершают очищение города» (D.L. 2.44).

7. Ингредиенты: грим, фантазм, праздник

Обряд *фармакоса*: зло и смерть, повторение и исключение.

Сократ связывает в систему все главные статьи обвинения против *фармакона* письма в момент, когда подхватывает — чтобы поддержать, разъяснить, истолковать ее — божественную, цар-

скую, отцовскую и солнечную речь, смертный приговор Тамуса. Речь эта лишь предвещала худшие эффекты письма. Не будучи доказательной, она не сказывала знания, а просто сказывалась. Объявляя, предсказывая, пресекая. Это *μαντεία*, по выражению Сократа (Phdr. 275e). Чей дискурс отныне постарается перевести эту *мантейю* в философию, обналечить, обратить в звонкую монету этот капитал, извлечь из него прок, рассчитать, уразуметь и вразумить этот базилео-патро-гелио-теологический сказ. Превратить *μυφ* в *λογος*.

Какой первый упрек может быть брошен божеством, с презрением взирающим на то, что кажется вычтенным из его собственной сферы действия? Конечно же, неэффективность, ничтожная или лишь кажущаяся производительность, только и знающая, что повторять то, что на самом деле уже налицо. Вот почему — первый довод Сократа — письмо не является хорошим *технэ*, то есть искусством, способным порождать, про-изводить, являть: нечто ясное, надежное, прочное (*σαφές και βέβαιον*). То есть, *алетейю зйдоса*, истину сущего в его образе (*figure*), его «идею», его внечувственной видимости, его умопостигаемой невидимости. Истина того, что есть: письмо тут ни при чем, и даже не привидится (*n'a rien à y voir*), буквально. Скорей, оно по части (само)ослепления. И тот, кто верит, что графемой про-извел истину, выказывает величайшее простодушие (*εὐήθεια*). Если сократовский мудрец знает, что ничего не знает, то этот простак не знает, что уже знает всё, что надеется узнать из письма и что он лишь освежает в памяти при помощи отпечатков. Не вспоминает, путем анамнеза, об *зйдосе*, созерцавшемся до падения души в тело, но гипомнезически припоминает то, о чем уже имеет мнезическое знание. Записанный *логос* — это лишь средство для того, кто уже знает (*τὸν εἰδὸτα*), припомнить (*ὀλομνήσαι*) вещи, на предмет которых существует запись (*τὰ γεγραμμένα*). Письмо вступает в дело, стало быть, только в момент, когда субъект знания уже располагает означаемыми, которые письмо затем лишь списывает.

Таким образом, Сократ подхватывает главную и решающую оппозицию, которой расчерчена *мантейя* Тамуса: *мнемы* и *гипомнезиса*. Это тонкая оппозиция между знанием как памятью и незнанием как припоминанием, между двумя формами и двумя моментами повторения. Повторение истины (*алетейи*), которое дает увидеть и представляет (*présente*) *эйдос*; и повторение смерти и забвения (*летьи*), которое маскирует и сбивает, поскольку не представляет *эйдос*, а представляет представление (*re-présente la présentation*), повторяет повторение⁵⁶.

Гипомнез, исходя из которого здесь объявляется и дает себя помыслить письмо, не только не совпадает с памятью, но и строится не иначе, как некая зависимость от памяти. И, как следствие, — от представления истины. В момент, когда письмо призывается предстать перед отцовской инстанцией, оно определяется внутри проблематики знания-памяти; оно, стало быть, лишается всех своих атрибутов и всех своих способностей к торению (*frayage*). Его сила торения выхолащивается не повторением, но недугом повторения — тем, что внутри повторения раздваивается, удваивается, повторяет повторение и, делая это, отделившись от «благого» повторения (того, что представляет и собирает сущее в живой памяти), всегда может, предоставленное самому себе, не повторяться больше. Письмо оказывается чистым повторением, а значит — повторением мертвым, которое всегда может ничего не повторять или быть неспособным *спонтанно* повторяться само: то есть, с таким же успехом, не повторять ничего, кроме себя самого — повторение пустое и заброшенное.

И значит, это чистое повторение, это «дурное» переиздание, тавтологично. Записанные λόγος: «думаешь, будто они говорят, как разумные существа, но если кто спросит о чем-либо из того,

⁵⁶ Можно было бы показать, что и вся гуссерлевская феноменология систематически выстроена вокруг аналогичной оппозиции между представлением и представлением, презентацией и ре-презентацией (*Gegenwärtigung/Vergegenwärtigung*), затем — между первичным воспоминанием (составляющим часть оригинала «в широком смысле») и воспоминанием вторичным. Ср. *Голос и феномен* (Derrida 1967a).

что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же (ἐν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεὶ) (Phdr. 275d). Чистое повторение, абсолютное повторение самого себя, но самого себя как уже ссылки (genvoi) и повторения, повторение означающего, повторение нулевое или обнуляющее, повторение смерти — всё это одно. Письмо не есть живое повторением живого.

Что роднит его с живописью. И так же как *Государство* — в момент, когда осуждает подражательные искусства, — сближает живопись и поэзию, так же как Аристотелева *Поэтика* связывает их, подводя под одно и то же понятие *мимесиса*, так и здесь Сократ сравнивает письменное сочинение с портретом, *графему* с *зоографемой*. «В этом, Федр, дурная особенность (δεινὸν) письменности, поистине сходной с живописью (ὁμοίον ζωγραφίᾳ): ее порождения стоят, как живые (ὡς ζῶντα), а спроси их — они величаво и гордо (σεμνῶς) молчат. То же самое и с сочинениями...» (Phdr. 275d).

Неспособность ответить за себя, безответственность письма — в этом Сократ обвиняет его и в *Протагоре*. Плохие политические ораторы — те, что не умеют ответить ни на один «дополнительный вопрос» — «словно книги, которые не могут ни ответить, ни сами спросить» (Prt. 329a). Вот почему, говорится еще в VII-м *Письме*, «всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки» (Ep. 343a; ср. также Lg. XII, 968d).

Каковы, если копнуть глубже, в свете высказываний Сократа, черты сходства, делающие письмо гомологичным живописи? Исходя из какого горизонта объявляется общее для обоих молчание, эта упрямая немота, эта маска торжественной и отрешенной (interdite) серьезности, столь плохо скрывающая неизлечимую афазию, каменную глухоту, неисправимо немощную закрытость запросу *логоса*? Почему письмо и живопись вместе призываются к ответу, рука об руку вызываются предстать перед трибуналом *логоса*? Просто и письмо и живопись подвергаются здесь *допросу*: как предполагаемые представители речи, как способные к дис-

курсу, хранители и даже укрыватели слов, которые их хотят заставить высказать. А они не показывают себя на высоте на этом протокольном слушании, оказываются неспособны достойно представлять живую речь, быть ее толмачами или глашатаями, поддерживать беседу, отвечать на устные вопросы — и тут же теряют всякую ценность. Они просто истуканы, маски, симулякры.

Не будем забывать, что живопись называется здесь *зоографией*: писанным изображением, рисунком *живого*, портретом одушевленной модели. Модель этой живописи — репрезентативная живопись, конформная живой модели. Слово ζωογράφια иногда и вовсе сокращается до γράμμα (Стг. 430e и 431c). Так же и письмо должно по идее изображать живую речь. На живопись оно похоже, стало быть, в той мере, в какой мыслится — посреди этой платоновской проблематики нам представляется возможность одним словом выразить это емкое, фундаментальное определение — исходя из той особенной модели, каким является фонетическое письмо, безраздельно царившее в греческой культуре. Знаки письма функционировали здесь внутри системы, в которой должны были представлять знаки голоса. Знаки знаков.

Таким образом, так же как модель живописи или письма — это верность модели, так и сходство между живописью и письмом — это *сходство как таковое*: то, на что оба эти действия должны быть прежде всего нацелены, чтобы походить. Оба, на самом деле, понимаются как миметические техники, поскольку искусство изначально определяется как *мимесис*.

Несмотря на это сходство сходств, случай письма тяжелее. Как и любое подражательное искусство, живопись и поэзия, конечно, удалены от истины (R. X, 603b). Но у того и другого есть смягчающие обстоятельства. Поэзия подражает — но голосу и живым голосом. Живопись, как и скульптура, безмолвна, но и модель ее молчит. Живопись и скульптура — искусства молчания, Софократ это хорошо знает: сам сын скульптора, изначально он хотел заняться ремеслом отца. Он это знает и говорит об этом в *Горгии* (Grg. 450cd). Молчание живописного или скульптурного про-

странства, так сказать, нормально. В письменном строе всё уже не так, поскольку письмо выдает себя за образ речи. Оно, стало быть, более тяжко извращает (*dénature*) то, чему якобы подражает. Оно даже не подменяет модель образом — оно записывает в пространство молчания и в молчание пространства живое время голоса. Оно сбивает, сдвигает свою модель, не обеспечивает ей никакого образа, силой вырывает одушевленную внутренность речи из ее стихии. Делая это, письмо безмерно отдаляется от истины самой вещи, от истины речи и от истины, раскрытой на речь.

И, стало быть, от царя.

Вспомним знаменитую обвинительную речь против живописной миметики в *Государстве* (X, 597)⁵⁷. Сначала здесь идет речь об изгнании поэзии из города, и на сей раз, в отличие от того, что имеет место в книгах II и III, причины коренятся именно в ее миметической природе. Трагические поэты, когда практикуют подражание, — язва для ума слушателей (*τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας*), если у тех нет противоядия (*φάρμακον*, R. 595a). И это противоядие — «знание того, чем на самом деле являются эти вещи» (*τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα*)^{*}. Если вспомнить, что чуть ниже подражатели и мастера иллюзии будут представлены как шарлатаны-чудотворцы (R. 602d), то есть подвиды рода *фармакей*, выходит, что такое онтологическое знание — фармацевтическая сила, противостоящая фармацевтической же силе. Строй знания — не прозрачный строй форм и идей, как его можно было бы истолковать в ретроспективе: это противоядие. Задолго до своего разделения на оккультное насилие и справедливое знание, стихия *фармакона* — место сражения философии с ее иным. Стихия, *в себе самой*, если всё еще можно так сказать, *неразрешимая* (*indécidable*).

⁵⁷ Этот фрагмент, с иной точки зрения, я рассмотрю в другом, еще не опубликованном тексте — «*Entre deux coups de dés*». [Возможно, имеется в виду «*La Double séance*» (Derrida 1972a: 199–314). — *Прим. пер.*]

^{*} Именно «эти вещи», т.е. проявления мимесиса, а не «сами вещи», хотя перевод «la connaissance de ce que les choses sont réellement» может здесь ввести в заблуждение (благодарю за указание Ирину Протопопову). — *Прим. пер.*

Далее, чтобы определить поэзию подражания, нужно знать, что такое подражание вообще. И вот — *домашний*, среди прочих, пример о происхождении кровати. Можно сколько угодно ломать голову о необходимости, диктующей выбор именно этого примера, и о скольжении, незаметно переносящем нас в тексте от стола к кровати. К уже сделанной кровати. В любом случае, Бог — вот истинный отец кровати, клинического *эйдоса*. Плотник — его «демиург». Живописец, которого здесь называют еще зоографом, — ни создатель (φωτουργός: автор *фюсиса* — как истины — кровати), ни демиург кровати. Всего лишь подражатель. На три ступени отдален он от истины оригинала, от *фюсиса* кровати.

И, стало быть, от царя.

«Значит, таким будет и трагический поэт: раз он подражатель, он, естественно, стоит на третьем месте от царя и истины; точно так же и все остальные подражатели» (R. 597e).

А уж положить на письмо этот *эйдолон*, этот образ, который и так уже есть поэтическое подражание, — это было бы равнозначно отдалению от царя на *четыре ступени*, или, точнее, вследствие перемены строя или стихии, — неизмеримому от него отделению, если бы и сам Платон не сказал уже в другом месте по поводу поэта-подражателя вообще, «что тот всегда на бесконечном удалении от истины (τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα)» (R. 605c). Ибо в отличие от живописи письмо не создает даже фантазма. Живописец, как известно, создает не истинно-сущее (l'étant-vrai), а только видимость, призрак, *фантазм* (R. 598b), то есть то, что уже симулирует копию (Sph. 236b). Слово φάντασμα (копия копии) обычно переводят как симулякр⁵⁸. Тот, кто пишет, пользуясь алфавитом, уже даже не подражает — конечно, и потому,

⁵⁸ Относительно места и эволюции понятия *мимесис* у Платона мы прежде всего отсылаем к работе В. Гольдшмидта (Goldschmidt 1940), см. особенно р. 165 sq. Здесь, в частности, проясняется, что Платон не всегда и не везде осуждал *мимесис*. Отсюда можно заключить по меньшей мере следующее: осуждал Платон подражание или нет, но он поставил вопрос о поэзии, определив ее как *мимесис*, открыв тем самым поле, в котором *Поэтика* Аристотеля — всецело управляемая этой категорией — произведет *понятие* литературы, которое бу-

что в некотором смысле подражает в совершенстве. У него больше шансов воспроизвести голос, поскольку фонетическое письмо лучше его разлагает (*décompose*), превращает в абстрактные пространственные элементы. Это *раз-ложение* голоса в данном случае — одновременно то, что сохраняет голос, и то, что тем скорее его растлевает. Фонетическое письмо подражает голосу в совершенстве, поскольку вовсе ему не подражает. Потому что подражание утверждает и заостряет его сущность, самоустраняясь. Его сущность — это его не-сущность. И никакая диалектика не может резюмировать это несоответствие себе (*inadéquation à soi*). Совершенное подражание — уже не подражание. Подавляя мелкое различие, которое, отделяя подражающее от подражаемого, тем самым отсылает одно к другому, подражающее делают абсолютно отличным: другим сущим, которое перестает как-либо ссылаться на подражаемое⁵⁹. Подражание не отвечает своей сущности, не есть то, что оно есть — подражание, — иначе, как оказываясь в каком-то пункте ущербным или, точнее, сорванным (*en défaut*). Оно плохо по сути. Оно не может быть хорошим иначе, как будучи плохим. Ущербность в него вписана, у него нет своей природы, нет ничего своего. Амбивалентный, играющий с со-

дет править бал вплоть до XIX века, до Канта и Гегеля, самих их не включая (не включая, во всяком случае, если переводить *мимесис* как *подражание*).

С другой стороны, под именем *фантазма* или *симулякра* Платон осуждает то, что сегодня с самой радикальной требовательностью выдвигается на передний план в виде письма. По крайней мере, так можно *внутри* философии и «миметологии» назвать то, что превышает понятийные оппозиции, в которых Платон определяет фантазм. По ту сторону этих оппозиций, по ту сторону значений истины и неистины, это превышение (*excédent*) письма больше не может, по всей видимости, позволить просто определять себя через симулякр или фантазм. Ни, тем более, — классическим понятием письма.

⁵⁹ «Будут ли это две разные вещи (*πράγματα*) — Кратил и изображение Кратила, если кто-либо из богов воспроизведет не только цвет и очертания твоего тела, как это делают живописцы, но и все, что внутри, — воссоздаст мягкость и теплоту, движения, твою душу и разум — одним словом, сделает всё, как у тебя, и поставит эту точную копию рядом с тобой, будет ли это Кратил и изображение Кратила, или это будут два Кратила? — Кратил: Два Кратила, Сократ. Мне по крайней мере так кажется» (Сра. 432bc).

бой, от себя ускользающий, не исполняясь иначе, как выхолащиваясь, хороший и дурной одновременно — *мимесис* неразрешимо родствен *фармакону*. Никакая «логика», никакая «диалектика» не может поглотить его запас, но при этом должна непрестанно из него черпать и в нем упрочиваться.

И ведь техника подражания, как и создание симулякра, всегда в глазах Платона были явлением магическим, кудесническим:

То же самое и с изломанностью и прямизной предметов, смотря по тому, разглядывать ли их в воде или нет, и с их вогнутостью и выпуклостью, обусловленной обманом зрения из-за их окраски: ясно, что вся эта сбивчивость присуща нашей душе, и на такое состояние нашей природы как раз и опирается теневая живопись (σκιαγραφία) со всем ее шарлатанством (γοητεία), да и кудесничество (θαυματοποιία) и множество разных подобных уловок (R., X, 602cd; ср. также 607c)⁶⁰.

Противоядие — опять-таки *эпистема*. И поскольку *гюбрис*, в сущности, — не что иное, как это не знающее меры увлечение, уносящее бытие к симулякру, маскараду и празднику, единственным противоядием может быть только то, что позволяет *сохранять меру*. *Алексифармакон* предстает наукой меры во всех смыслах слова:

Зато измерение (μετρέϊν), счет (ἀριθμεῖν) и взвешивание (ιστάνα) оказались здесь самыми услужливыми помощниками, так что в нас берет верх не то, что кажется (φαίνόμενον) большим, меньшим, многочисленным или тяжелым, а то, что в нас считает, измеряет и взвешивает... А ведь все это — дело разумного начала нашей души (τοῦ λογιστικοῦ ἔργου) (R. 602d) (Греч. βοήθειαι 'помощники', в переводе Шамбри [Chambry 1934] *remèdes* 'средства', — то же слово, каким в *Федре* квалифицируется содействие, помощь, которую отец живой речи всегда должен оказывать письму, какковое само по себе бессловесно.)

Иллюзионист, специалист по обманке, живописец, писатель, *фармакей*. Этого не обошли вниманием и другие: «...не то же ли

⁶⁰ Обо всех этих темах см., в первую очередь, Shuhl 1952.

слово *фармакон*, означающее краску, применяется и к снадобьям знахарей и врачей? Не пользовались ли колдуны для наведения порчи фигурками из воска?»⁶¹ *Наслание чар* — это всегда эффект *репрезентации*, живописной или скульптурной, схватывающей, пленяющей форму другого — преимущественно его облик, его лицо, речь и взгляд, уста и глаза, нос и уши: *vultus*.

Слово *фармакон* обозначает, стало быть, еще и живописную краску, материал, в котором записывается *зоографема*. Загляните в *Кратила*: в своей беседе с Гермогеном Сократ исследует гипотезу, согласно которой имена подражают сущности вещей. Он сравнивает, чтобы провести между ними различие, подражание музыкальное или живописное, с одной стороны, и подражание именное — с другой. Его дальнейший ход интересен нам не только обращением к *фармакону*, но также и потому, что подчиняется еще и другой необходимости, каковую мы попытаемся постепенно прояснить ниже: в момент, когда он приступает к различительным элементам языка имен, Сократ вынужден, как это позже сделает и Соссюр, дать отставку инстанции голоса как звучности, подражающей звукам (подражательная музыка). Если голос именуется, то лишь посредством различия и отношения, возникающим между *στοιχεῖα*, стихиями или буквами (*ὑράματα*). Одно и то же слово (*στοιχεῖα*) означает стихии (первоначала) и буквы. Тут стоило бы еще задуматься об одной детали, подающейся просто как условная или педагогическая необходимость: фонемы вообще обозначаются как гласные (*φωνήεντα*)⁶², согласные же — буквами, которыми они записываются:

Сократ: ...Однако какой бы нам найти способ различения того, где именно начинает подражать подражающий? Коль скоро это будет подражанием сущему посредством слогов и букв, то не правильнее ли всего начать с различения первоначал, как это делают те, кто приступает к определению стихотворного размера: сначала они различают значение первоначал (*στοιχεῖων*), за-

⁶¹ Schuhl 1952: 22. Ср. также Schuhl 1934: 39 sq.

⁶² Ср. также Phlb. 18ab.

тем слогов и только после этого начинают рассматривать размер, ведь верно?

Гермоген: Да.

Со크라́т: Не так ли и нам нужно сначала различать гласные (φωνήεντα), а затем в соответствии с их видами остальные — безгласные и беззвучные (ἄφωνα καὶ ἄφθογγα) (ибо знатоки называют их так) и, наконец, те, которые не назовешь ни беззвучными, ни безгласными. Надо также посмотреть, сколько есть различных между собой видов гласных. И когда мы все это различим как следует, тогда опять нужно будет возвратиться к сущностям и их именам и посмотреть, нет ли таких имен, к которым бы все сводились как к составным частям и из которых можно было бы видеть, что они означают, а также не различаются ли эти имена по видам подобно первоначалам. Хорошенько всё это рассмотрев, нужно уметь найти для каждого [первоначала] наиболее сходное с ним [имя]: либо одно слово связать с одной вещью, либо отнести к этой вещи смесь из многих слов. Как живописцы, желая добиться сходства, иногда берут только пурпур, а иногда и другие краски на выбор (ἄλλο τῶν φαρμάκων), а бывает и так, что смешивают многие краски между собой, например когда пишут человеческое лицо или что-нибудь в этом роде, так, по-моему, и всякое изображение требует своей краски (φαρμάκου). И мы будем примерять первоначала к вещам — то одно к одной вещи, какого та потребует, то многие вместе, образуя то, что называют слогами, а затем соединять слоги, из которых уже будут состоять слова и выражения. Далее из слов и выражений мы составим некое большое, прекрасное целое наподобие живого существа (ζῷον) в живописном изображении (τῆ γραφικῆ) (Сга. 424b–425a).

И чуть ниже (434ab):

Со크라́т: Ты говоришь отлично. В таком случае если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы и первоначала, из которых составлены первые имена, были подобны вещам. Разве не так? Я утверждаю, что никто не смог бы сделать то, что мы теперь называем рисунком, сходным с какой-либо из сущих вещей, если бы от природы не существовало красок (φαρμακεία), из которых складывается живописное изображение, сходных с теми вещами, каким подражает живопись. Или это возможно?

В *Государстве* фарма́ка тоже означают краски живописца (R. IV, 420c). Стало быть, магия письма и живописи — это магия грима, придающего мертвому телу видимость жизни. Фармакон приносит и укрывает смерть. Он придает хороший вид трупу, маскирует и гримирует его. Умашает его своей эссенцией, как сказано у Эсхила^{*}. Фармакон означает также благовоние (le parfume). Благовоние без эссенции — как выше мы говорили о снадобье без субстанции. Он превращает строй в украшение, космос в косметику. Смерть, маска, грим — вот праздник, подрывающий строй города — строй, который диалектик и его наука бытия призваны упорядочивать. Платон, как мы скоро увидим, не преминет отождествить письмо с праздником. И игрой. Особым праздником и особенной игрой.

8. Наследство фармакона: семейная сцена

Вот мы и вышли еще на один уровень платоновского запаса (réserve), проникли в еще один закоулок его аптеки. Мы ощутили, что эта фармация — еще и театр. И театральность эта едва дает облечь себя в слова: есть некие силы, есть пространство, есть закон, есть родство — человеческое и божественное, игра, смерть, праздник. А еще уровень, раскрывающийся перед нами, с необходимостью будет и другой сценой — или другой картиной — в пьесе письма. Итак, после представления фармакона отцу, после унижения Тевта, Сократ подхватывает речь — сам берет слово. С виду он хочет заменить миф логосом, театр дискурсом, иллюстрацию доказательством. И однако, за всеми его объяснениями медленно проступает из тени другая сцена, не столь бросающаяся в глаза, как предыдущая, но столь же — в своей глухой латентности — напряженная, столь же заряженная насилием, как и другая, составляя с ней, в фармацевтическом притворе, затейливую и живую организацию фигур, сдвигов, повторений.

Эта сцена никогда не прочитывалась как то, чем она изначально является, разом прячась и раскрываясь в своих метафорах: как

^{*} Отсылка к Rr. 480? — Прим. пер.

семейная сцена. Это вопрос отца и сына: незаконнорожденного бастарда, не получающего и общественной поддержки, и сына законного и славного; вопрос наследства, семени и бесплодия. Мать обходится молчанием, но возражений на этот счет мы не встретим. А если хорошенько поискать, то мы, возможно, разглядим, как на картинках-загадках, ее эфемерную форму, прорисованную как бы наизнанку, среди листвы, в глубине сада, εἰς Ἀδώνιδος κήλους. В садах Адониса (Phdr. 276b).

Сократ только что сравнил отпрысков (ἔκγονα) живописи и письма. Он высмеял их самодовольную неудовлетворительность, монотонную и напыщенную тавтологию ответов, сообщаемых нам всякий раз, как мы обращаемся к ним с вопросом. Он продолжает:

Всякое сочинение, однажды записанное, катится повсюду, оказываясь и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе. (Phdr. 275e).

Антропоморфность, даже анимистичность, метафоры объясняется, несомненно, тем фактом, что сочинение — это записанный *дискурс* (λόγος γεγραμμένος). В качестве живого, *логос* исходит от отца. В глазах Платона, стало быть, нет никакого письменного, и только, сочинения. Есть *логос* — более или менее живой, более или менее близкий к самому себе. Письмо — не самостоятельный строй обозначения, а ослабленная речь; нечто не насквозь мертвое, а ни живое, ни мертвое (un mort-vivant), приговоренное к смерти — отсроченная смерть, отложенная жизнь, видимость дыхания; фантом, фантазм, симулякр (εἶδωλον) живого дискурса не является чем-то неодушевленным и ничего не значащим — просто он означает мало и всегда одинаково. И этот малоозначающий, без царя в голове, дискурс, как и все фантомы — бродяга. Блуждающее означающее, блуждающий дискурс. Он катится (κυλινδεῖται) куда придется, как человек, не знающий, куда он идет,

сбившийся с прямой дороги, правильного пути, потерявший правило правильности, норму; но также и как человек, потерявший права, оказавшийся вне закона, покотившийся по кривой дорожке, сорванец, проходимец или авантюрист. Бесцельно слоняясь по улицам, он даже не знает больше, кто он такой, забывает свою идентичность, есть ли у него вообще таковая, и есть ли имя — имя отца. Он повторяет одно и то же, когда на каждом углу к нему лезут с вопросами, но уже не умеет повторить свое происхождение. Не знать, откуда ты появился и куда идешь, — для дискурса без царя в голове это означает неспособность к речи, беспомощное от-рочество. Утратившее корни, имя, связь со своей страной и задачей, это почти незначающее означающее попадает в распоряжение каждому встречному-поперечному⁶³ — и людям знающим, и равным образом — ничего не смыслящим: и тем, кто слышит и понимает (ἐλαίουσιν), и тем, кому всё равно — которые, не понимая ничего, могут по-всякому дергать и донимать его.

⁶³ Подобную «демократизацию» письма — и благодаря письму — в классической Греции отмечает Ж.-П. Вернан: «Значению, которое обретает в это время устное слово, ставшее отныне главным инструментом политической борьбы, соответствует также изменение социальной значимости письма. В ближневосточных монархиях письмо было специальностью и привилегией писцов. Оно позволяло администрации монарха осуществлять контроль и учет экономической и социальной жизни государства. Оно было нацелено на составление архивов, всегда державшихся под большим или меньшим секретом в недрах дворца...» В классической Греции «письмо перестает быть привилегией одной касты, тайной класса писцов, работающих на царский двор, и становится “общим достоянием” всех граждан, инструментом публичности... Законы должны быть писаными... Последствия этой трансформации социального статуса письма будут иметь ключевое значение для интеллектуальной истории» (Vernant 1965: 151–152; ср. также p. 52, p. 78 и Vernant 1962: 43–44). Так нельзя ли сказать, что Платон продолжает мыслить письмо с позиции царя, представлять его внутри уже отживших структур царской власти (βασιλεία)? Мифемы, формирующие здесь его мысль, не оставляют в этом сомнений. Но с другой стороны, Платон верит в необходимость записывать законы; и подозрения насчет оккультных свойств письма направлены, скорее всего, против «недемократической» политики письма. Необходимо распутать все эти нити, соблюсти все эти уровни, или все эти неувязки. Развитие фонетического письма, во всяком случае, неотделимо от этой «демократизации» письма.

Доступное всем и каждому, выставленное на панель — не является ли письмо по сути демократическим? Мы могли бы сравнить процесс письма с процессом демократии, как он рассматривается в *Государстве*. В демократическом обществе никто не задумывается о компетентности, ответственность возлагается на случайных людей. Замещение государственных должностей происходит по жребию (R. VIII, 557a). Равенством равным образом наделяется равный и неравный (558c). Отсутствие меры, анархия; демократический человек, совершенно не заботясь об иерархии, «устанавливает своего рода равенство между вожделениями» и отдает руководство своей души первому попавшемуся, «которое ему словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а затем другому вожделению, причем ни одно он не отвергнет, но все будет питать поровну. [...] И всё же он отринет разум (λόγος) и истину (αληθῆ), не допустит их в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделений, а другие — дурных и что одни вожделения надо развивать и уважать, другие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделения одинаковы и заслуживают равного уважения» (561bc).

Этот блуждающий — подобно вожделению или отпущенному на волю означающему *логоса* — демократ, этот индивид, которого не назовешь даже нормально извращенным, который потакает, поддается всему, равно предается всем удовольствиям, всем видам деятельности, в конечном счете даже политике и философии («порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать, то он и выполняет», 561d), этот авантюрист, как и другой, из *Федра*, симулирует всё подряд, а на самом деле не является ничем. Отдавшись всем течениям, он плывет в толпе, у него нет ни собственной сущности, ни истины, ни патронима, ни уклада. Впрочем, и демократия — такой же эфемерный уклад, как и собственный характер демокра-

тического человека: «Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр (ποικίλον), как и его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы его жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов» (561e). Демократия — это оргия, разврат, базар, блошинный рынок, «ярмарка (παντοπωλίον), где торгуют всевозможными правлениями, [где любой может] выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство» (557d).

Как бы ни рисовалась такая деградация, графически или политически, или, еще лучше — так будет поступать весь французский XVIII-й век, особенно Руссо, — политикографически, всегда оказывается возможным объяснить ее исходя из дурного отношения отца к сыну (ср. R. 559a–560b). Желания, говорит Платон, должны пестоваться как сыновья.

Письмо — это *отверженный* сын. Просто отверженный. Тон Сократа — то обвинительный и *категоричный*, обличая сына заблудшего и бунтующего, отсутствие меры и извращенность, то жалостливый и снисходительный, защищая лишенное отца живое существо — сына, оставленного отцом. В любом случае — *пропащего* сына. Его бессилие — бессилие сироты⁶⁴, как и бессилие

⁶⁴ В тексте Платона — и не только в нем — сирота всегда служит моделью гонимого. Мы настаивали, для начала, на сродстве письма и *мифа* на основании их общей оппозиции *логосу*. Сиротство, возможно, — еще одна черта этого рода. У *логоса* есть отец; отца мифа почти никогда невозможно найти: отсюда необходимость в содействии (βοήθεια), о котором говорится в *Федре* в связи с сиротством письма. Оно обсуждается и в другом тексте:

Сократ: ...Таким образом погибает Протагор, а также и твой миф о знании, что оно и ощущение — одно и то же.

Тезет. Очевидно.

Сократ. А вот и нет, я думаю. По крайней мере, мой друг, если бы жив был отец первого из этих мифов, он бы всячески его защищал. Мы же совсем затолкали бедного сироту. И даже опекуны, оставленные Протагором, не желают вступиться (βοηθεῖν), хотя один из них — Феодор — вот здесь рядом. Боюсь, что справедливости ради нам самим придется оказать ему помощь (βοηθεῖν).

Феодор. ...я буду тебе благодарен, если ты вступишься (βοηθῆς) за него.

Сократ. Хорошо, Феодор. Но ты хотя бы следи за моим заступничеством (βοηθεῖα)... (Th. 164d–165a).

того, кого, подчас причем несправедливо, обвиняют в отцеубийстве. В своем сострадании Сократ далеко заходит: если есть живые дискурсы, преследуемые и лишенные поддержки логографа (как в случае сократовского слова), то есть также и дискурсы полумертвые — письменные сочинения, — преследуемые, поскольку их бросает на произвол слово мертвого отца: тут-то и оказывается возможным нападать на письмо, бросать ему несправедливые упреки (οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς), на которые только отец мог бы ответить — содействуя тем самым сыну, — если бы сын его как раз-таки не умертвил.

Дело в том, что смертью отца открывается царство насилия. Выбирая насилие — а ведь об этом и идет речь с самого начала, — причем насилие против отца, сын — или отцеубийственное письмо — не может не поставить под удар самое себя. Всё делается для того, чтобы мертвый отец, первая жертва и последний источник (ressource), не был больше в наличии. Наличное бытие (l'êtré-là) — это всегда наличное бытие отцовской речи. И место отечества.

Письмо, вне-закона (le hors-la-loi), пропащий сын. Здесь следует напомнить, что Платон всегда ассоциирует речь и закон (обычай), *логос* и *номос*. Законы говорят. В *Критоне* они олицетворяются и от собственного имени говорят с Сократом. А в десятой книге *Государства* они говорят, как раз обращаясь к отцу, потерявшему сына, утешают, велят сопротивляться (603e–604ab):

Мы где-то там говорили, что настоящий человек легче, чем остальные, переносит какое-нибудь постигшее его несчастье — потерю сына или утрату чего-либо, чем он особенно дорожит. [...] И не правда ли, то, что побуждает его противиться горю, это — разум и обычай (λόγος καὶ νόμος), а то, что влечет к скорби, это — само страдание (αὐτὸ τὸ λάθος). [...] Обычай, между прочим, говорит (Λεγεί που ὁ νόμος), что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться...

Что есть отец? — спросили мы чуть выше. Отец есть. Отец есть (пропащий сын). Письмо, пропащий сын, не отвечает на этот вопрос, но пишет(ся): (что) отец *не существует*, то есть не присут-

ствуует. Переставая быть речью, отпавшей от отца, оно дает отставку вопросу *что есть*, который всегда есть — тавтологически — вопрос «что есть отец» вкупе с ответом «отец есть то, что он есть». Теперь передовая (*avancée*) проводится вне ходульной оппозиции отца и сына, речи и письма, и в ней уже не мыслима.

Пришла пора напомнить, что в диалогах Сократ играет роль отца — он *представляет* отца. Или старшего брата. Совсем скоро мы увидим, как обстоят дела с этим последним. Сократ же напоминает афинянам, как отец — своим сыновьям, что, убив его, они навредят прежде всего самим себе. Послушаем, что он говорит в тюрьме. Его лукавство беспредельно, а значит — наивно либо вовсе за гранью лукавства («сохраните мне жизнь — поскольку я уже мертв — для вас»):

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать [...] Будьте уверены, что если вы меня, такового, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. [...] Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь мне на замену (ἐπιτέμψειεν). А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть вот из чего: на кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат (ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον), и убеждая заботиться о добродетели? (Ap. 30c–31b).

И что же толкает Сократа восполнить афинянам отца или старшего брата — роль, в которой он и сам предполагает быть восполненным? Некий голос. Который, впрочем, не столько диктует, сколько воспрещает; и которому он повинуетя спонтанно, как добрый конь из *Федра*, кому достаточно приказа голосом, *логосом*:

Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе ([φωνή] ὁ δὴ καὶ ἐν τῇ γράφῃ ἐτικωμῶδῶν Μέλητος ἐγυράψατο). Началось это у меня с детства: возникает какой-то голос (φωνή), который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к какому-то действию никогда не склоняет (Ap. 31cd).

Носитель этого знака бога (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, Ap. 40bc; τὸ δαιμόνιον σημεῖον, R. VI, 496c), Сократ, стало быть, носит в себе голос отца, он — глашатай отца. И Платон *пишет исходя из его смерти*. Всё платоновское письмо — мы не говорим здесь о том, что оно подразумевает, о его означаемом содержании: возмещении отца против γράφῃ, решившего *его смерть*, — оказывается, стало быть, *прочитанное исходя из смерти Сократа*, в ситуации письма, обвиняемого в *Федре*. Сцены вкладываются одна в другую *ad abyssum*. Фармация бездонна.

И как же обстоят дела с этим обвиняемым? До сих пор письмо — письменный дискурс — имел только один статус, если еще можно говорить о таковом: статус сироты или агонизирующего отцеубийцы. Если письмо и извратилось в ходе своей истории, порвав со своим истоком, ничто еще не говорило о том, что этот исток сам по себе был плох. Теперь оказывается, что письменный дискурс, в «собственном» смысле — вписанный в чувственно-воспринимаемое пространство, — изуродован с рождения. Он не благо-роден: не только, как мы это уже выяснили, совершенно нежизнеспособен, но и не может похвастаться хорошим — законным — рождением. Он не υνήσιος. Это не значит простолюдин, скорее — бастард. Он не может быть объявлен, признан голосом отца. Он вне-законна. Итак, с согласия Федра, Сократ продолжает:

С о к р а т: Что же, не взглянуть ли нам, как возникает другое сочинение, родной брат (ἀδελφὸν γνήσιον) первого, и насколько оно по своей природе лучше того и мощнее?

Ф е д р: Что же это за сочинение и как оно, по-твоему, возникает?

С о к р а т: Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося ('Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθάνοντος ψυχῇ); оно способно себя защитить (δυνατὸς μὲν ἑμῦναι ἑαυτῷ) и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать.

Ф е д р: Ты говоришь о живой и одушевленной речи (ζῶντα καὶ ἔμψυχον) знающего человека (τοῦ εἰδότος λόγον), отображением (εἶδωλον) которой справедливо можно назвать письменную речь?

С о к р а т: Совершенно верно (276a).

По содержанию в этой реплике нет ничего оригинального, Алкидам говорил примерно то же самое⁶⁵. Но она отмечает своего рода переворачивание в механизме аргументации. Представляя письмо лже-братом — разом предателем, неверным и симулякром, — Сократ впервые приходит к предположению, что брат этого брата — тот, что законный, — это *другой род письма*: не только знающий, живой и одушевленный дискурс, но и *запись истины* в душе. Конечно, обычно создается ощущение, что здесь мы имеем дело с «метафорой». Платон — почему бы и нет и что за важность? — тоже, быть может, так думал в момент, когда ввязался в (и даже, несомненно, сам завязал) историю «метафоры» (запись, оттиск, отметка и т.д. в воске мозга или души), без которой философия больше не сможет обойтись, сколь бы мало критичной ни оказывалась ее трактовка. Ведь не менее примечательно здесь и то, что так называемая живая речь вдруг начинает описываться «метафорой», заимствованной как раз из строя того, что

⁶⁵ Ср. Milne 1924; Shuhl 1952: 49.

См. также Phdr. 278a (еще один намек на законных сыновей). О противопоставлении незаконнорожденных и родных сыновей (νόθοι/γνήσιοι) см., в частности, *Государство* (R. 496a: в «софизмах» нет ничего «подлинного» — γνήσιον), *Политика* (Plt. 293e: «подражания» государственным устройствам не бывают «законнорожденными»). Ср. также *Горгия* (Grg. 513b) и *Законы* (Lg. 741a, etc.).

хотят исключить из живой речи, — из строя ее симулякра. Заимствование, сделанное необходимым тем, что структурно связывает умопостигаемое с его повторением в копии, и язык, описывающий диалектику, просто не может без этого обойтись.

Согласно схеме, которая будет господствовать над всей западной философией, хорошее письмо (естественное, живое, знающее, умопостигаемое, внутреннее, говорящее) противопоставляется плохому письму (искусственному, агонизирующему, незнающему, чувственному, внешнему, немому). И хорошее не может быть обозначено иначе, как через метафору плохого. Метафоричность есть логика контаминации, и контаминация логики. По отношению к хорошему письму плохое есть некая модель языкового обозначения и симулякр сущности. И если сеть предикатных оппозиций, соотносящих одно письмо с другим, держит в своем силке все понятийные оппозиции «платонизма» — рассматриваемого здесь как господствующая структура истории метафизики, — мы могли бы сказать, что философия разыгрывается в игре этих двух писем. Даже несмотря на то, что сама философия хотела различать только речь и письмо.

Отсюда подтверждается, что заключение *Федра* — это не столько осуждение письма во имя наличной (*présente*) речи, сколько предпочтение одного письма другому, следа плодородного — следу бесплодному, посева родящего, поскольку он посеян внутрь, — посеву растроченному вовне как чистая утрата: с риском *рассеяния*. Последнее, по крайней мере, предполагается. Но прежде чем искать основания для этого в общей структуре платонизма, проследим это движение.

Выход на сцену *фармакона*, эволюции магических сил, сравнение с живописью, политико-семейное насилие и перверсия, намок на грим, на маску, на симулякры, — всё это не могло не приводить к игре и празднику — которые никогда не обходятся без известного бурления и буйства семени.

Мы не должны обмануться — если только учтем характерное скандирование текста и откажемся воспринимать как риторические случайности термины предложенной Сократом аналогии.

Вот эта аналогия: отношение письма-симулякра к тому, что оно представляет — истинное письмо (подлинное письмо, поскольку оно подлинно, аутентично, соответствует своему значению, сообразуется со своей сущностью, письмо истины в душе того, кто обладает *эпистемой*), — это отношение *аналогично* отношению посевов сильных, плодородных, родящих необходимые, долговечные и питательные продукты (плодоносные посева), к посевам слабым, быстро истощаемым, избыточным, порождающим эфемерные продукты (цветоносные посева). С одной стороны — терпеливый и разумный земледелец (ὁ νοῦν ἔχων γεωργός), с другой — садовод излишеств, торопливый и игривый. С одной стороны — серьезное (σπουδή), с другой — игра (παιδιά) и праздник (ἑορτή). С одной стороны — культура, земледелие, знание, экономия, с другой — искусство, наслаждение и безудержная растрата.

Сократ: ...Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец⁶⁶, радеющий о посеве (ὧν σπερμάτων κήδοιο) и желающий получить урожай, всерьез (σπουδή) возделывать летом сады

⁶⁶ Аналогичная отсылка к земледельцу есть в *Тезете*, в контексте обсуждения сходной проблематики, посреди удивительной апологии Протагора, кого Сократ заставляет высказать, в частности, его четыре (не)истины, которые нас здесь выводят на более высокий уровень: где пересекаются все коридоры этой фармации. «Сократ: Я думаю, он соберет воедино все доводы, что мы приводили в его защиту, и, не скрывая своего к нам презрения, скажет так: “Этот честный Сократ, когда ребенок, напуганный вопросом, может ли один и тот же человек одно и то же помнить и вместе с тем не знать, со страху ответил, что нет, ибо не мог предвидеть последствий, — этот Сократ выставил меня таким образом в своих речах на посмешище. [...] Я же утверждаю, что истина такова, как у меня написано (ὡς γέγραφα): мера существующего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь-то тысячу раз отличается один от другого (μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῶ τούτῳ) [...] И не выискивай ошибок в моих выражениях (τῶ ῥήματι), а постарайся яснее постигнуть смысл моих речей (λόγον). А сделай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо

Адониса⁶⁷ ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы

противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной — неуч, раз он утверждает такое, а здоровый — мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить (μεταβλητέον) худшее состояние на лучшее, ибо одно из них — лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств (φαρμάκοις), а софист — с помощью рассуждений (λόγοις). [...] И я далек от того, любезный Сократ, чтобы сравнивать мудрецов (σοφούς) с лягушками. Напротив, я сравниваю их с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами — там, где растений. [...] Итак, одни бывают мудрее (σοφώτεροι) других и в то же время ничье мнение не бывает ложным...» (Tht. 166a–167d).

⁶⁷ Как замечает Робен, «на праздниках Адониса в несезонье выращивали — в вазочках-ракушках, корзинах, вазах — растения, которые быстро умирали: подношения, служившие символом преждевременной кончины возлюбленного Афродиты». Адонис, рожденный в дереве — метаморфоза Мирры — был любим и преследуем Венерой, потом Марсом, возревновавшим и превратившимся в вепря: который и умертвил его, нанеся рану в бедро. В объятиях Венеры, подоспевшей слишком поздно, он стал анемоном, эфемерным весенним цветком. Анемоном — то есть дыханием.

Оппозицию земледелец/садовод (плоды/цветы; долговечное/эфемерное; терпение/спешка; серьезное/игра) можно сопоставить с темой двойного дара в *Законах*: «Что касается осеннего участия всех граждан в осеннем сборе плодов, то здесь надо соблюдать следующее. Богиня милостиво дарует нам два вида даяний: во-первых, виноград — недолговечную дионисическую забаву (παίδιαν Διονυσιάδα), а во-вторых, виноград, по своим природным свойствам заготовляемый впрок. Пусть будет установлен такой закон об урожае: кто вкусит сельских плодов, винограда ли или смокв, до наступления времени сбора (а это совпадает с восходом Арктура) [...] тот должен заплатить в пользу Диониса пятьдесят священных драхм, и т.д.» (Lg. VIII, 844de).

В проблемном пространстве, уподобляющем письмо и земледелие, противопоставляя одно другому, легко можно было бы продемонстрировать, что парадоксы восполнения как *фармакона* и как письма, как вырезания (gravure) и как незаконнорожденности и т.д. — те же самые, что и парадоксы привоя (greffe), прививания (greffer) — что означает «вырезание», — привойщика-садовника (greffeur), всех смыслов greffier [‘секретарь суда, регистратор’], прививочного резака (greffoir) и трансплантата (greffon). Можно было бы также продемонстрировать, что и все самые современные измерения (биологические, психические, этические) проблемы привоя, даже когда они затрагивают то, что считается главными и абсолютно «собственными» частями так называемого индивида

(παιδιᾶς)⁶⁸, ради праздника (ἑορτῆς). А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев. [...] А человек, обладающий знанием справедливого, прекрасного, благого, — что же он, по-нашему, меньше земледельца заботится о своем посеве? [...] Значит, он не станет всерьез (σπουδῆ) *писать по воде чернилами* (ἐν ὕδατι γράψει), сея при помощи тростниковой палочки сочинения (μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων), не способные помочь себе (βοηθεῖν) словом и должным образом научить истине (Phdr. 276a).

Семя, вода, чернила, ароматная краска: *фармакон* всегда проникает в виде жидкости — пьется, впитывается, вводится внутрь, и сначала метит это внутреннее вязкостью отпечатка, а вскоре заполоняет и заливаает своим лекарством, своим отваром, питьем, напитком, отравой.

В жидкости противоположности легче переходят друг в друга. Жидкость — стихия *фармакона*. И вода, жидкость в чистом виде, легче всего, опасней всего, дает проникнуть в себя и испортить свою чистоту *фармакону*, с которым тотчас смешивается и сочетается (compose). Отсюда, среди законов, призванных управлять земледельческим обществом, — закон, строжайше охраняющий воду. И прежде всего — против *фармакона*:

Вода имеет наибольшее значение для садоводства, но она легко портится. Дело в том, что землю, солнце и ветры, которые вместе с водой влияют на то, что произрастает из почвы, нелегко испортить; их нельзя отравить (φάρμακεύσειν), отвести в сторону, украсть, а с водой все это можно сделать: такова ее природа. Поэтому здесь должен прийти на помощь закон. Так вот, пусть будет действовать следующий закон о воде: если кто испортит чужую воду, ключевую ли или дождевую, которая была собрана, отравит (φάρμακεύσει) ее, отведет в сторону с помощью подкопа

(интеллект и голову, аффект и сердце, желание и чресла), — включены в графику восполнения и ей подчиняются.

⁶⁸ Алкидам тоже определил письмо как игру (παιδιᾶ). Ср. Friedländer 1964 (часть I, гл. V) и Diès 1972b: 427.

или украдет, то пострадавший должен обратиться за правосудием к астиномам, оценив нанесенный ему убыток. Кто будет уличен в том, что портит воду какой-то отравой (*φαρμακείαις*), тот кроме возмещения убытка должен будет очистить водоем или источник воды (Lg. VIII, 845de).

Итак, теперь письмо и речь — два рода следа, два значения следа; один (письмо) — это пропащий след, нежизнеспособный посев, всё, что безудержно растрачивается в семени, сила, заблудшая за поле жизни, неспособная породить, снимать и возрождать самое себя. Напротив, живая речь заставляет капитал приносить плоды, она не отводит семенную силу на сторону, к безотцовскому наслаждению. Своим семинаром она согласуется с законом. Еще в ней отмечается единство *логоса* и *номоса*. Какого закона? Вот как излагает его Афинянин:

...Вот именно об этом-то я и говорил, когда заметил, что у меня есть искусный способ для установления закона о том, чтобы соитие, предназначенное для деторождения, происходило лишь сообразно природе. От мужского пола надо воздерживаться и не губить умышленно человеческий род; не надо также ронять семя на скалы и камни, где оно никогда не пустит корней и не получит естественного развития. Надо воздерживаться и от всех тех женщин, на чьей пашне не захочет произрастать твой посев. Этот закон, если он всегда будет действовать и возобладает в той степени, как теперь возобладал закон против сношений с родителями, а также если он возобладает в отношении всех остальных видов подобных сношений, принесет с собой тысячи благ. Прежде всего он согласен с природой; затем он заставит воздержаться от любовных борений, неистовств, от всякого рода прелюбодеяний, от чрезмерного пристрастия к питью и еде; мужей он сделает близкими друзьями их жен. И какое было бы еще множество благ, если бы человек овладел этим законом! Впрочем, возможно, какой-нибудь молодой и крепкий мужчина, отягченный обилием семени (*πολλοῦ σπέρματος μεστός*), услышав об установлении такого закона, встанет перед нами и, оглашая всё своим криком, начнет поносить нас за то, что мы, мол, установили нелепые и невыполнимые узаконения... (Lg. VIII, 838e–839b).

Здесь можно было бы сопоставить письмо и педерастию молодого человека по имени Платон. И его неоднозначное отношение к восполнению отца: чтобы исправить зло его смерти, он преступил закон. Он повторил смерть отца. Эти два жеста взаимно уничтожаются или противоречат друг другу. Идет ли речь о семени или о письме, преступление закона изначально подчинено закону преступления. Последний немислим в рамках классической логики — только в графике восполнения или *фармакона*. Того *фармакона*, который может с равным успехом служить посеву жизни и посеву смерти, родам и аборту. Сократ хорошо это знает:

Сократ: Притом повитухи дают зелья (φαρμάκια) и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, или если найдут нужным, то выкинуть (Phd. 149cd).

Сцена усложняется: осуждая письмо как пропащего сына, или сына-отцеубийцу, Платон ведет себя как сын, пишущий это осуждение, исправляя и подтверждая тем самым смерть Сократа. Но в этой сцене, в которой мы отметили отсутствие — по крайней мере, видимое — матери, Сократ, однако, — не отец: лишь *восполнитель* (*suppléant*) отца. Этот повивальщик, сын повитухи, этот посредник, этот сводник — ни отец, пусть он и занимает место отца, ни сын, пусть даже он брат или товарищ сыновей и повинуется отцовскому гласу бога. И когда мы говорим, что Платон пишет *исходя из* смерти отца, мы не имеем в виду лишь конкретное событие под названием «смерть Сократа», на котором, как говорят, Платон лично не присутствовал (Phd. 59b: «Платон, по-моему, был нездоров»); но прежде всего — бесплодие сократовского посева, предоставленного только самому себе. Сократ знает, что никогда не будет ни сыном, ни отцом, ни матерью. Искусство сводни должно было бы совпадать с искусством повитухи («одно и то же искусство — выхаживать и возвращать плоды земли и, с другой стороны, знать, в какую землю какой саженец посадить или какое семя посеять», 149e), когда бы их не разделили проституция

и преступление закона. Если искусство Сократа превышает искусство сводни-повитухи, то это, несомненно, потому, что призвано различать плод мнимый или ложный (εἶδωλον καὶ ψεῦδος) от плода живого и истинного (γόνιμὸν τε καὶ ἀληθές); однако Сократ по сути разделяет участь повитух: бесплодие. «К тому же и со мной получается то же, что с повитухами... бог понуждает меня принимать у других, роды же мне воспрещает» (150c). И вспомним еще неоднозначность сократовского *фармакона*, возбуждающего тревогу и успокаивающего: «мое искусство имеет силу возбуждать или успокаивать эти муки» (151ab).

Посев, стало быть, должен подчиняться *логосу*. И тем самым творить над собой насилие, поскольку естественное стремление семени противопоставляет его закону логоса: «Это тот мозг, который мы ранее нарекли семенем. Поскольку же мозг этот одушевлен и дышит, устье, через которое он дышит, возбуждает в нем животное вожеление, и тем самым он порождает детородный эрос. Вот почему у мужчин природа срамных частей строптива и своевольна, словно животное, непослушное разуму (τοῦ λόγου), и под стрекалом непереносимого вожеления стремится всё себе подчинить» (Ti. 91b).

Здесь следует остережся: в момент, когда Платон по видимости снимает (*semble relever*) письмо, делая из живой речи своего рода психографию (*graphie psychique*), он удерживает это движение внутри проблематики *истины*. Письмо в душе (ἐν τῇ ψυχῇ) — это письмо не торения, а лишь поучения, передачи знания, доказательства, в лучшем случае открытия: письмо *алетейи*. Его строй — это строй дидактики или майевтики, в любом случае — выражения (*elocution*). Диалектики. Это письмо должно быть способно само себя поддерживать в живом диалоге и кроме того — должным образом обучать истинному, как оно уже сложилось.

Ничто не опровергнет этот авторитет истины, диалектики, серьезного, присутствия и под конец этого замечательного движения, когда Платон, в известном смысле воссвоив (*réapproprié*) письмо, доводит иронию — и серьезность — вплоть до реабилита-

ции определенного рода игры. Игровое и гипомнезическое письмо, письмо второго порядка, в сравнении с другими играми значит больше и должно «выдвинуться вперед». Вперед других своих братьев — в семье и так не без уродства. Диалектик тоже готов порой позабавиться и пописать, пособирать памятники, ὑλομνήματα. Но он сделает это, не иначе как поставив их на службу диалектике, и чтобы оставить след (ἵχνος) для любого, кто захочет последовать за ним по пути истины. Теперь граница проходит не столько между присутствием и следом, между следом диалектическим и недиалектическим, сколько между игрой в «хорошем» смысле слова и игрой в «плохом» смысле.

С о к р а т: Конечно. Но вероятно, ради забавы (παιδιάς χάριν) он засеет сады письмен и станет писать; ведь когда он пишет, он накапливает запас воспоминаний (ὑλομνήματα) для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвенья, да и для всякого, кто пойдет по его следам (ταῦτὸν ἵχνος); и он порадуется при виде нежных всходов. Между тем как другие люди предаются иным развлечениям, упиваясь пиршествами и подобными им, как братья, забавами, он вместо этого будет, вероятно, проводить время в тех развлечениях, о которых я говорю.

Ф е д р: Забава, о которой ты говоришь, Сократ, прекрасна в сравнении с теми низкими развлечениями: ведь она доступна только тому, кто умеет, забавляясь сочинением (ἐν λόγοις), повествовать о справедливости и обо всем прочем, что ты упоминал.

С о к р а т: Так-то это так, милый Федр, но куда лучше заниматься этим всерьез (σπουδῇ), когда пользуешься искусством диалектики: взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи (φυτεύη τε καὶ στείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους), способные помочь (βοηθεῖν) и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей (ἐν ἄλλοις ἤθεσι), способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек (Phdr. 276d–277a).

9. Игра: от фармакона к букве и от ослепления к восполнению

Καὶ τῆ τῆς σπουδῆς ἀδελφῆ παιδιᾶ [Но в виде игры, по-
братски близкой серьезности] (Ep. VI, 323d).

Λόγος δέ γε ἦν ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία [Речь же была
истолкованием твоего отличительного признака] (Tht. 209a).

Можно было подумать, что Платон попросту осуждал игру. И заодно — *мимесис*, который не что иное, как разновидность игры⁶⁹. Но когда речь заходит об игре и ее «противоположности» — «логика» оказывается неизбежно дезориентирующей. Игра и искусство: Платон теряет их, пытаясь их спасти, и его *логос* при этом подчиняется неслыханному понуждению, которое даже и «логикой» уже нельзя назвать. Платон хорошо говорит об игре. Он произносит ей похвалу. Но это — похвала игре «в лучшем смысле слова», а что еще может скрывать успокоительная наивность подобной оговорки, как не убийство игры? Игра в лучшем смысле — это игра под наблюдением и с подстраховкой этики и политики. Такая игра включается в безобидную и беззубую категорию *забавного*. Развлекательного: сколь бы ни был искаженным перевод *пαιδίας* как *развлечения*, он, несомненно, лишь вторит платоновскому подавлению игры.

Оппозиция *σπουδή/παιδιά* никогда не может быть попросту симметричной. Или игра — *ничто* (это ее единственный *шанс*), не может предоставить место никакой деятельности, никакому курсу, заслуживающему этого имени, то есть заряженному истинной или по крайней мере смыслом. Тогда она — *ἄλογος* и *ἄτοπος*. Или же игра начинает *быть* чем-то, и само наличие этого чего-то подставляет ее под ту или иную диалектическую конфискацию. Она обретает смысл и работает на службе серьезного, истины, онтологии. Лишь *λόγοι περὶ ὄντων* могут восприниматься всерьез. Как только игра входит в бытие и в язык, она *стирается как таковая*. Точно так же как письмо должно *стираться как таковое* перед истиной и т.д. Всё дело в том, что *как таковых* письма и игры

⁶⁹ См. R. 602b sq.; Plt. 288cd; Sph. 234bc; Lg., II, 667e–668a; Epin. 975d, etc.

не существует. Не имея сущности, привнося различие как условие наличия сущности, открывая возможность дубликата, копии, имитации, симулякра, — игра и графия существуют, непрестанно *исчезая*. Они не могут быть утверждены — классическим утверждением, — не подвергнувшись одновременно отрицанию.

И вот, Платон играет, будто принимает игру всерьез. Выше мы это назвали его прекрасной игрой. Не только собственные сочинения определяются им как игры⁷⁰, но и дела человеческие вообще не следует, по его словам, принимать всерьез. Кто не знает этого знаменитого текста из *Законов*. Перечитаем его, тем не менее, чтобы отследить теологическое усупение (assomption) игры в играх, поступательную нейтрализацию *уникальности* игры:

Правда, человеческие дела не заслуживают того, чтобы восприниматься с большой серьезностью (μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια); но всё же необходимо относиться к ним всерьез, хотя счастья в этом нет. Но раз уж мы в таком положении, направить на нечто эту заботу подобающим образом окажется, пожалуй, задачей нам под стать (ἤμῖν σύμμετρον). [...] Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы (μακαρίου σπουδῆς), человек же, как мы говорили раньше⁷¹, это какая-то выдуманная игрушка (παίγνιον) бога, и по существу это стало

⁷⁰ См. Prm. 137b; Plt. 268d; Ti. 59cd. О контексте и историческом фонде этой проблематики игры см. в первую очередь Schuhl 1952: 61–63.

⁷¹ См. Lg. I, 644de: «представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы (παίγνιον) богов, сделанные ими либо для забавы (παίγνιον), либо с какой-то серьезной целью (ὡς σπουδῆ): ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению (λόγος), каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума (τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσοῦν καὶ ἱεράν), называемое общим законом государства. Остальные нити — железные и грубые; только эта нить нежна, хотя она и златая, и т.д.» Держать впрямь в руках эту узду, называемую χρῆσις, или *хрисологией*.

наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято. [...] Теперь думают, что серьезные заботы должны существовать ради игр. Так, считают, что серьезные вопросы, связанные с войной, надо хорошенько упорядочить ради мира. Но ведь то, что бывает на войне, это по своей природе вовсе не игра и не воспитательное средство, достойное нашего упоминания: и сейчас оно не таково, и впредь не будет таким. А мы-то говорим, будто для нас это самое важное. Каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире. Так что же, наконец, правильно? Надо жить играя. Что ж это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах... (Lg. VII, 803b).

Игра всегда теряется, спасаясь в играх. Это исчезновение игры в играх мы уже отследили в другом тексте на примере «эпохи Руссо»⁷². Такая (не)логика игры и письма позволяет понять то, что всегда вызывало такое удивление⁷³: почему, подчиняя чему-то высшему письмо и игру или вовсе их осуждая, Платон сам столько всего написал, представляя — *исходя из смерти Сократа* — свои сочинения как игры и *обвиня* написание в написанном, выдвигая против него тот иск (ὑραφή), который не переставал отдаваться вплоть до наших дней?

Какой закон правит этим «противоречием», этой самооппозицией сказанного против письма, сказанного, которое сказывается против самого себя, коль скоро оно пишется, коль скоро пишет свое тождество себе самому и вытравливает свой собственный смысл (enlève son propriété) *против* этого фона письма? Это «противоречие», которое есть не что иное, как отношение к себе самому речения (diction), противопоставляющего себя писанию (scription), само себя *затравливая*, гонясь за тем, что, собственно, является его *приманкой (leurre)*, — это противоречие не случайно. Чтобы признать это, достаточно было бы вот на что обратить вни-

⁷² Derrida 1967b: 443 sq.

⁷³ Основные ссылки собраны Робеном (Robin 1964: 54–59).

мание: то, что, как видно, зачинается в западной литературе вместе с Платоном, не преминет впоследствии быть переизданным по крайней мере дважды — Руссо, затем Соссюром. В этих трех случаях, в эти три «эпохи» повторения платонизма, которые дают нам проследить некую новую нить и распознать какие-то другие узелки в истории *философии* или *эпистемы*, с исключением и принижением письма должны каким-то образом уже в момент их объявления увязываться (*composer avec*):

1. письмо вообще, всеобщее письмо, а в нем —

2. «противоречие»: письменная заявка логоцентризма; одновременное утверждение бытия-вовне внешнего и его пагубного вторжения во внутреннее;

3. строение «литературного» труда. До *Анаграмм* Соссюра были и анаграммы Руссо; и труд Платона может быть прочитан — помимо и независимо от его логоцентристского «содержания», которое тогда оказывается не более чем вписанной «функцией», — в его анаграмматической текстуре.

Так, «лингвистика», разработанная Платоном, Руссо и Соссюром, должна одновременно отставлять письмо вовне и тем не менее — и по существенным причинам, — заимствовать у него весь свой доказательный и теоретический ресурс. В других текстах мы попытались продемонстрировать это на примере обоих женецев. Случай Платона по меньшей мере столь же ясен.

Мы знаем, что Платон часто *хватается* за буквы алфавита. Он ими объясняется — не с ними: он, как видим, использует их для объяснения диалектики, но вовсе не пытается *схватиться* с письмом, которым пользуется. В таких случаях его замысел по-видимому дидактичен и аналогичен. Но он, этот замысел, подчинен одной неперменной необходимости, которая как таковая ни разу не тематизируется: он всегда нацелен на то, чтобы явить закон различия, неустранимость структуры и соотношения, пропорциональности, аналогии.

Выше мы отметили, что *тýлос* может с равным успехом обозначать графическое начертание и эйдетический прообраз (то-

dèle). В *Государстве*, даже прежде чем воспользоваться словом τύπος в смысле прообраза (εἶδος: forme-modèle), Платон вынужден обратиться — по-прежнему в педагогических по видимости целях — к примеру буквы как образца, который нужно познать заранее, прежде чем распознавать ее копии, отображения и отражения в зеркале или воде:

В таком же роде и умение читать, — сказал я. — Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж много; однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не стоит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся. [...] Значит, и изображения букв (εἰκόνας γραμμάτων), отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, — впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения (R. III, 402ab).

Конечно, мы предупреждены *Тимеем*: во всех этих *сравнениях* с письмом не следует принимать буквы буквально. Στοιχεῖα τοῦ παντός, первоначала (или буквы) Всего не составляют как слоги (Ti. 48c). «Нет никакого основания сравнивать их даже с каким-либо видом слогов»⁷⁴. И тем не менее в *Тимее* не только вся математическая игра пропорций отсылает к такому *логосу*, что может обходиться без голоса, к расчету (calcul) Бога (λογισμὸς θεοῦ) (Ti. 34a), могущему выражать себя в безмолвии цифр; но впридачу введение *иного* и *смеси* (35a), проблематика *блуждающей* причины и *места* — третий неустранимый род, — двойственность парадигм (49a), — всё это «понуждает» (49a) определить как *след* начало мира, то есть запись форм или схем в *матрице*, в *восприемнице*. В матрице или в восприемнице, которые нигде не присутствуют и никогда не преподносятся в форме присутствия или в присутствии формы, коль скоро то или другое уже предполагает запись в матери. Здесь, во всяком случае, обороты, которые с некоторой

⁷⁴ Сопоставление использования букв в *Тимее* и в *джафре*, исламской науке о буквах и их «пермутации», см. в книге Корбена (Corbin 1964: 204 sq.).

озадаченностью называют «метафорами Платона», — исключительно и безусловно метафоры письменные (*scripturales*). Отметим для начала одно свидетельство подобной озадаченности в таком, например, предисловии к *Тимею*: «Чтобы помыслить место, всегда нужно, путем практически неосуществимой абстракции, разделить, отделить предметы от занимаемого ими ‘местоположения’. Тем не менее, эта абстракция навязывается нам самим фактом изменения вещей, поскольку два разных предмета не могут сосуществовать в одном и том же месте и поскольку, не меняя места, один предмет может становиться ‘другим’. Как следствие, само ‘место’ мы не можем представить себе иначе, как с помощью метафор. Платон использовал несколько таких метафор, достаточно отличных друг от друга, которые изрядно озадачили современных исследователей. ‘Место’, ‘местоположение’, ‘то, в чем’ вещи появляются, ‘то, на чем’ они являют себя, ‘восприемница’, ‘матрица’, ‘мать’, ‘кормилица’ — все эти формулировки наводят на мысль о пространстве, содержащем в себе вещи. Но позже речь заходит о ‘губке для оттисков’ (*porte-empreintes*), об аптекарском ‘эксципиенте’, о дезодорированной субстанции, в которой парфюмеры закрепляют ароматы, о золоте, в котором ювелир путем переливки может запечатлеть множество самых разных фигур» (Rivaud 1925: 66). Вот переход по ту сторону всех оппозиций «платонизма», к апории изначальной записи:

...тогда мы обособляли два вида, а теперь придется выделить еще и третий. Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе (*παράδειγματος*), который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это — восприемница и как бы кормилица (*ὑποδοχήν αὐτῆν οἷον τιθήνην*) всякого рождения (*πάσης γενέσεως*) [...] Ее [эту кормилицу] сле-

дует всегда именовать одним и тем же именем, ибо она никогда не может полностью потерять свои возможности; всегда воспринимаемая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. По природе она — губка для оттисков (εκμαχῦεῖον) любых вещей, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), отпечатки по его образцам (τυλωθέντα), снятые удивительным и неизъяснимым способом, к которому мы еще вернемся. Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять откуда-то извне [...]. А потому мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий], либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся (Ti. 48e–51e; χώρα чревата всем, что здесь рассеивается. Мы углубимся в это в другом тексте).

Отсюда, немного ниже, обращение, как и в тексте *Государства* (R. VII, 533b), к сновидению: речь идет о «видении» того, что не дает просто помыслить себя в рамках оппозиции чувственного и умопостигаемого, предположительного и безусловного, о своеобразной *незаконнорожденности, подложности* — и это понятие (νόθος), не исключено, было знакомо и Демокриту (Rivaud 1906: 310, n. 744):

В-третьих, есть еще один род, а именно место: оноечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но са-

мо воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения (λογισμῶ τινι νόθῳ: *подложного, незаконнорожденного умозаключения*), и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то место, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и братские им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину (Ti. 52bc).

Запись, стало быть, есть *порождение сына* и в то же время — построение *структурности*. Связь между структурными соотношениями пропорциональности и буквальности обнаруживается не только в космогоническом дискурсе. В политическом дискурсе тоже, и равным образом в лингвистическом.

В строе политики структура есть некое письмо. В момент предельного затруднения, когда все иные педагогические ресурсы исчерпаны, когда теоретический дискурс уже не может сформулировать никак иначе строй, мир, *космос* политика, — прибегают к грамматической «метафоре»: аналогия с «крупными» и «мелкими» буквами возникает в известном тексте *Государства* (R. II, 368c–e) в момент, когда необходим «проницательный взгляд» и когда «эта проницательность нам недоступна». Структура прочитывается как письмо, когда созерцание присутствия, чувственного или умопостигаемого, оказывается недостающим.

Тот же жест и в сфере лингвистики. Как и в *Курсе общей лингвистики*, отсылка к письму становится абсолютно необходимой в момент, когда речь заходит о том, чтобы растолковать принцип различия и диакритичности вообще как условия обозначения. Так объясняется второе появление Тевта на платоновской сцене. В *Федре* изобретатель *фармакона* лично произносил странную речь и представлял царю свои верительные грамоты. Его второе появление — короче, косвенней, почти намеком — с философской точки зрения представляется нам не менее примечательным. Первое имело место во имя изобретения графии, вто-

рое же — грамматики, грамматической науки как науки о различиях. Это в начале *Филеба*: спор открывается обсуждением отношений между наслаждением (*χαίρειν*) и мудростью или благоразумием (*σωφροσύνη*) (Phlb. 11d). Заминка выходит с проблемой *предела*. И, следовательно, как и в *Тимее*, — сложения (*composition*) тождественного и иного, единства и множества, конечности и бесконечности: «...древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино (*ἐν αὐτοῖς σύμφυτον*) предел и беспредельность (*πέρας δὲ καὶ ἄλειρίαν*)». Диалектика есть искусство уважения к этим промежуточным вещам (*τὰ μέσα*) (16с–17а); Сократ противопоставляет ее эристике, спешащей перейти к бесконечности. На сей раз, в отличие от того, что имело место в *Федре*, буквы призваны привносить ясность (*σαφήνεια*) в дискурс:

Протарх: Одну часть твоих слов, Сократ, я, кажется, понимаю, а относительно другой мне следует выслушать еще пояснения.

Сократ: Мои слова, Протарх, ясны на примере букв; потому и ты уразумей их на буквах, которым обучался в детстве.

Протарх: Каким образом?

Сократ: Звук (*φωνή*), исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого.

Протарх: Так что же?

Сократ: Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным (Phlb. 17ab).

Свернув в обход, к примеру музыкальных интервалов, затем беседа снова (*διαστήματα*) возвращается к буквам и попытке объяснения фонических диастем и фонического различия:

Сократ: ...Снова в пояснение сказанному возьмем буквы. [...] Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука [*φωνήν*]. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первый подметил, что гласные (*φωνήεντα*) в беспредельности представляют собою не единство, но

множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются немymi (ἄφωνα). После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые (ἄφθογγα καὶ ἄφωνα) и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква» («первоначало»: στοιχεῖον). Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь (δέσμῶν), приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах (Phlb. 18b–d).

Итак, «метафора» письма всплывает всякий раз, как различие и соотношение оказываются неустранимы, всякий раз, как инаковость привносит определение и запускает систему в обращение. Игра иного в бытии: Платон вынужден обозначить ее как письмо внутри дискурса, который хотел бы говорить из своей сути, из своей истины — и который, однако, пишется. И если пишется он *исходя из смерти Сократа*, то, несомненно, именно по этой глубоко засевавшей причине. Исходя из смерти Сократа: здесь это с равным успехом может означать и отцеубийство *Софиста*. Без насильственного взрыва — направленного против почтенной отцовской фигуры Парменида, против его учения о единстве бытия, — без взрывного вторжения иного и небытия, небытия как иного, в единство бытия — письмо и его игра не были бы необходимы. Письмо есть отцеубийство. Разве случайность, что и для Чужеземца из *Софиста* необходимость, неизбежность отцеубийства, которую «по пословице, видно и слепому (τυφλῶ)» (надо было бы сказать — *особенно* слепому), есть условие возможности дискурса о ложном, *эйдолоне*, отображении, мимеме, фантазме и «всех занимающихся этим искусствах»? Стало быть, и о письме? Здесь, правда, письмо не названо, но эта лакуна не мешает — напротив, способствует — тому, чтобы связь его со всеми названны-

ми понятиями оставалась систематичной, вот и мы признали ее как таковую:

Чужеземец: Защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида (Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον) и всеми силами доказать, что небытие (μὴ ὄν) в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие (ὄν) каким-то образом не существует.

Теттет: Очевидно, нечто подобное нам и придется отстаивать в рассуждении (Φαίνεται τὸ τοιοῦτον διαμαχετέον ἐν τοῖς λόγοις).

Чужеземец: Да, по пословице, это видно и слепому. Ведь пока это не отвергнуто нами или не принято, едва ли кто окажется в состоянии говорить о лживых словах и мнениях, будет ли дело идти об отображениях, подражаниях и призраках или же обо всех занимающихся этим искусствах, не противореча по необходимости самому себе и не становясь таким образом смешным.

Теттет: Весьма справедливо.

Чужеземец: Ради этого-то и придется посягнуть на отцовское учение (τῷ πατρικῷ λόγῳ) или же вообще отступить, если некий страх помешает нам это сделать.

Теттет. Ничто не должно нас от этого удержать (Sph. 241d–242a).

Это отцеубийство, открывающее игру различия и письма, — пугающее решение. Даже для безымянного Чужеземца. Здесь нужны сверхчеловеческие силы. Нужно отважиться на безумие, или рискнуть прослыть безумным в благоразумном обществе признательных сыновей⁷⁵. Вот Чужеземец и боится, что ему не

⁷⁵ Легко можно подключить к этому анализу то, например, место из *Законов* (Lg. VIII, 836bc), где поднимается вопрос об поиске *фармакона*, «чтобы избежать (διαφυγῆν) подобной опасности», а именно педерастии. Афинянин задается вопросом — ни на что особо не надеясь, — что было бы, «если бы одобрили, следуя в этом природе, закон, бывший до Лая (τῇ φύσει θήσει τὸν πρὸ τοῦ Λαίου νόμον), и объявили бы: мужчины не должны сходиться с юношами, как с женщинами, для любовных утех...» Лай, которому оракул предсказал смерть от руки собственного сына, тоже был представителем этой противоестественной любви. См. Delcourt 1942: 103.

Мы знаем также, что согласно *Законам* нет худшего преступления, или худшего святотатства, чем убийство родителей: «весьма справедливо было бы под-

хватит сил, боится свалить дурака, конечно же, но еще боится вести дискурс, который и впрямь полетит кувыркком, окажется без головы, без хвоста; или, если угодно, — вступить на путь, по которому сможет пройти разве что на голове. В любом случае это отцеубийство окажется столь же решающим, рубящим и страшным, как смертная казнь, как голова с плеч. Без надежды, без возврата. Здесь ставят на кон свою голову, если, конечно, обязательно давать ей это имя, и вместе с тем отца — того, кто во главе. Вот, попросив у Теэтета, без иллюзий, не считать его отцеубийцей (πατραλοίαν), Чужеземец обращает к тому еще одну мольбу:

Чужеземец: Теперь я еще и в-третьих буду просить тебя об одной малости.

Теэтет: Ты только скажи.

Чужеземец: Недавно только я говорил, что всегда теряю надежду на опровержение всего этого, вот и теперь случилось то же.

Теэтет: Да, ты говорил.

Чужеземец: Боюсь, чтобы из-за сказанного не показаться тебе безумным (μανικὸς), после того как я вдруг с ног встану на голову (παρὰ πόδα μεταβαλὼν ἑμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω) (Sph. 242ab).

И в результате дискурс почат. Отцовский *логос* поставлен с ног на голову. Случайность ли тогда, что возникает необходимость, раз бытие предстало τρίτον τί, чем-то третьим, несводимым к дуализмам классической онтологии, еще раз почерпнуть пример в грамматике и отношениях между буквами, дабы объяснить переплетенье, ткущее систему различий (соединений-исключений) родов и форм, συμπλοκή τῶν εἰδῶν, благодаря которому «у нас рождается речь» (ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν) (Sph. 259e)? Также и συμπλοκή сущего и не-сущего (240c)? С правилом согласия и разногласия, соединения и исключения различенностей (les différents) — с этим συμπλοκή «должно произойти то же самое, что и

вергнуть отцеубийцу и матереубийцу многократной смертной казни» (Lg. IX, 839b). Не просто предать смерти — это не крайнее наказание: «в этих случаях наказание, еще при жизни постигающее подобных людей за такие поступки, ничем не должно уступать по мере сил наказанию в Аиде» (881b).

с буквами» (253a; ср. *Политика*, где «парадигма» συμπλοκή тоже буквальна, Plt. 278ab)⁷⁶.

Конечно, грамматика — не диалектика. Платон настаивает на подчинении грамматики диалектике (Sph. 253bc). И это разграничение для него — нечто само собой разумеющееся; но что, в конечном итоге, оправдывает такое разграничение? Обе, так или иначе, — науки о языке. Ибо диалектика — это также наука, которая проводит нас διὰ τῶν λόγων, по дискурсам, по рассуждениям (253b). В этом пункте отличие ее от грамматики представляется двойственным: с одной стороны, языковые единицы, которыми она занимается, крупнее слова (Cra. 385a–393d); с другой — она всегда руководствуется устремленностью к истине; единственное, что может ее удовлетворить, — это присутствие *эйдоса*, который в этом случае одновременно означаемое и референт: сама вещь. Стало быть, разграничение между грамматикой и диалектикой со всей строгостью может устанавливаться только в момент, когда истина полностью присутствует и наполняет *логос*⁷⁷. Но что на самом деле устанавливает отцеубийство *Софиста*? Не только невозможность *полного* и *абсолютного* присутствия сущего (наличного-сущего, самого-самого «сущего»: блага или солнца, которым нельзя посмотреть в лицо), невозможность полного созерцания (единственной) истины, но и то, что условие дискур-

⁷⁶ О проблеме букв алфавита, конкретно о том, как она трактуется в *Политике*, см. Goldschmidt 1947: 61–67.

⁷⁷ Структура изложения этой проблематики абсолютно *аналогична* тому, что можно найти в *Логических исследованиях* Гуссерля. Ср. Derrida 1967a. Еще здесь стоит перечитать — поскольку речь идет о συμπλοκή и *фармаконе* — заключительную часть *Политика*. Царский ткач в своем старании создать ткань (симпλοκή) должен суметь вывести свою основу, переплетая противоположности, которые составляют добродетель. Буквально: συμπλοκή, ткань, *связывает(ся)* с *фармаконом*: «Оно порождается законами лишь в тех, кто рожден благородным и с рождения воспитан согласно своей природе (κατὰ φύσιν μόνοις διὰ νόμων ἐμψέσθαι): только для них искусством создано это средство (φάρμακον), и это, как мы говорили, — подлинно божественная связь между частями добродетели, неподобными по природе и устремляющимися в противоположные стороны» (Plt. 310a).

са, *будь то истинного или ложного*, — это диакритический принцип *συμπλοκή*. Если истина есть присутствие *эйдоса*, то она всегда должна сочетаться (*composer*) — если только этому не мешает смертельное ослепление огнем солнца — с соотнесенным отсутствием и, стало быть, с неистиной. Отсюда следует, что абсолютное условие строгого различия между грамматикой и диалектикой (или онтологией) в принципе не может быть выполнено. Или, по крайней мере, может лишь *в принципе* — в точке прото-сущего (*archi-étant*) и прото-истины, но эта точка уже перечеркнута необходимостью отцеубийства. То есть — самой необходимостью *логоса*. Вот различие, которым воспрещается, чтобы между грамматикой и онтологией *действительно было* какое-либо различие.

Но что есть невозможность истины или полного присутствия сущего, полностью-сущего? Или, наоборот, раз такая истина есть смерть как абсолют ослепления, — что есть смерть как истина? Не *что есть*, поскольку форма этого вопроса производится как раз тем, что он ставит под вопрос; но — как пишется, как записывается невозможная полнота абсолютного присутствия *ὄντως ὄν* [подлинно сущего]? Как предписывается необходимость множественности родов и идей, соотношения и различия? Как прослеживается (*se trace*) диалектика?

Абсолютная невидимость истока видимого, блага-солнца-отца-капитала, ускользание от формы присутствия или существования (*étantité*), весь этот избыток, который Платон обозначает как *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας* (по ту сторону существования или присутствия), дает место, если так можно еще сказать, структуре восполнительности (*suppléance*), с которой все присутствия окажутся подставленными восполнениями отсутствующего истока, а все различия в системе присутствий — неустранимым эффектом того, что остается *ἐλέκεινα τῆς οὐσίας*.

И как Сократ — мы это наблюдали — восполняет отца, так же и диалектика восполняет невозможный *ноэзис*, запретное созерцание лика отца (блага-солнца-капитала). Устранение (*retrait*) лица

разом открывает и ограничивает отправление диалектики. Оно намертво спаивает ее с «низшими» — с миметическими искусствами, игрой, грамматикой, письмом и т.п. Исчезновение лица есть движение различия (*différance*), которое насильственно открывает письмо, или, если угодно, — открывается письму, и которое письмо открывает себе. Все эти «движения», во всех этих «смыслах», принадлежат к одной и той же «системе». К одной и той же системе принадлежат гипотеза *Государства*, описывающая недоступность отца *ἐλέκειναι τῆς οὐσίας* в ненасильственных терминах, и гипотеза отцеубийства, идущая от Чужеземца и угрожающая отцовскому *логосу*. И заодно несущая угрозу домашней, иерархизованной внутренности фармации, хорошему порядку и хорошей циркуляции, хорошему назначению ее продуктов, проверенных, классифицированных, дозированных, снабженных этикетками, строго различенных на лекарства и яды, посеvy жизни и посеvy смерти, хорошие и плохие следы. Единство метафизики, техники, вычислительного бинаризма. Философский, диалектический контроль *фарμάκκα*, который должен бы передаваться от законного отца к благородному сыну, — только его непрестанно ставит под вопрос семейная сцена, разом выстраивая и разрывая переход, связывающий фармацию с домом. «Платонизм» есть всеобщее *повторение* этой семейной сцены и в то же время мощнейшая попытка поставить под контроль, подмять и замять ее, заглушить ее шум, скрыть, задернув занавески перед утром Запада. Можем ли мы пуститься на поиски другой защиты, коль скоро эта фармацевтическая «система» сковывает, одним и тем же захватом, не только сцену *Федра*, сцену *Государства* и сцену *Софиста*, платоновские диалектику, логику и мифологию, но также, по всей видимости, и иные негреческие структуры мифологии? И если нет уверенности в том, что и вообще-то существует такая вещь, как «мифологии» негреческие, раз оппозиция *миф/логос* удостоверяется лишь *после* Платона, — к какой тогда всеобщей, неизменной необходимости мы можем прийти? Иначе говоря, что означает платонизм как повторение?

Давайте повторим. Итак, исчезновение блага-отца-капитала-солнца есть условие дискурса, на сей раз понятого как момент — а не как принцип — *всеобщего* письма. Это письмо (есть) ἑλέκεινα τῆς οὐσίας. Исчезновение истины как присутствия, ускользание наличного истока присутствия (l'origine présent de la présence) — условие всякой (манифестации) истины. Неистина есть истина. Неприсутствие есть присутствие. Различие (différance), исчезновение изначального присутствия, есть *разом* условие возможности и условие невозможности истины. Разом. «Разом» означает, что наличное-сущее (ὄν) в своей истине, в присутствии своего тождества и тождестве своего присутствия *удваивается*, как только появляется, как только представляется (se présente). Оно *является, в своей сущности, как* возможность собственного удвоения. То есть, в платоновских терминах, — своей самой что ни на есть собственной неистины, своей псевдоистины, отраженной в образе, фантазме, симулякре. Оно не есть то, что оно есть, тождественное и тождественное себе, уникальное, иначе, как *добавляя себе* возможность быть *повторенным* как таковое. И от этой добавки тождество его выхолащивается, ускользает в восполнении, которое представляет (présente) это тождество.

Исчезновение лица или структура повторения не позволяют, стало быть, контролировать себя ценностью истины. Напротив, оппозиция истинного и неистинного целиком включена, *вписана* в эту структуру, в это всеобщее письмо. Истинное и неистинное суть разновидности повторения. И невозможно никакое повторение иначе, как в *графике восполнительности* (supplémentarité), добавляющей, за неимением какой-либо полной единицы, другую единицу, каковая восполняет первую, будучи одновременно достаточно тождественной и достаточно иной, чтобы заместить, добавившись. Так, с одной стороны, повторение есть то, без чего не было бы истины: истина сущего в умопостигаемой форме идеальности раскрывает в *эйдосе* то, что может повторяться, будучи тождественным, ясным, устойчивым, отождествимым в своем равенстве самому себе. И только *эйдос* может дать место

повторению как анамнезу или майевтике, диалектике или дидактике. Здесь повторение дается как повторение жизни. Тавтология есть жизнь, выходящая из себя лишь затем, чтобы в себя вернуться. Держась подле себя в *мнеме*, в *логосе* и в *фонэ*. Но с другой стороны, повторение совпадает с движением неистины: присутствие сущего тут теряется, рассеивается, умножается в мимемах, образах, фантазмах, симулякрах и т.п. В феноменах — уже. И это повторение есть возможность становления чувственным, неидеальность. На стороне нефилософии, плохой памяти, гипомнеза, письма и т.п. Здесь тавтология есть безвозвратный выход жизни вовне себя. Повторение смерти. Безудержная растрата. Неустрашимый избыток, за счет игры восполнения, всякой близости-к себе живого, блага, истинного.

Эти два повторения соотносятся одно с другим согласно графике восполнительности. Это значит, что нельзя больше «отделять» одно от другого, мыслить их отдельно друг от друга, наклепать на них «этикетки», что в *фармации* нельзя больше различить лекарство и яд, добро и зло, истинное и ложное, внутреннее и внешнее, животворное от смертоносного, первичное от вторичного и т.д. Помысленный в плане этой изначальной обратимости (*réversibilité*), *фармакон* есть *тождественное* именно потому, что не имеет никакого тождества. И тождественное (есть) в восполнении. Или в различае (*différance*). В письме. Если бы Тевт, преподнося царю уникальный дар (*présent*) письма как *фармакона*, что-либо *подразумевал*, таким бы мог быть его дискурс.

Но Тевт, помимо прочего, слова снова не взял.

Приговор великого бога остался без ответа.

.....

Закрывши лавочку, Платон ушел, прячась от солнца. Он сделал несколько шагов во тьме и в глубину запасника, склонился с интересом над *фармаконом*, решил анализировать.

Вся *фармация* отражалась в жидкой толще, дрожа в глубинах зелья бездонным повторением его фантазма.

Тут аналитик понимает, что надо провести различие — между двумя повторениями.

Хотел бы отделить благое от дурного, истинное от ложного.

Он снова склоняется: повторения повторяют одно другое.

Держа *фармакон* в одной руке, писчую тростинку — в другой, Платон бормочет что-то, переписывая игру формул. В замкнутом пространстве фармации отзвуки монолога непомерно усиливаются. Запертая речь наталкивается на углы, откалываются слова, отделяются крупницы фраз, разъятые члены кружат по коридорам, застывают на круг-другой, переводят друг друга, переартикулируются, друг от друга отскакивают, противоречат, препираются, оговаривают, возвращаются в виде ответов, налаживают общение, обороняются, учреждают внутренний рынок, вступают в диалог. Полный смысла. Целая история. Целая философия.

«ἢ ἤχη τοῦτων τῶν λόγων... отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого».

В невнятом бормотании выхватывается обрывок филологической формулировки, и почти можно различить (но слышно так плохо!): ведь *логос* любит сам себя, и сеет...^{*} *фармакон* означает удар... «так что *фармакон* должен был бы означать нечто, относящееся к демонической порче либо используемое как целебное средство против подобной порчи»... удар на силу... залп... переворот... но всё впустую... тычет по воде... ἐν ὕδατι ὑράψει... удар судьбы... Тевт, что ударился изобретать письмо... и календарь... и кости... κυβεία... бой календаря... актер в ударе... и удар письма... бросок костей... двойной удар... κόλαφος... *gluph*... *colpus*... удар... глиф... скальпель... скальп... хрис, хризолит, хрисология...

Платон присаживается себе на уши (*se bouche les oreilles*), чтобы лучше слышать, как он сам говорит, чтобы лучше видеть, лучше анализировать.

Он понимает, что надо провести различие — между двумя повторениями.

^{*} *S'aime* 'любит себя' звучит как *sète* 'сеет'. Далее практически неперево-димый подбор идиом со словом *coup* 'удар'. — Прим. пер.

Он ищет золото. Πολλάκις δὲ λεγόμενα καὶ ἀεὶ ἀκούόμενα... «мысли эти нужно не раз пересказать, и постоянно выслушивать, причем в продолжение многих лет, и только с трудом, после сильного напряжения удастся очистить их, как очищают золото...» И философский камень. «Златое правило».

Надо бы провести различие между двумя повторениями.

— Но всё равно же они одно другое повторяют, друг другом замещаются...

— Да нет, не заменяют — добавляются...

— Вот именно...

Вот еще что нужно отметить. И закончить это Второе письмо: «...Приняв это в соображение, остерегайся, как бы тебе не пришлось сожалеть о том, что сказанное теперь недостойным образом получило огласку. Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать... τὸ μὴ γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν... ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах... οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται... и на свете нет и будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — Σωκράτους ἔστιν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος... это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен... Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги...»

— Надеюсь, оно не пропадет. Живо, копию... графит... копирку... прочтя это письмо несколько раз... сожги его. И вот — зола (Il y a là cendre). А теперь надо бы провести различие между двумя повторениями.

Ночь проходит. Наутро слышатся удары в дверь. На сей раз, кажется, они идут снаружи, удары...

Два удара... четыре...

— Но это, может быть, остаток, греза, осколок грезы, эхо ночи... этот другой театр, эти удары снаружи...

Литература

- Кралечкин 2007 — Деррида Ж. Фармация Платона // *Id.* Диссеминация / пер. Д. Кралечкина; науч. редактор В. Кузнецов. Екатеринбург: «У-Фактория», 2007: 71–217.
- Фрэзер 1983 — Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь / пер. М.К. Рыклина; ред., послесловие и комм. С.А. Токарева. М.: Политиздат, 1983².
- Ast — Ast, Georg Anton Friedrich. Lexicon Platonicum. 3 Bde. Lipsiae: in libraria Weidmanniana, 1835–1839.
- Blumenthal 1928 — Blumenthal, Albrecht von. Typos und Paradeigma // *Hermes* 63 (1928): 391–414.
- Boisacq — Dictionnaire étymologique de la langue grecque / étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes par Émile Boisacq. Heidelberg: Carl Winter; Paris: C. Klincksieck, 1916.
- Bourguet 1919 — Bourguet, Émile. Sur la composition du «Phèdre» // *Revue de Métaphysique et de Morale* 26.3 (1919): 335–351.
- Boylan 1922 — Boylan, Patrick. Thot, the Hermes of Egypt. London: Humphrey Milford; Oxford University Press, 1922.
- Černý 1948 — Černý, Jaroslav. Thoth as Creator of languages // *The Journal of Egyptian Archaeology* 34 (1948): 121–122.
- Chambry 1931 — Platon. La République IV–VII / Texte établi et tr. par E. Chambry (Œuvres complètes 7.1). Paris: Les Belles Lettres, 1931. (Coll. Budé.)
- Chambry 1934 — Platon. La République VIII–X / Texte établi et tr. par E. Chambry (Œuvres complètes 7.2). Paris: Les Belles Lettres, 1934. (Coll. Budé.)
- Corbin 1964 — Corbin, Henry. Histoire de la philosophie islamique / Avec la collaboration de Seyyed Hossein Nasr et Osman Yahya. Paris: Gallimard; NRF, 1964¹. (Coll. «Idées».)
- David 1949 — David, Madeleine. Les Dieux et le Destin en Babylonie. Avant-propos de B. Hrozný. Paris: P.U.F., 1949.
- Delcourt 1942 — Delcourt, Marie. Légendes et culte des héros en Grèce. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.
- Delcourt 1944 — Delcourt, Marie. Œdipe ou la légende du conquérant. Paris: E. Droz, 1944.
- Delcourt 1965 — Delcourt, Marie. Pyrrhos et Pyrrha: Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- Derrida 1967a — Derrida, Jacques. La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. Paris: P.U.F., 1967.
- Derrida 1967b — Derrida, Jacques. De la grammatologie. Paris: Minuit, 1967.

- Derrida 1968a — *Derrida, Jacques*. La Pharmacie de Platon 1 // Tel Quel 32 (1968): 3–48.
- Derrida 1968b — *Derrida, Jacques*. La Pharmacie de Platon 2 // Tel Quel 33 (1968): 18–59.
- Derrida 1968c — *Derrida, Jacques*. Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel // Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967–1968) / Textes publiés sous la direction de Jacques d'Hondt. Paris: P.U.F., 1970: 27–83. (Coll. «Épiméthée».) [= Derrida 1972b: 79–127.]
- Derrida 1972a — *Derrida, Jacques*. La Dissémination. Paris: Éditions du Seuil, 1972. (Coll. Tel Quel.)
- Derrida 1972b — *Derrida, Jacques*. Marges de la philosophie. Paris: Minuit, 1972. (Coll. «Critique».)
- Dhorme 1945 — *Dhorme, Édouard Paul*. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris: Presses Universitaires de France, 1945.
- Diès 1972a — *Diès, Auguste*. Philosophie et rhétorique // *Id.* Autour de Platon. Essais de critique et d'Histoire. T. 1: Les voisinages, Socrate. Paris: Les Belles Lettres, 1972² [G. Beauchesne, 1927¹]: 100–125.
- Diès 1972b — *Diès, Auguste*. La Transposition Platonicienne // *Id.* Autour de Platon. Essais de critique et d'Histoire. T. 2: Les dialogues, Esquisses doctrinales. Paris: Les Belles Lettres, 1972² [G. Beauchesne, 1927¹]: 400–449.
- Dumézil 1924 — *Dumézil, Georges*. Le Festin d'immortalité: Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris: P. Geuthner, 1924.
- Eisler 1922 — *Eisler-Feldafing, Robert*. Platon und das ägyptische Alphabet // Archiv für Geschichte der Philosophie 34 (1922): 3–13.
- Erman 1937 — *Erman, Adolphe*. La Religion des Égyptiens / Traduit par Henri Wild. Paris: Payot, 1937.
- Festugière 1944 — *Festugière, Andre-Jean*. La Révélation d'Hermès Trismégiste. 4 t. T. 1: L'astrologie et les sciences occultes. Paris: J. Gabalda, 1944–1954.
- Frazer 1924 — *Frazer, James George*. Le Rameau d'Or / Trad. par Lady Frazer. Paris: P. Geuthner, 1924.
- Frazer 1925 — *Frazer, James George*. Le Bouc Émissaire: Étude comparée d'histoire des religions / Trad. par Pierre Sayn. Paris: P. Geuthner, 1925.
- Friedländer 1964 — *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. 1: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Berlin: Walter de Gruyter, 1964³.
- Frutiger 1930 — *Frutiger, Perceval*. Les Mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire. Paris: Félix Alcan, 1930.
- Northrop Frye 1957 — *Northrop Frye, Herman*. Anatomy of criticism: Four Essays. New Jersey: Princeton University Press, 1957.

- Godel 1956 — *Godel, Roger*. Platon à Héliopolis d'Égypte. Postface de François Daumas. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Goldschmidt 1940 — *Goldschmidt, Victor*. Essai sur le «Cratyle». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon. Paris: H. Champion, 1940.
- Goldschmidt 1947 — *Goldschmidt, Victor*. Le Paradigme dans la dialectique platonicienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- Harrison 1903 — *Harrison, Jane Ellen*. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge: at the University Press, 1903.
- Harrison 1925 — *Harrison, Jane Ellen*. Themis: A Study of the Social Origins of of Greek Religion. Cambridge: at the University Press, 1912.
- Havers 1910 — *Havers, Wilhelm*. Zur Etymologie von griech. φάρμακον // Indogermanische Forschungen 25 (1910): 375–392.
- Littré — Dictionnaire de la Langue Française / par Émile Littré. 4 vols. Paris: Hachette, 1863–1872¹.
- Louis 1945 — *Louis P.* Les Métaphores de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- Mannhardt 1884 — *Mannhardt, Wilhelm*. Mythologische Forschungen / Aus dem Nachlasse hrsg. von H. Patzig. Strassburg: Karl J. Trübner, 1884.
- Mauss 1950 — *Mauss, Marcel*. Sociologie et anthropologie / Préface de Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Mauss 1969 — *Mauss, Marcel*. Gift, Gift // Œuvres. Vol. 3: Cohésion sociale et division de la sociologie. Paris: Minuit, 1969: 46–51. [= Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves / Éd. par Charles Andler et Christian Pfisterer. Straßburg: Istra, 1924: 243–247.]
- Maspero 1911 — *Maspero, Gaston*. Les contes populaires de l'Égypte ancienne. Paris: E. Guilmoto, 1911⁴ [Maisonneuve et C^{ie}, 1882¹].
- Milne 1924 — *Milne, Marjorie Josephine*. A Study in Alcidas and his Relation to Contemporary Sophists. Ph.D. Diss. Bryn Mawr College, 1924.
- Morenz 1962 — *Morenz, Siegfried*. La Religion égyptienne. Essai d'interprétation / Traduit par L. Jospin. Paris: Payot, 1962.
- Moutsopoulos 1959 — *Moutsopoulos, Evangelhos*. La Musique dans l'œuvre de Platon. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Nilsson 1925 — *Nilsson, Martin P.* A History of Greek Religion / Trans. by F.J. Fielden; with a Preface by Sir James G. Frazer. Oxford UP, 1925.
- Parain 1942 — *Parain B.* Essai sur le logos platonicien. Paris: Gallimard, 1942.
- PWRE — Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von Georg Wissowa etc. Stuttgart: J.B. Metzler etc., 1894–1980.
- Ræder 1905 — *Ræder, Hans*. Platons philosophische Entwicklung. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1905.

- Rivaud 1906 — *Rivaud, Albert*. Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Paris: Félix Alcan, 1906.
- Rivaud 1925 — Platon. Timée. Critias / Texte établi et traduit par Albert Rivaud (Œuvres complètes 10). Paris: Les Belles Lettres, 1925. (Coll. Budé.)
- Robin 1954 — Platon. Phèdre / Texte établi et trad. par Léon Robin (Œuvres complètes 4.1). Paris: Les Belles Lettres, 1954⁴ [1926¹]. (Coll. Budé.)
- Robin 1964 — *Robin, Léon*. La Théorie platonicienne de l'amour. Paris: Presses Universitaires de France, 1964² [Félix Alcan, 1908¹].
- Roscher — Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie / Hrsg. von W.H. Roscher etc. Leipzig: B.G. Teubner, 1884–1937.
- Sauneron 1957 — *Sauneron, Serge*. Les Prêtres de l'ancienne Égypte. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Sauneron 1960 — *Sauneron, Serge*. La Différenciation des langages d'après la tradition égyptienne // Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire [BIFAO] 60 (1960): 31–41.
- Shuhl 1934 — *Shuhl, Pierre-Maxime*. Essai sur la formation de la pensée grecque. Paris: Félix Alcan, 1934.
- Shuhl 1952 — *Shuhl, Pierre-Maxime*. Platon et l'art de son temps. Paris: Presses Universitaires de France, 1952² [Félix Alcan, 1933¹].
- Süss 1910 — *Süss, Wilhelm*. Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Leipzig: Berlin: B.G. Teubner, 1910.
- Vandier 1949 — *Vandier, Jacques*. La Religion égyptienne. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- Vernant 1962 — *Vernant, Jean-Pierre*. Les Origines de la pensée grecque. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Vernant 1965 — *Vernant, Jean-Pierre*. Mythe et pensée chez les Grecs. Paris: François Maspero, 1965.
- Vernant 1967 — *Vernant, Jean-Pierre*. Œdipe sans complexe // Raison présente 4 (août–septembre 1967): 3–20.
- Vernant 1970 — *Vernant, Jean-Pierre*. Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Œdipe-Roi» // Échanges et Communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. Vol. 2. Paris; The Hague: Mouton, 1970: 1253–1279.
- Vernant, Détiéne 1967 — *Vernant, Jean-Pierre; Détiéne, Marcel*. La mêtis d'Antiloque // Revue des Études grecques 80 (janv.–déc. 1967): 68–83.
- Vernant, Détiéne 1969 — *Vernant, Jean-Pierre; Détiéne, Marcel*. La mêtis du renard et du poulpe // Revue des Études grecques 82 (juill.–déc. 1969): 291–317.

4.

Рецензии

Ливіо Россетти

LM на смену DK: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge UP, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Fayard, 2016)*

LIVIO ROSSETTI

LM TO REPLACE DK: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge University Press, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Arthème Fayard, 2016)

(TR. A. GARADJA)

АБСТРАКТ. The review examines the new comprehensive collection of early Greek philosophers meant to supplant the classical Diels-Kranz *Sammlung*.

KEYWORDS: Early Greek Philosophy, Presocratics, textual criticism.

Объёмное собрание относящихся к досократическим ‘философам’ фрагментов и свидетельств, известное как Дильс-Кранц, увидело свет в далёком 1903 г. и обновлялось вплоть до 1952-го. Сразу же завоевавший авторитет, труд этот показал редкостную способность сопротивляться многочисленным попыткам так или иначе заменить его, которые не прекращались по сей день (вот лишь самые свежие: Graham 2010; Pórtulas, Grau 2012; Mansfeld,

© L. Rossetti (Perugia). livio.rossetti@gmail.com. Università degli Studi di Perugia.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

* Оригинал публикации: Rossetti 2017.

Primavesi 2012). И недаром: пусть использование этого собрания сегодня и сопряжено с некоторыми неудобствами (ведь прошло уже более ста десяти лет, и за столь долгий промежуток накопилась целая гора публикаций, в научный обиход вошло изрядное количество новых фактов), оно всё же единодушно признано образцом точности и надёжности ‘в пределах человеческих возможностей’.

Но только что ситуация изменилась, и произошло это в связи с одновременной публикацией в 2016 г. двух изданий: одно озаглавлено *Early Greek Philosophy* (девять томов малого формата в составе Loeb Classical Library — знаменитой коллекции греческих и латинских текстов с переводами и примечаниями, издаваемой в Гарварде), другое — *Les débuts de la philosophie* (однотомник, выпущенный в парижском издательстве Arthème Fayard). В обоих случаях подбор и подготовка всех материалов — на счету Андре Лакса (в прошлом профессора Сорбонны, ныне — Панамериканского университета Мехико) и Гленна Моуста (профессора Пизанской Высшей нормальной школы, а также Чикагского университета), при участии Жерара Журне, Леопольда Ирибаррена, Дэвида Левистоуна и других. Девятитомное издание занимает порядка 4.200 страниц, французское — чуть более 1.650, но иного формата. Этой двойной публикацией и обусловлено изменение ситуации: отныне есть все основания цитировать ‘досократиков’ скорее по LM, чем по DK, хотя неизбежно ещё какое-то время цифры LM будут дополняться нумерацией DK.

Предисловие к своей работе Лакс и Моуст открывают уверением, что «настоящее собрание, хотя и стремится оказаться полезным специалистам, рассчитано на широкий круг читателей, которым предлагает доступные нам сведения о началах греческой философии», но это лишь выражение их почтительной скромности перед лицом столь внушительного прецедента, каковой представляет собой DK. Впрочем, едва ли подобное заявление — по крайней мере, на мой взгляд — может кого-либо ввести в заблуждение.

Рассматриваемый труд предлагает, если я правильно подсчитал, что-то около 3.600 текстовых единиц, каждую на оригинальном языке (включая при случае тексты на латыни, еврейском, сирийском, армянском и арабском), с прекрасно отобранными примечаниями, поясняющими проблемы подачи текста и параллельного перевода — каковой, с опорой на установленный таким образом узус, не ограничивается одними только фрагментами. В числе этих текстовых единиц — разделы, посвящённые Фалесу, Анаксимандру, Анаксимену, Пифагору и пифагорейцам, Гераклиту, Пармениду, Зенону, Эмпедоклу, Демокриту, Протагору, Горгию и т.д. Из девяноста главок собрания Дильса-Кранца здесь остаётся 43 (30, если не считать софистов); Грэм ограничился двадцатью, Портулас и Грау — двадцатью шестью (но лишь для периода от изначал до Парменида), Мансфельд и Примавеси — двенадцатью (подсчёт схематический, но здесь позволю себе его не уточнять). Таким образом, налицо ряд второстепенных авторов (Петрон, Иккос, Менестор, Клидем, Идей и т.д.), которые *не* включены в LM, и речь тут идёт об осмысленном выборе. Зато LM начинается с обширной подборки текстов из Гомера и Гесиода, Феогнида, Пиндара и других поэтов так называемой архаической эпохи, а завершается аналогичной панорамой текстов из трагиков и комедиографов — два важных новшества по сравнению с DK, как и с большинством сопоставимых собраний. Вслед за подборкой архаических поэтов приходит черёд ‘привычных’ Фалеса, Анаксимена и т.д., а за Геркалитом следует пространный и подробнейший раздел, посвящённый Пифагору и пифагорейцам, который насчитывает во французском издании 190 страниц, оказываясь самым ёмким во всём собрании (второй — это раздел об Эмпедокле, 160 страниц). Среди нововведений отметим также весьма полезный раздел, посвящённый доксографам и ‘преемствам’ (значительный историографический труд, осуществлённый в эллинистическую эпоху и выдержавший не один исторический катаклизм), щедрую подборку медицинских текстов и, конечно, использование папируса из Дервени (здесь заметный

вклад внесён итальянкой Валерией Пьяно); всё это — более чем удачные решения.

Итак, в своём представлении досократиков Лакс-Моутс оттачиваются от Дильса-Кранца (иначе и быть не могло), но при этом переосмысливают и перестраивают материал сверху донизу, демонстрируя незаурядную интеллектуальную свободу. Там, где возможно, источники дробятся на три раздела: P — о самом авторе и его биографии, D — о его учении, R — о посмертных отголосках и обсуждениях его учения. Особенно обширны разделы R в главках, посвящённых Гераклиту, Эмпедоклу и Демокриту; несколько удивляет пространность аналогичного раздела, отведённого Мелиссу. Ещё одно яркое достоинство работы, которое оценит каждый, — решение организовать тексты путём отлично продуманной серии подзаголовков, которые составляют план или систему каждой отдельной главки и позволяют разбить материал на большое количество мелких групп однородной информации. Это значительно облегчает задачу исследователя, желающего отыскать что-то конкретное, тем более что каждая главка предваряется сводкой подзаголовков, характеризующих каждую группу и подгруппу документов. Такая формула прекрасно работает, обладая тем немалым преимуществом, что заранее так или иначе упорядочивает материал, а потому не только облегчает фазу начальной ориентации, но и придаёт уникальную обзорность энциклопедическим составляющим наследия многих досократиков (например, Парменида).

Такая организация информации неизбежно сопряжена с рядом сопутствующих эффектов: прежде всего, оказывается оправданной совмещённая подача фрагментов и свидетельств — на основе обсуждаемой темы, хотя и не без выделения фрагментов жирным шрифтом; кроме того, появляется возможность опустить множество рамочных текстов, а именно тех, что обрамляют тот или иной фрагмент (впрочем, при случае они без труда могут воспроизводиться в подразделах R). Этот последний выбор — именно выбор, выражение определённого критерия, и он влечёт

за собой известное упущение: хотелось бы всё же иметь более подробное освещение (по крайней мере, в подразделах R) контекстов, опускаемых LM при подаче отдельных фрагментов.

Другое примечательное нововведение (совсем иного характера и порядка) — наличие раздела о Сократе. Уже более века все мы приучены говорить о досократических философах и тем самым отделять Сократа от них всех, хотя и знаем, что он действовал в одно время с теми, к кому принято прилеплять ярлык ‘софистов’, — не *после* них. Лакс и Моуст осмелились сделать то, что *никто*, если не ошибаюсь, до сего дня не делал: включить в своё собрание особую главу о Сократе. Этот выбор несёт в себе нечто курьёзное, поскольку делает из Сократа... досократика (на самом деле — доплатоника, каковым он и был в действительности), но обладает вместе с тем и доподлинно взрывным характером, поскольку задаёт нам сильнейший импульс, заставляющий представить себе Сократа сообразно категориям V века (как это и следует делать), а не категориям Платона и других современников последнего. Тем самым мы избавляемся от необходимости принимать на веру Сократа сотен и сотен страниц, написанных спустя несколько десятилетий после его смерти.

Думаю, впрочем, что на этом пути Лакс и Моуст сделали лишь шаг — а именно, первый. Действительно, в своём выборе источников они слишком уж плотно застревают на платоновских текстах, так что мы напрасно стали бы искать ряд свидетельств из числа так называемых рамочных (при том, что во многих отношениях они имеют ключевое значение), например — некоторые комические тексты, второстепенные лишь в сравнении с аристофановскими «Облаками», но которые, тем не менее, не включены даже в раздел, специально посвящённый Сократу глазами комедиографов (т.е. в группу текстовых единиц, соответствующих 43Т 26–32); не отыскали бы, далее, свидетельств о попытке Сократа спасти от смерти Ферамена или об обвинениях со стороны Поликрата, чей памфлет так напоминает обвинительную речь Ани-та (Р 37–39 дают слишком мало!), не говоря уже о свидетельствах

Эсхина из Сфетта и Федона, на удивление вовсе пропущенных. Наконец, слишком мало (чересчур мало) находим мы здесь и ксенофоновских текстов.

Но, как известно, труднее всего начать, а как только первый шаг сделан, куда проще пройти и остаток пути. В общем, я считаю, что данное новшество способно привести к серьёзнейшим выводам, причём важно здесь не просто то, что именно Лакс и Моуст отобрали либо отбросили, а та острота, которую сам их выбор придал потребности поместить Сократа среди предфилософов (*non-filosophi*) V века (и почему бы не среди софистов?) и, стало быть, необходимости уяснить, насколько же сократические диалоги в целом соответствуют другой эпохе (эпохе их авторов).

Отмечу ещё наличие двух старательно составленных приложений, прежде всего того, что содержит информацию о двух с лишним сотнях лиц, которые фигурируют в собрании как авторы (чьи слова приводятся) либо персонажи (о которых упоминается). Жаль только, что выделение этих лиц чересчур избирательно, да и страницы, где они появляются, как следует не указаны. Другое приложение — превосходный глоссарий, в любом случае полезный. Есть в работе и другие приложения.

Но что ни говори, а наиболее весомый результат, до сих пор мною ещё не отмеченный, — это достижение авторами более чем амбициозной цели, а именно освоить и взять под контроль столь внушительную массу документов.

Недостатки? Так и подмывает сказать, что если они и есть, они хорошо спрятаны, и это может, конечно, возбудить желание что-то там откопать. Разумеется, недостатки обнаруживаются, но прежде всего — в силу самой естественной причины: невозможно угодить всем читателям, таким разным. Более серьёзный изъян — это, несомненно, отсутствие указателя источников, но логично ожидать, что он будет восполнен при подготовке второго издания. Пока что попытка уточнить, включён либо опущен тот или иной текст, неизбежно сопряжена с трудностями, даже если

рассчитывать на появление основательно составленного конкорданса между DK и LM.

Говоря об упущениях (оставляя в стороне выборы, сделанные в связи с установлением текста и его переводом), можно, конечно, получить весьма внушительный список, принимая во внимание склонность составителей сдерживать главки в заданных рамках. Ниже приводится ряд замечаний, касающихся наиболее близких рецензенту моментов.

В главе 5, посвящённой Фалесу, ничего не говорится ни о его упоминании лесбосским поэтом Алкеем, хотя DK приводит эту информацию в 11A 11a, ни о звании σοφός, которым почтил его город Афины 'прежде' образования коллегии семи мудрецов. А ведь речь тут идёт о деталях, говорящих об известности, достигнутой данным персонажем при жизни, как и о культурной политике Афин около 580 года до н.э. В свою очередь, в разделе, касающемся 'астрономических открытий', детально освещены измерения пространства, но приводится лишь одно сообщение о делениях года (5R 25), а не менее значимую деталь об интервале между осенним равноденствием и заходом Плеяд мы встречаем в 5R 21, то есть несколько не на своём месте. Между тем было бы возможно (и желательно) как-то выделить известие о неравной продолжительности интервалов (между солнцестояниями и равноденствиями, что подразумевает умение устанавливать точную дату тех и других), которое оказывается несколько потерявшимся в 5R 16 — единице текста, характеризующейся как известие касательно солнца. Кроме того, в том, что касается его «позиции в отношении жизни» (один из подзаголовков на с. 140 французского издания), было бы уместно учесть и мнение Фалеса по поводу переобращения, сохранившееся в 11A 13 DK (= Th 318 Wöhrle).

В главе 19, посвящённой Пармениду, бросается в глаза молчание о фр. 20 Cerri (похвала Амению, о чём говорится у Боэция), хотя вовсе не редкость для автора так называемого архаического периода воздавать кому-то хвалу (ср. Павсания, упоминаемого Эмпедоклом). И пусть такое же упущение обнаруживает-

ся у других — в собраниях Грэма, Портуласа-Грау и Мансфельда-Примавеси, — это не оправдание пренебрежению данным известием нашими авторами. Кроме того, имея принятый способ выделения изолированных неологизмов, хотелось бы видеть в тексте жирным шрифтом по крайней мере такие слова, как ἄλογον, ψευδοφάνης и ὑδατόριζον, независимо от суждения издателей о подлинном происхождении того или иного неологизма.

Посвящённая Зенону глава 20 представляется чересчур сжатой в сравнении с подборкой, опубликованной Г.Д.П. Ли в 1936 (Lee 1936: 12–63), тем более что и сам Ли в своё время проявил излишнюю избирательность — до такой степени, что у него не отыскать, например, пассажей (помимо самых общих и плеонастических), соотносящихся с псевдоаристотелевским трактатом *De lineis insecabilibus*; опущены эти пассажи и у Лакса-Моуста. Другое упущение касается места, специально отмеченного Джоном Диллоном (Dillon 1974), где Прокл недвусмысленно сообщает о том, что Зенон говорил об антиподах, то есть свидетельствует, что Зенон мог использовать данное слово как уже установленное, ‘наличное’ понятие.

В главе 31, посвящённой Протагору (и равным образом в соответствующей главе собрания Грэма, помимо DK), нам бы хотелось найти пассажи о Δίκη ὑλὲρ μισθοῖ, то есть о споре Протагора и Эватла, который определённо показателен как пример безусловно сбалансированного логического противоречия и совершенно неразрешимой ситуации, и не может не удивлять, что даже краткое извлечение, присутствующее у Диогена Лаэртского, оказывается отброшенным.

Наконец, не могу не поинтересоваться, почему, спрашивается, Лакс-Моутс говорят о «позднейших философских системах» применительно к ‘плюралистам’, Архелаю, Диогену Аполлонийскому, к медицинским текстам и папирусу из Дервени: ведь во всех этих случаях речь едва ли идёт о ‘системах’ или об однозначно философских текстах, да и ‘позднейшими’ (с привязкой к V веку

до н.э.) являются лишь некоторые (далеко не все) медицинские тексты и папирус.

Само собой разумеется, эти замечания никоим образом не в состоянии затмить достоинств труда, который просто не может не стать образцовым, сразу же превратившись в незаменимое подспорье для всякого, кто занимается досократиками (или, лучше сказать, доплатониками, включая Сократа). А если принять ещё во внимание 1.060 более чем насыщенных страниц *Die Philosophie der Antike* (Bd. I: Frühgriechische Philosophie) — фундаментального труда под редакцией Д. Бремера, Г. Фласхара и Г. Рехенауэра (BFR 2013), — вполне можно сделать вывод, что исследование досократиков вышло сегодня на новый уровень: отныне оно может опираться на опубликованные и весьма, весьма профессиональные ресурсы.

Литература

- BFR 2013 — *Die Philosophie der Antike. Bd. I: Frühgriechische Philosophie* / Hrsg. von Dieter Bremer, Hellmut Flashar und Georg Rechenauer. Basel: Schwabe, 2013.
- Cerri 1999 — *Cerri, Giovanni*. Parmenide di Elea. Poema sulla natura: Introduzione, testo, traduzione e note. Milano: Bibl. Universale Rizzoli, 1999.
- Dillon 1974 — *Dillon, John M.* New Evidence on Zeno of Elea // *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56.2 (1974): 127–131.
- DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch* von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- Graham 2010 — *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 2 vols. / Edited and translated by Daniel W. Graham. Cambridge University Press, 2010.
- Lee 1936 — *Lee, Henry Desmond Pritchard*. Zeno of Elea. Cambridge University Press, 1936.
- Mansfeld, Primavesi 2012 — *Die Vorsokratiker / Griechisch u. Deutsch; ausgewählt, übersetzt und erläutert* von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Pòrtulas, Grau 2012 — *Saviesa grega arcaica / A cura i traducció* de Jaume Pòrtulas i Sergi Grau. Martorell: Adesiara, 2012.

- Rossetti 2017 – Non più DK ma LM: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge Univ. Press, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Arthème Fayard, 2016) // Платоновские исследования. Вып. VI (2017/1) / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2017: 255–264.
- Wöhrlé 2014 – The Milesians: Thales / Ed. by Georg Wöhrlé; translation and additional material by Richard McKirahan; with collaboration of Ahmed Alwishah; with an introd. by Georg Wöhrlé and Gotthard Strohmaier. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014. (Traditio Praesocratica. Vol. 1.)

Livio Rossetti

Non più DK ma LM: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge UP, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Fayard, 2016)

LIVIO ROSSETTI

LM TO REPLACE DK: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge University Press, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Arthème Fayard, 2016)

ABSTRACT. The review examines the new comprehensive collection of early Greek philosophers meant to supplant the classical Diels-Kranz *Sammlung*.

KEYWORDS: Early Greek Philosophy, Presocratics, textual criticism.

La vasta raccolta di testi e informazioni sui ‘filosofi’ presocratici che da tempo va sotto il nome di Diels-Kranz vide la luce nel 1903 ed è stata aggiornata fino al 1952. Fece subito testo e ha avuto il raro privilegio di sopravvivere senza difficoltà ai ripetuti tentativi di rifacimento selettivo che si sono succeduti fino a ieri (i più recenti: Graham 2010; Pórtulas, Grau 2012; Mansfeld, Primavesi 2012). Non a caso giacché, pur presentando inevitabili inconvenienti (sono passati più di centodieci anni, con montagne di pubblicazioni e un considerevole numero di fatti nuovi intercorsi nel frattempo), quell’opera è stata unanimemente riconosciuta come esemplare per accuratezza e affidabilità ‘nei limiti dell’umano’.

Ma la situazione è appena cambiata con l’uscita dei nove volumi di piccolo formato di *Early Greek Philosophy* (fanno parte della Loeb Classical Library, la celebrata collezione di testi greci e latini tradotti e annotati che si pubblica a Harvard) e, in parallelo, di un *Les débuts de la*

philosophie in volume unico, pubblicato a Parigi da Arthème Fayard. In entrambi i casi, a selezionare e organizzare le informazioni disponibili sono stati André Laks, già professore alla Sorbona (ora alla Universidad Panamericana di Città del Messico), e Glenn W. Most, professore alla Normale di Pisa e alla University of Chicago con la collaborazione di Gérard Journée, Leopoldo Iribarren e David Levystone, più altri. L'edizione in nove volumi si estende per ben 4.200 pagine; quella in lingua francese per poco più di 1.650 pagine, ma di ben altro formato. Con quest'opera la situazione è cambiata perché ora ci sono le condizioni per citare da LM anziché da DK, e questo anche se, per alcuni anni, sarà inevitabile continuare a utilizzare la numerazione DK, oltre che LM.

È pur vero che nell'Avvertenza Laks e Most esordiscono assicurando che «La presente raccolta, pur intendendo essere utile agli specialisti, si propone di presentare al largo pubblico le informazioni disponibili intorno agli inizi della filosofia greca», ma questa non è che rispetto e modestia di fronte all'imponenza del precedente costituito dal DK. Almeno ad avviso dello scrivente, una simile dichiarazione non potrebbe ingannare nessuno.

L'opera ci presenta, se ho contato bene, qualcosa come 3.600 unità testuali ciascuna dei quali viene proposta nella lingua originale (con offerta, all'occorrenza, anche di testi in latino, ebraico, siriano, armeno o arabo), con ben selezionate annotazioni sui dubbi concernenti la costituzione del testo e la traduzione a fronte che, secondo un uso ormai ben stabilito, non è limitata ai soli frammenti. Sono unità testuali che concernono Talete, Anassimandro, Anassimene, Pitagora e pitagorici, Eraclito, Parmenide, Zenone, Empedocle, Democrito, Protagora, Gorgia eccetera. I novanta capitoli della raccolta Diels-Kranz qui sono diventati 43 (30 senza contare i sofisti), mentre Graham si è limitato a selezionarne 20, Pórtulas e Grau 26 (ma solamente per il periodo che va dagli inizi fino a Parmenide), Mansfeld e Primavesi 12 (calcolo schematico, che in questa sede è forse permesso non 'raffinare'). Ci sono dunque autori considerati minori (Petronio, Icco, Menestore, Cleidemo, Ideo, etc.) che *non* sono stati ripresi da LM, e si tratta di una scelta ragionevole. In compenso, LM comincia con una vasta selezione di testi

di Omero ed Esiodo, Teognide, Pindaro e altri poeti della cosiddetta età arcaica, e si conclude con una analoga panoramica di testi tragici e comici: due importanti novità rispetto a DK, e anche rispetto alla maggior parte delle raccolte comparabili. Dopo la campionatura sulla poesia arcaica è la volta dei 'soliti' Talete, Anassimandro etc., mentre dopo Eraclito viene proposta una sezione ampia e articolata su Pitagora e i pitagorici che, con le sue 190 pagine dell'edizione francese, costituisce quella più ampia dell'intera opera (secondo è Empedocle con 160 pagine). Tra le new entries figurano anche una utile sezione su dosso-grafi e 'successioni' (un grande lavoro storiografico effettuato in epoca ellenistica e sopravvissuto in condizioni molto precarie), una generosa selezione di testi medici e soprattutto il Papiro di Derveni (quest'ultimo con un sostanzioso apporto dell'italiana Valeria Piano): tutte scelte più che felici.

Nel presentarci i presocratici, il Laks-Most riparte dunque dal Diels-Kranz (non era pensabile di fare diversamente) ma lo fa ripensando la materia da capo a fondo e con grande libertà intellettuale. Quando possibile, le fonti sono scandite, per ogni autore, in tre sezioni: P sul personaggio e le vicende biografiche, D sugli insegnamenti, R sugli echi e le discussioni posteriori. Ampiezza cospicua hanno le sezioni R riservate a Eraclito, Empedocle e Democrito, ma sorprende anche la considerevole ampiezza del capitolo dedicato a Melisso. Un pregio vistoso, e che tutti apprezzeranno, è poi la decisione di organizzare l'intero sulla base di una ben architettata serie di sottotitoli che vanno a costituire anche il piano, l'impianto dei singoli capitoli, e permettono la costituzione di un gran numero di piccoli gruppi omogenei di informative. In questo modo è grandemente agevolato il compito di chi va a cercare qualcosa di particolare, anche perché ogni capitolo si apre con il prospetto dei tioletti utilizzati per caratterizzare i singoli gruppi e sottogruppi di documenti. La formula funziona ben ed ha il considerevole pregio di mettere un po' di ordine tra le informazioni, quindi non solo di agevolare la fase di primo orientamento ma, in particolare, di conferire una inedita visibilità alla componente enciclopedica dell'opera di molti tra i presocratici (per esempio Parmenide).

La scelta di privilegiare le informazioni non manca di produrre effetti collaterali: anzitutto giustifica la presentazione di frammenti e testimonianze in base all'argomento trattato, non senza aver cura di stampare i frammenti in grassetto, ma serve anche per lasciar cadere molti testi di contorno, es. quelli che incastonano un frammento (salvo a ri-proporli, se ne vale la pena, nell'ambito della sezione R). Quest'ultima scelta è appunto una scelta, l'espressione di un criterio, e non è priva di contropartite. Per esempio sarebbe stata desiderabile un'offerta più generosa (nella sezione R) dei contesti che LM omettono quando si tratta di presentare un frammento.

Un'altra innovazione di rilievo è di tutt'altra natura e riguarda la presenza di una sezione su Socrate. Da oltre un secolo abbiamo tutti imparato a parlare dei filosofi presocratici e, con questo, a separare Socrate da tutti loro pur sapendo che egli è stato attivo quando furono attivi i personaggi comunemente etichettati come sofisti, non dopo. Bene, Laks e Most hanno osato fare ciò che, se non erro, *nessuno* aveva mai fatto prima d'ora: inserire in questa raccolta anche un capitolo dedicato a Socrate. La scelta ha qualche cosa di curioso perché fa di Socrate un... presocratico (in realtà un preplatonico, come in effetti è stato), ma a suo modo è esplosiva, perché genera una spinta fortissima a rappresentarci Socrate con le categorie del V secolo, come è giusto, e non con le categorie di Platone e di altri suoi contemporanei. È come se venissimo liberati dall'obbligo di prendere per buono il Socrate di molte centinaia di pagine scritte a distanza di qualche decennio dalla sua morte.

Ho idea che su questa strada Laks e Most abbiano fatto solo un pezzo di strada, il primo pezzo. In effetti, la selezione delle fonti attinge fin troppo largamente ai testi platonici, al punto che vi si cercherebbero invano i numerosi testimonianze detti 'di contorno' (però essenziale sotto molti aspetti), ad esempio certi testi comici, che non sono di second'ordine che rispetto alle *Nuvole* di Aristofane e che sono perfino eliminati della sezione su Socrate secondo i comici (vale a dire di gruppo delle unità testuali corrispondenti a 43T 26–32), testimonianze sull'intervento di Socrate per salvare Teramene di morte, o l'imputazione di

Policrate nel suo libello evocativo di discorso accusatorio d'Anito (P 37–39 ci offre non abbastanza!), per non dire niente delle testimonianze di Eschine di Sfetto e Fedone, che sono a meraviglia lasciate in disparte. Si trova inoltre un uso più che parsimonioso dei testi senofontei.

Ma si sa che la cosa più difficile è incominciare, dopodiché, una volta fatto il primo passo, sarà molto più facile farne numerosi altri. Credo, insomma, che questa particolare innovazione abbia attitudine a produrre effetti di speciale importanza non a causa di ciò che Laks e Most hanno selezionato o lasciato da parte, ma per la nitidezza che la loro scelta assicura all'esigenza di inquadrare Socrate tra i non-filosofi del V secolo (perché non tra i sofisti?) e, di conseguenza, di notare quanto rappresentativo, anzitutto, di un'altra epoca (quella dei loro autori) sia l'insieme dei dialoghi socratici.

Segnalo infine la presenza di due accurate appendici, anzitutto quella dedicata a informare sugli oltre duecento personaggi che entrano in scena come autori (quelli da cui si cita) o come personaggi (quelli di cui si è scritto). Peccato che la scelta dei personaggi su cui informare sia fin troppo selettiva e le pagine in cui essi sono presenti non siano indicate. L'altro è un bel glossario, sempre utile, e d'altronde ci sono anche ulteriori appendici.

Ad ogni modo, il risultato di maggior momento non è nessuno di quelli elencati finora: è l'aver raggiunto una meta così ambiziosa, l'avvercelata fatta a tenere sotto controllo una massa così imponente di documenti.

Difetti? Sono tentato di dire che, se ve ne sono, sono ben nascosti e che ce ne vorrà per scovarli. Certo che ve ne sono, è semplicemente umano che ve ne siano, e ciò dipende anzitutto dall'impossibilità di appagare i desiderata dei lettori più diversi. La mancanza più grave concerne senza dubbio l'indice delle fonti, ma è logico attendersi che vi si ponga rimedio quando verrà predisposta una seconda edizione. In effetti, quando si cerca di stabilire se una certa unità testuale è stata inserita o omessa, l'impresa diventa necessariamente difficile anche se si può pur sempre contare su un prospetto delle concordanze tra DK e LM che è fatto proprio bene.

Sempre in materia di omissioni (nulla dirò intorno alle scelte fatte in sede di costituzione del testo e di traduzione) sarebbe possibile arrivare a una lista considerevole, data la propensione degli editori a contenere dei capitoli. Qui di seguito qualche segnalazione concernenti gli ambiti più familiari a questo recensore.

Nel caso del capitolo 5 su Talete si tace la sua menzione da parte del poeta di Lesbo, Alceo, malgrado DK ci dia questa informazione in 11A 11a, e così pure sul titolo di σοφός con il quale la città di Atene avrebbe onorato Talete 'prima' di formare il collegio dei sette sapienti. Eppure si tratta di dettagli che parlano della celebrità raggiunta dal personaggio in vita e, per quanto concerne Atene, della sua politica culturale intorno al 580 a.C. A sua volta l'ambito delle 'scoperte astronomiche', è dettagliato per quanto riguarda le misure spaziali ma ci dà una sola informazione per quanto riguarda le parti dell'anno (5R 25), mentre un dettaglio non meno significativo sull'intervallo tra equinozio d'autunno e tramonto delle Pleiadi lo incontriamo in 5R 21, dunque un po' fuori posto. Ma sarebbe stato possibile (e desiderabile) sottolineare la notizia concernente l'ineguale lunghezza degli intervalli (tra solstizi ed equinozi, il che implica di aver imparato a stabilire la data esatta degli uni e degli altri) che si trova come dispersa in 5R 16, unità testuale caratterizzata come notizia concernente il sole. Ancora, per ciò che concerne il suo «atteggiamento di fronte alla vita» (uno dei sottotitoli, che figura a p. 140 dell'ediz. francese) si sarebbe dovuto dare conto dell'opinione di Talete riguardo all'inumazione, notizia preservata in 11A 13 DK (= Th 318 Wöhrle).

Nel capitolo 19 su Parmenide spicca il silenzio sul fr. 20 Cerri dello stesso Parmenide (la lode di Aminia di cui parla Boezio) malgrado non sia raro che un autore del periodo cosiddetto arcaico si risolva a onorare qualcuno (es. il Pausania menzionato da Empedocle). Che poi accada la stessa cosa, fra l'altro, nella raccolta di Graham, in quella di Pórtulas-Grau e in quella di Mansfeld-Primavesi non è un buon motivo per ignorare la notizia. Inoltre, essendo stabilito l'uso di notare i neologismi isolati, almeno le parole ἄλογον, ψευδοφανής et ὑδατόριζον le avremmo volute trovare stampate in grassetto indipendentemente dal

parere degli editori sull'effettiva paternità di questo o quel neologismo.

Il capitolo 20 su Zenone sembra fin troppo breve in confronto con la raccolta pubblicata da H.P.D. Lee nel 1936 (Lee 1936: 12–63), tanto più che lo stesso Lee è stato fin troppo selettivo, al punto che vi si cercherebbero invano, ad es., i passi rilevanti (che non sono né generici né pleonastici) del *De lineis insecabilibus* pseudo-aristotelico, passi che vengono omessi anche da LM. Un'altra omissione riguarda la pagina, notoriamente segnalata da John Dillon nel 1974, in cui Proclo è inequivocabile nel riferire che Zenone avrebbe parlato degli antipodi, dunque nell'attestare che Zenone poté menzionare il termine e trattarlo come una nozione già stabilita e quindi 'disponibile'.

Nel capitolo 31 su Protagora (e ugualmente nel capitolo corrispondente della raccolta Graham, oltre che nel DK) avremmo voluto trovare i passi sulla Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, vale a dire la disputa tra Protagora ed Evatlo, che è decisamente paradigmatica in quanto esempio di antilogia perfettamente equilibrata e di situazione del tutto indecidibile, e sorprende che sia stata eliminata perfino la breve sintesi reperibile in Diogene Laerzio.

Mi chiedo inoltre perché mai i due abbiano deciso di parlare di «sistemi filosofici posteriori» con riferimento ai 'pluralisti', a Archelao, a Diogene di Apollonia, ai testi medici e al papiro di Derveni, visto che non si tratta né di sistemi né di testi inequivocabilmente filosofici, mentre posteriori al V secolo a.C. sono solo alcuni testi medici (non tutti) e il papiro.

Va da sé che queste segnalazioni non possano in alcun modo offuscare i meriti di un'opera che non può non fare testo, divenendo da subito indispensabile a chiunque si confronti con i presocratici (o meglio, con i preplatonici, Socrate incluso). Se poi consideriamo le 1.060 informatissime pagine di *Die Philosophie der Antike* (Bd. I: Frühgriechische Philosophie), opera diretta da Bremer, Flashar e Rechenauer (BFR 2013), possiamo ben dire che lo studio dei presocratici è ora in grado di proseguire su nuove basi per il fatto di poter contare su risorse aggiornate e molto, molto professionali.

Riferimenti bibliografici

- BFR 2013 — Die Philosophie der Antike. Bd. I: Frühgriechische Philosophie / Hrsg. von Dieter Bremer, Hellmut Flashar und Georg Rechenauer. Basel: Schwabe, 2013.
- Cerri 1999 — *Cerri, Giovanni*. Parmenide di Elea. Poema sulla natura: Introduzione, testo, traduzione e note. Milano: Bibl. Universale Rizzoli, 1999.
- Dillon 1974 — *Dillon, John M.* New Evidence on Zeno of Elea // Archiv für Geschichte der Philosophie 56.2 (1974): 127–131.
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- Graham 2010 — *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. 2 vols. / Edited and translated by Daniel W. Graham. Cambridge University Press, 2010.
- Lee 1936 — *Lee, Henry Desmond Pritchard*. Zeno of Elea. Cambridge University Press, 1936.
- Mansfeld, Primavesi 2012 — Die Vorsokratiker / Griechisch u. Deutsch; ausgewählt, übersetzt und erläutert von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi. Stuttgart: Reclam, 2012.
- Pòrtulas, Grau 2012 — *Saviesa grega arcaica / A cura i traducció de Jaume Pòrtulas i Sergi Grau*. Martorell: Adesiara, 2012.
- Wöhrlé 2014 — *The Milesians: Thales* / Ed. by Georg Wöhrlé; translation and additional material by Richard McKirahan; with collaboration of Ahmed Alwishah; with an introd. by Georg Wöhrlé and Gotthard Strohmaier. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014. (Traditio Praesocratica. Vol. 1.)

Дарья Дорохина

Русский Платон: политические контексты

DARYA DOROKHINA
RUSSIAN PLATO: POLITICAL CONTEXTS

ABSTRACT. The article presents a brief and fragmentary review of Frances Nethercott's book on *Russia's Plato* (Ashgate, 2000). The review focuses on the discussion of the ideological aspects of Platonic studies in Russia and the Soviet Union and examines the interpretative models employed in the history of philosophy from 1840 to 1940. The guiding question is whether there existed a specific "Russian Plato". For each stage of Russia's history of this period, Nethercott identifies a particular paradigm of describing and understanding Plato and shows its relation to the respective political setting. She then draws conclusions regarding concurrent necessity and impossibility of going beyond contextual predetermination Plato's reception.

KEYWORDS: Frances Nethercott, "Russian Plato", Democritus, social utopianism, Platonic idealism, the *Republic*, A.F. Losev, ideal state, ideology, October revolution.

Существовал ли специфически «русский» Платон, и если да — чем он отличался от всех остальных известных нам ипостасей древнегреческого философа? Таков центральный вопрос, поставленный английской исследовательницей Фрэнсис Незеркотт в ее работе (Nethercott 2000). Хотя книга вышла в 2000 году и, безусловно, хорошо известна специалистам, на русский язык она не переведена. Формально Ф. Незеркотт осуществляет подробное исследование дореволюционного и советского платоноведения, но, на мой взгляд, метод исследования и те выводы, к которым он приводит, ближе к социально-философской генеалогии русско-советского «платонизма», чем сугубо историческому разбору платоноведения и ретроспективе исследовательских позиций. Включение в анализ социально-политического, идеоло-

© Д.М. Дорохина (Москва). dadorohina@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

гического контекста позволило автору отследить основные тенденции и настроения, из которых складывался образ Платона. Буквально каждому десятилетию соответствует новый историко-философский нарратив и новый облик Платона, бессменным остается лишь сам факт его присутствия в философском повествовании. И это, отмечу забегая вперед, характеризует Платона как *фигуру доверия* для разных поколений исследователей, как фигуру, которая формировала саму исследовательскую конвенцию. И, что характерно, этот статус не берется оспорить никто, даже в наиболее острый момент официального «антиплатонизма».

На первый взгляд, Платон в России ничем не отличается от общеевропейского, некоего «универсального» Платона (Nethercott 2000: 185). Целесообразнее спросить, утверждает исследовательница, не о том, существовал ли вообще русский Платон, а о том, сколько было русских «платонов». Через описание разных вариантов платонизма, своеобразного для каждой стадии изменчивой русской истории XIX–XX века, раскрывается способ понимания мысли Платона, который имел свои особые свойства и принципиальные отличия от других пониманий. Оказывается, на вопрос о том, как в России читали и читают Платона, полнее всего можно ответить не качественно, а количественно, пересчитав все существующие интерпретации. Только через смену разных интерпретационных моделей можно увидеть сам *процесс* чтения.

Ф. Незеркотт действует в рамках трех исследовательских полей — идеологического, поэтического и научного, — но в результате исследование выходит за их рамки в область собственно философскую. И здесь закономерно звучит, на первый взгляд, абсурдный вопрос, о том, какой реальный вклад внес сам Платон в русский платонизм. Особенно целесообразен этот вопрос при рассмотрении русской религиозной философии. Платон ли «сделал» русский идеализм, или всё-таки наоборот — идеализм «сделал» того Платона, которого мы имеем сегодня? Через исследование «русских платонизмов» мы скорее поймем «интеллектуальный мир XIX–XX веков» (Nethercott 2000: 2).

Итак, Ф. Незеркотт исследует русский философский ландшафт с 1840 по 1930 год. Выше я озвучила тезис, согласно которому Платон — специфическая фигура доверия, легитимная как для дореволюционного, так и для советского времени. Что это значит? На Платоне сходятся устремления совершенно различных групп, он синтезирует разрозненные интересы в определенное общегуманитарное целое. Это фигура конвенциональная для религиозного поля дореволюционной России: сложно отрицать, что платонизм тесно увязан с восточным православием, с православной этикой. Для послереволюционной России Платон выполняет уже иную функцию — противовеса, антигероя, при этом не менее влиятельного. По мнению Ф. Незеркотт, Платон был «культурным символом» (Nethercott 2000: 173), с этим трудно не согласиться, и то, какой знак приписывали этому символу, сегодня, со многими оговорками, не так важно: «Платон как главный противник бесклассового общества оказался хуже паразита, предлагавшего, чтобы привилегированные классы получали выгоду от труда ремесленников и крестьян» (ibid.).

Важный статус Платона Ф. Незеркотт объясняет своеобразной консервативной образовательной стратегией. Дело в том, что опора на классический мир воспринималась как своего рода панацея от набравшей обороты модернизации, с которой бюрократическое сознание переставало справляться (Nethercott 2000: 184). По мнению Ф. Незеркотт, занятия греческой (и латинской) грамматикой рассматривались как полезный способ сдерживания темпа этого процесса, а древнегреческий философ — поэт и гуманист — был необходим как непререкаемый нравственный авторитет. Именно такое восприятие Платона перекочевало и в послереволюционную реальность.

Общей для всех поколений исследователей чертой было стремление представить Платона философом-систематиком. И для автора дореволюционного «Философского словаря», и для редакторов «Краткой советской энциклопедии» платоническая философия состояла из связанных между собой компонентов —

«диалектики, учения об идеях, физики, этики и его социально-политических воззрений» (Nethercott 2000: 182). А вот какой компонент актуализировать в тот или иной период, исследователи зачастую решали, сообразуясь с политическим контекстом.

Значительный поворот в официальной подаче Платона происходит, по мнению Ф. Незеркотт, в 1923 году, к которому относится первое упоминание советского спецхрана. По-настоящему спецхран сложился в 1930-е, но о прецеденте 1923 года имеются интересные свидетельства. Это, во-первых, инструкция за подписью Н. Крупской, предписывающая «запереть в шкафах» вредные и контрреволюционные книги (Крупская 1923: 137). А во-вторых, знаменитое письмо М. Горького В. Ходасевичу, опубликованное в «Огоньке» в 1989 году:

Из новостей, ошеломляющих разум, могу сообщить, что в «Накануне» напечатано: «Джиоконда», картина Микель-Анджело, а в России Надеждою Крупской и каким-то М. Сперанским запрещены для чтения: Платон, Кант, Шопенгауэр, Вл. Соловьев, Тэн, Рескин, Нитче, Л. Толстой, Лесков, Ясинский (!) и еще многие подобные еретики. И сказано: «Отдел религии должен содержать только антирелигиозные книги». Все сие будто бы отнюдь не анекдот, а напечатано в книге, именуемой «Указатель об изъятии антихудожественной и контрреволюционной литературы из библиотек, обслуживающих массового читателя» (Ходасевич 1989: 22).

Как пишет Ф. Незеркотт, Платон умел извлекать выгоду из подобных тенденций (Nethercott 2000: 187). Поэтому ограничение доступа, или, вернее, сужение круга лиц, имеющих доступ к сочинениям, не навредило Платону, он не исчез окончательно из библиографий того периода, скорее, вопреки изначальной интенции цензоров, произошла «элитаризация» Платона и других философов. Что дало свои плоды не только при формировании облика «Платона-идеалиста», но и «русского идеализма» как такового. В этот период формируется так называемая «платоновская линия», основное назначение которой — номинальная оппозиция «линии Демокрита». Демокрита назначают центральным мыслите-

лем античного мира, а Платон самым банальным образом превращается в антигероя и, как бы сказали сегодня, лидера оппозиции. То есть, вопреки предписанному забвению, Платон превращается в объект дотошных интерпретаций. В одних он предстает мистиком, реакционером и плагиатором, в других представляет развернутую аргументацию для сюжета о классовой борьбе и обеспечивает идеологические основы советской науки.

На протяжении всего периода «военного коммунизма», который, в свою очередь, справедливо назван Ф. Незеркотт одним из самых утопических периодов советской истории, в том смысле, что живы были еще утопические проекты, жива была вера в осуществление самых невероятных социальных сценариев, в этот период центральным научным предметом оказывается попытка включить в идеальное государство Платона «класс ремесленников» или, попросту, рабочих. Собственно, основная работа легальных исследователей и была посвящена попытке найти место рабочим в платоновской утопии. В период «военного коммунизма» на Платона часто ссылались как на автора оригинального протокоммунистического проекта. Тогда редактировались переводы, комментарии, тщательно подбирались выдержки и цитаты, поскольку такой образ Платона был перспективным для новой власти, только начинавшей строительство своего государства. Но апология Платона — попытка найти у него искупительные коммунистические идеи — продолжалась недолго. И с уходом первого оптимистического *спонтанного* утопизма из политики, он уходит и из философских штудий (Nethercott 2000: 174).

В период новой экономической политики антагонизм между досократиком Демокритом и Платоном становится центральным критерием в оценке платоновских работ. Свою роль играет резкое отрезвление от утопических грез, в которых пребывали государственные идеологи более раннего периода. А Платону, как презираемому идеалисту, теперь вменяется в вину утопизм и то, что он спровоцировал консервативную реакцию. Новая политическая стадия оказывается озаглавлена началом сложно-

го процесса по дискредитации «мастеров прошлого» и развенчанию буржуазной науки вообще, предполагавшего ниспровержение прежних платоновских интерпретаций (Nethercott 2000: 175). На первый план выходит вопрос о принципиальной непримиримости платонизма и марксизма. Коммунизм Платона признается «потребительским», а не «производительным», попытки выдать Платона за «предтечу коммунизма» терпят неудачу, интерпретации такого рода предаются анафеме. А критика «философа-царя» подразумевает критику воззрений утопических социалистов XIX века, которые этот образ если не создали в полном смысле, то активно разрабатывали.

К середине 1930-х годов противоборство Платона и Демокрита перерастает в полноценную идеологическую войну материализма с идеализмом. Путем прямой аналогии, проводимой с современным политическим процессом, «реакционная мысль Платона» превращалась в результат идеологической борьбы между аристократическими и демократическими партиями Афин. Но, что интересно, теоретически этот антагонизм базировался на некоторых ленинских интерпретациях Платона, относящихся к области прикладной политики. Таким образом, делает вывод Ф. Незеркотт, Ленин обеспечил Платону, пусть как антигерою, место в советской науке (Nethercott 2000: 179). В качестве реакции на ленинские интерпретации формируется образ «идеалиста», некий редуцированный портрет, черты которого мы и сегодня обнаруживаем в иных прочтениях Платона. Складывается тезис, который и сегодня часто звучит как рабочий — Платон разработал свою теорию «идей» исключительно для борьбы с господствующей философией природы — «Платон против материализма».

После смерти Сталина особенно, но уже и в «Истории философии» (Александров et al. 1941), заметны попытки сконцентрироваться исключительно на диалектическом методе помимо всех прочих элементов платоновского учения. В упомянутом издании публикуется статья о Платоне, которая, конечно, впоследствии была исправлена, и, конечно, все причастные к ее несогласован-

ной публикации получили выговор за такую вольность. Но так или иначе статья эта санкционировала серию новых переводов и новых комментариев. Такой метод прочтения, где все внимание фокусируется на диалектике, позволил исследователям не касаться «сложных вопросов» — идеализма и дуализма. Особое внимание теперь обращают, например, на диалог «Парменид», которому до этого не находилось места в исследованиях. По этому пути пойдут А.Ф. Лосев и В.Ф. Асмус. Лосев, по мнению Ф. Незеркотт, прежде всего реабилитирует преданных забвению исследователей прошлого века, он, по ее выражению, перекидывает мостик в XIX век (Nethercott 2000: 183).

Итоговый вопрос, который задает Ф. Незеркотт: произошли ли какие-либо перемены в восприятии Платона до и после Октября? Чем, в сущности, «отец идеализма» отличается от «отца утопизма»? На самом деле, и условные либералы, и условные коммунисты не могли принять платоновский проект идеального государства в полном виде, предлагая, сообразуясь со своими идеологическими установками, либо исключить, либо добавить какие-то компоненты. Но должно ли нас это удивлять? Конечно, нет. Удивляет, скорее, тот энтузиазм, с которым платоновский текст пытались опрокинуть в конкретную социально-политическую действительность, и то упрямство, с которым «платоновский проект» пытались перевести в область практической реализации.

Таковы, если кратко, основные этапы дореволюционного и советского «платоноведения». Когда я, вслед за английской исследовательницей, воспроизвожу эту хронологию, мне важно не столько указать на различия и нюансы в прочтениях разных десятилетий, сколько отследить саму динамику чтения, увидеть процесс чтения в целом, потому что, мне кажется, это дает некоторые ответы на вопрос о нашем сегодняшнем чтении Платона, о том, какие компоненты его «системы» важны для нас сегодня и как сегодня мы понимаем смысл и назначение «платоновской утопии», «идеального города-государства», какой смысл поставляем мы сегодня, реализуя в нашем чтении этот идеальный образ.

Я не напрасно говорю, что мы реализуем этот образ в процессе чтения. Идеальное государство Платона рождается в самом акте его говорения. М.К. Мамардашвили в курсе лекций по социальной философии утверждает, что нигде, кроме как в актуальном акте говорения, это идеальное государство и не может быть, оно рождается в этом акте, искать его где бы то ни было еще не только бессмысленно, но и вредно. Вредно для мышления, в первую очередь, но не только. Для практической политики — тоже вредно, как показывает опыт XX века. Проблема идеального государства у Платона — это проблема гармоний, именно с ними работает Платон, а не с законодательными установлениями. И гармонии эти могут быть рождены только в логосе речи (Мамардашвили 2012: 108). Следовательно, идеальное государство может *быть* только в логосе. Всякое философское мышление утопично, в том смысле, что оно причастно *σπέρματικὸς λόγος*. И ни о какой практической реализации «социальной утопии» речи здесь быть не может. Просто потому, что социальная утопия здесь ни при чем. Трудно не согласиться с Мамардашвили, когда он говорит, что «философское мышление в области социальной мысли производит впечатление причудливого чудовища, в особенности тогда, когда мы пытаемся придать наглядный предметный характер утверждениям философа» (Мамардашвили 2012: 111). Платон был бы подлинным чудовищем, если бы решил одарить современников и потомков проектом «идеального государства», но не менее чудовищны те, кто таким образом его интерпретирует. Бесспорно, философ реализует свою мысль, но делает это асимметрично — самой своей жизнью. Эксперимент жизни самого философа и есть реализация его мышления.

Итак, утопичное по своей природе философское мышление реализуется в языке. Глядя на многообразие сюжетов, представленных, в частности, Ф. Незеркотт, невольно приходишь к выводу, что каждому своеобразному историческому периоду соответствует специфический язык чтения. Язык не может быть лучше или хуже, но он может быть своевременным или не быть тако-

вым. И тогда теоретическая конструкция начинает провисать и дребезжать. Каждая интерпретация должна быть своевременна — один из центральных выводов, который можно сделать на основе работы о русском Платоне. Но существует вопрос, который пока остается без ответа — неужели мы действительно такие заложники языка, какими хотим казаться?

*Заключение: существовал ли «русский» платонизм?**

Существовал ли «русский платонизм», как-то отличный от интерпретаций, созданных, скажем, ранними христианами, Ренессансом, Кембриджской школой, немецким идеализмом или даже неокантианством, который, однако, по праву можно было бы включить в такой список платоновских возрождений? Как уже говорилось во введении к настоящему исследованию, рецепция Платона в России девятнадцатого и начала двадцатого веков прошла несколько этапов. За первой волной интереса в кильватере наполеоновских войн нахлынула вторая, в десятилетия реформ и контрреформ — период, который, как уже сказано, совпадал с реальной консолидацией платоноведения в России и которому я в основном и уделила здесь внимание. Советские прочтения Платона состояли, повторюсь, главным образом в дискредитации его философии, но при сохранении тех элементов, которые когда-то выделил Ленин, пусть даже ленинские оценки обязаны скорее его разбирательству с Гегелем, нежели чтению самих диалогов.

Как я утверждала во введении и первой главе, в России XIX века проблема образования играла центральную роль в процессе модернизации, которому постоянно препятствовали более консервативные усилия, нацеленные на поддержание национальной идентичности на почве православной духовности. Привлечение Платона к решению образовательных задач порождало

* В качестве приложения приводим перевод фрагмента из книги Ф. Незеркотт: Nethercott 2000: 184–187 (ch. 5).

ряд стереотипов. Для читателей девятнадцатого века Платон был философом-поэтом по преимуществу, гуманистом и нравственным авторитетом. Воспринимавшиеся многими как символ античной культуры, мысли и личность Платона, запрятанные в диалогах, казалось, как раз соответствуют ценностям, которые некоторые интеллектуалы и университетские профессора хотели стимулировать посредством основательного классического образования. А бюрократам, обеспокоенным растущей скоростью модернизации, грозившей подрывом самодержавия, занятия греческой (и латинской) грамматикой казались практичным способом попридержать лошадей.

И все же формировавшийся здесь образ Платона был не столько «русским», как «общепринятым». Возродившийся интерес к Платону во Франции и особенно в Германии примерно в тот же период — нередко с прицелом именно на основательное классическое образование — зачастую опирались на те же стереотипы. Образовательная концепция Уварова имела общие черты с Гумбольдтовским понятием *Bildung*, где изучение поэзии и античности были, разумеется, ключевыми моментами. Греческая идея эстетики как гармонии форм несла с собой обещание морального совершенства. Наивысшим выражением нравственной культуры нации мыслил Уваров, как и Гумбольдт, среднее и высшее образование, и оба среди древних искали для него опору и прибежище. Кроме того, классический мир, хотя и считался образцовым с точки зрения универсальных характеристик человечества, все же как будто не противоречил идее национальной идентичности, за которую ратовали и Гумбольдт, и Уваров.

Конечно, между немецким, французским (в научной и практической деятельности Виктора Кузена и Франсуа Гизо) и русским взысканиями классического мира в интересах развития современного образования были некоторые отличия, самое очевидное из которых — конфессиональное. Так, во времена самой жесткой цензуры, часто сочетавшейся с преувеличенным чувством национального самосознания (при Николае I и Александре III),

Платон поднимался на щит из-за якобы уместности его мысли в византийско-русском православном контексте: такое обоснование едва ли пришлось ко двору в Германии или Франции. Ирония заключалась в том, что несмотря на периодические выпады против «латинского» (рационалистического, католического) истока западноевропейской культуры, на практике школьное образование в России, как и везде, сосредотачивалось на латинской грамматике и римских авторах, а не на более сложном греческом, предъявлявшим к учащимся больше требований.

Выше я предположила, что русские консервативные мыслители пестовали образ Платона, имея в виду привить ощущение духовных и традиционных различий между Россией и остальной Европой. Но заключать, что тут-то и проблескивает некий «русский платонизм», было бы, думается, неубедительно. Уместней, наверное, расценить этот подход как своеобразное «идеологическое» усвоение прежних образов Платона, давнишних споров вокруг его мысли, совсем мало заботясь при этом об исходном, конкретном контексте, в котором изначально имели место эти споры и прежние возрождения. Более того, образ Платона как охранителя нравственных ценностей против бесчеловечной науки не ограничивался одной Россией, а возникал буквально повсюду. И все же подвисает вопрос, а возможно ли вообще реконструировать прочтения Платона, которые вписаны в культурные и исторические особенности именно России. Можно ли показать, что толкования — иногда, если не всякий раз — мотивировались какой-то ключевой проблемой русской действительности и именно с этим связано, в свою очередь, то, как толкования эти одни аспекты платоновской мысли усваивают, а другие отвергают?

В третьей главе я обсуждала возникновение русского правового сознания и прочтение Платона рядом правоведов и религиозных мыслителей, которые особо выделяли его теорию блага и справедливости как отдаленный прообраз теории естественного права. Читая лекции по философии права, профессора практически неизбежно должны были обращать внимание студентов на

необходимость делать различие между сводом законоположений (*zakon*) и законом как нормативным принципом (*pravo*). Кое-кто шел и дальше, углубляясь в нравственное измерение права, а то и его отношение — позитивное и негативное — к нравственности. В порядке вещей при этом было обращаться к прежним философиям, особенно Канта и Платона (хотя Редкин и Чичерин охотно ссылались и на Гегеля). Начиная с Юркевича в начале семидесятых, затем в трудах Новгородцева, Соловьева и Евгения Трубецкого на рубеже веков и позже не раз предпринимались попытки заполнить предоставленный Кантом теоретический каркас «моральным импульсом», завещанным Платоном. По мнению этих авторов, Платон (и Аристотель) учили, что одних абстрактных принципов равенства и свободы недостаточно для создания гармоничных социальных форм. Для достижения идеала социальной справедливости необходимо дополнить абстрактный принцип справедливости новым нравственным содержанием. Конечно, русские философы права, обсуждавшиеся в этом исследовании, отлично сознавали более чем ограниченную применимость для решения современных проблем мысли Платона. Но время от времени они все же пытались подогнать его под современное мировоззрение, даже с риском измыслить при этом своего собственного Платона. Так, Платона сопрягли с Вл. Соловьевым за его «оправдание добра». Сделался он также прославленным защитником «неотъемлемых прав человека» при любых условиях и в любой ситуации, вопреки очевидному, признаться-то, пренебрежению к личности в его идеальном городе-государстве.

С точки зрения того, в чем мог бы состоять «русский платонизм», такого рода прочтения весьма показательны. Можем ли мы под «русским платонизмом» понимать проблемы нравственного характера в жизни индивидуума, но и общества, откуда привязка к философии права? Это, конечно, вопрос открытый. Мы должны учесть, например, возрождение интереса к естественному праву в Германии, имевшее место примерно тогда же, и то, как неокантианцы Герман Коген и Пауль Наторп объединяют Плато-

на с Кантом в своих попытках пересмотреть некоторые аспекты кантовской философии. Тем не менее, фундаментальные причины, побудившие ряд русских правоведов вернуться к Платону, были, я полагаю, иными. Для некоторых просветителей привлечение внимания к нравственному измерению закона — порой и с апелляцией к религиозному чувству, как в случае Юркевича, — было, возможно, самым действенным способом заставить нацию, традиционно недоверчивую к судебной процедуре, оценить реальный смысл гражданских прав и обязанностей. В какой-то мере сам Платон олицетворял те ценности, за которые они так ратовали. Эти моменты, как и то, что школьный Платон оказывался автором именно тех диалогов, где на первом плане — нравственный аспект его мысли, и способствовали, вероятно, формированию того, что можно назвать «русским правовым платонизмом». И да, механизмы, здесь задействованные, немногим отличаются от выборочных прочтений Платона, произведенных прежними возрождениями ради удовлетворения каких-то более насущных потребностей, например христианских либо эстетических принципов, которые так стремились некогда отстаивать читатели Платона периодов раннего христианства или Ренессанса.

Но в конце концов, может, лучше посчитать, сколько же всего «платонизмов» было в России XIX и XX веков? Получается немало. Во-первых, это платонизм, родившийся из концепции образования и соответствовавший общему возврату к классическому миру во французской и немецкой образовательной практике того времени. Затем пришел платонизм йенский, выраженный в платоновском влиянии на философию Шеллинга, но и Гегеля, чье воздействие на русских славянофилов и их последователей сложно переоценить. Наряду с этим сугубо философским возрождением мы должны, конечно, упомянуть и неоплатонизм, как он был передан через писания отцов церкви, в конечном счете ставший крайне значимым для культурной идентичности славянофилов и молодого Соловьева. В этот список платонизмов следует также включить образы Платона, зафиксированные в более по-

пулярных изложениях его философии, и, конечно, ленинского Платона, который в значительной степени был создан на основе чтения Гегеля и стал затем центральной темой для советских комментаторов. Наконец, нам нужно отметить и «русский правовой платонизм» — прочтение, видевшее в Платоне поборника естественного права. Не находя в современной западной юридической науке удовлетворительных решений проблем, с которыми пришлось столкнуться русским философам права, и, несомненно, обремененный цензурной традицией России — для Платона эта ситуация шла только на пользу, — именно этот конкретный «платонизм» и отвечал, как видно, особенностям русской юридической мысли конца XIX века. И нравственный аспект платоновской концепции естественного права/справедливости, и его амбициозный проект по улучшению афинского социального строя зеркально отражались в озабоченности ряда российских интеллектуалов тем, как лучше подойти к решению социальных и политических проблемы страны на ее длинном и трудном пути к модернизации — страны, как бы зажатой меж двух конфликтующих динамик: прогресса и традиции.

Источники и литература

- Александров et al. 1941 — История философии. Том I: Философия античного и феодального общества / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина, П.Ф. Юдина. М.: Политиздат, 1941.
- Крупская 1923 — *Крупская Н.К.* Инструкция по пересмотру книжного состава библиотек // *Красный библиотекарь* 1.4 (1924): 135–137.
- Мамардашвили 2012 — *Мамардашвили М.К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). СПб.: «Азбука», 2012.
- Ходасевич 1989 — *Ходасевич В.Ф.* Воспоминания о Горьком. М.: «Правда», 1989. (Б-ка «Огонек» 44.)
- Nethercott 2000 — *Nethercott, Frances.* Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science, and Ideology (1840–1930). Aldershot: Ashgate Publishing Ltd., 2000.

Краткие сведения об авторах

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протреттик и его рецепция у христианских авторов.

Бриссон Люк (Париж) — научный руководитель Центра Жана Пепена Национального центра научных исследований (CNRS). Сфера научных интересов: Платон и платонизм, Плотин, античная философия и культура.

Буланенко Максим Евгеньевич (Владивосток) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного отделения Российской академии наук, диакон Русской православной церкви Московского патриархата. Сфера научных интересов: логика, теория познания, онтология, этика, философия религии, история философии.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

Дорохина Дарья Михайловна (Москва) — магистр философии, аспирант философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: социальная философия, русская религиозная философия.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Росетти Ливио (Перуджа) — профессор истории античной философии Университета Перуджи. Сфера научных интересов: античная философия, преподавание философии, информатика.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: античная философия, античная религия, история платонизма.

Слезак Томас Александр (Тюбинген) — преподаватель кафедры древнегреческой филологии Тюбингенского университета (1990–2006), далее emeritus professor там же. Один из основателей Международного Платоновского общества (1989). Сфера научных интересов: античная философия и литература, Гомер, Софокл, Платон, Аристотель, Плотин.

Аннотации / Abstracts

Томас Александр Слезак

Основные герменевтические проблемы
интерпретации Платона (пер. М. Буланенко).

В докладе предпринимается попытка исправления распространённых герменевтических ошибок при оценке четырёх текстов или же корпусов текстов: (1) платоновской критики письма, (2) непрямой традиции, относящейся к устной философии принципов Платона, (3) систематических построений непосредственных учеников Платона — Спевсиппа, Ксенократа и Аристотеля, (4) литературного образа диалектика в платоновских диалогах.

Ключевые слова: платоновская критика письма, неписанные учения Платона, Спевсипп, Ксенократ, Аристотель, современная теория платоновских диалогов, Фридрих Шлейермахер.

Thomas Alexander Szlezák

Fundamental Problems of Plato's Interpretation (tr. M. Bulanenko).

The paper aims to correct common hermeneutical errors in the assessment of the four texts, or text corpora: (1) Plato's criticism of writing in the *Phaedrus*, (2) the indirect tradition of Plato's oral theory of principles, (3) the systematic constructions of Plato's immediate pupils Speusippus, Xenocrates, and Aristotle, (4) the literary image of the dialectician in Plato's dialogues.

Keywords: Plato's criticism of writing, Plato's unwritten doctrines, Speusippus, Xenocrates, Aristotle, modern theory of Platonic dialogues, Friedrich Schleiermacher.

Люк Бриссон

«О благе» Платона: метаморфоза одного анекдота (пер. О. Алиевой).

Согласно передаваемому Аристоксеном анекдоту, рассказывавшемуся Аристотелем, Платон прочитал лекцию по тексту «О благе», которая вызвала немалое замешательство среди его слушателей. Спустя несколько веков большин-

ство платоников (принадлежавших к среднему и неоплатонизму) использовали этот анекдот как основание для того, чтобы сделать из Платона ученика Пифагора (через отождествление Блага с Единым). В современный период приверженцы эзотеристского толкования Платона хотят превратить анекдот в фундамент всего платоновского учения. Мы предлагаем здесь детальный анализ текста Аристоксена, ставя перед собой целью четко отделить исторические данные от экзегетических спекуляций.

Ключевые слова: Аристоксен, Аристотель, Платон, Академия, Благо, Единое, неоплатонизм, эзотеристское толкование, тайное учение.

Luc Brisson

Plato's "On the Good": A Metamorphosis of an Anecdote (tr. O. Alieva).

According to Aristoxenus' testimony of an anecdote related by Aristotle, Plato had delivered a public lecture of a text called *On the Good* that has greatly disconcerted his audience. Several centuries later, most Platonists (belonging to Middle and Neoplatonism) were using this anecdote as the ground for making Plato a disciple of Pythagoras, by identifying the Good with the One. In modern and contemporary periods, the adherents of the esoteric interpretation of Plato would like to make the anecdote the cornerstone of Plato's entire doctrine. Here, we provide a detailed analysis of Aristoxenus' text, with the aim to clearly distinguish between historical data and exegetical speculations.

Keywords: Aristoxenus, Aristotle, Plato, the Academy, the Good, the One, Neo-Platonism, esoteric interpretation, secret doctrine.

Роман Светлов

Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»?

Отказ Антисфена видеть «стольность» и «чашность» вызван не только его эпистемологической доктриной. Идеи, по мнению Антисфена, не обладают реальным существованием. Однако они оказывают такое же воздействие на сознание людей, как полисные законы и суеверия. Кинический отказ видеть идеи имеет ту же природу, что и отказ следовать законам и обычаям обывателей.

Ключевые слова: кинизм, критика платонизма, учение Антисфена о знании, этика и эпистемология.

Roman Svetlov

Why did the Cynics not see «Tablehood» and «Cuphood»?

The refusal of Antisthenes to see «tablehood» and «cuphood» is based not only on his epistemological doctrine. In his opinion, ideas have no real existence. However, they have the same effect on people's minds, as the laws of the polis and superstitions. The

Cynics' refusal to see ideas is of the same nature as their refusal to follow the laws and customs of ordinary people.

Keywords: Cynicism, criticism of Platonism, Antisthenes' doctrine of knowledge, ethics and epistemology.

Ирина Протопопова, Алексей Гараджа
Собаки-философы, или киники-спартанцы.

В статье рассматривается описание воспитания стражей во 2–3-й книгах «Государства» в сопоставлении с воспитанием философов в 6–7-й книгах и подчеркивается разница в представлении философских свойств в обоих случаях: в первом философские свойства воспитываются путем цензуры, лжи и ограничений, во втором их воспитание основано на любви к истине и полной свободе познания. В данном контексте пристально рассматривается роль метафоры «собак-философов», по образцу которых должны воспитываться стражи. Делается предположение, что их «философское» свойство «лаять на чужих и ластиться к своим» – аллюзия на Антисфена и киников; в качестве подтверждения привлекаются комментарии Филопона и (Псевдо-)Элии к «Категориям» Аристотеля, в которых рассматриваются причины названия киников по образу собак. В результате проведенного анализа выдвигается такая трактовка названных книг «Государства», при которой образ Сократа-тирана, цензора и лжеца во 2–3-й книгах можно считать иронией и сарказмом, а противоречие в описании философских свойств стражей и собственно философов – иллюстрацией разницы между догматической философией типа Антисфеновой с его отрицанием противоречий и диалектической, для которой рассмотрение противоречий является основанием и методом поиска.

Ключевые слова: Платон, «Государство», образы Сократа, «собаки-философы», киники.

Irina Protopopova, Alexei Garadja
Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics.

The article compares two descriptions of education in Plato's *Republic*, of the one stipulated for the guardians in books 2–3, and the one suitable for philosophers in books 6–7. The philosophical qualities are envisioned in both cases, but approached in radically different ways. In the first case, those qualities are taught via censorship, lies, and restrictions; in the second, the philosophical education is based on the love for truth and absolute freedom in seeking knowledge. In this context, the authors focus on the metaphor of “dogs-philosophers”, the guiding image of the guardians' education. The “philosophical” quality of “barking at strangers and fawning on familiars” might well be an allusion to Antisthenes and the Cynics. A corroboration of this appears to be gained in two late commentaries on Aristotle's *Categories*, by John Philoponus and

(Pseudo-)Elias, discussing the reasons of naming the Cynics after dogs. To conclude, the image of Socrates as a tyrant, censor and liar in books 2–3 is surely ironical and sarcastic. The obvious contradiction between two descriptions of philosophical qualities, befitting the guardians and, on the other hand, the philosophers, illustrates the difference between a dogmatic philosophy like that of Antisthenes, which denies contradictions altogether, and a dialectical philosophy where analysis of contradictions forms both basis and method of philosophical investigation as such.

Keywords: Plato, the *Republic*, Socrates' images, "dogs-philosophers", the Cynics.

Жак Деррида

Фармация Платона (пер. А. Гараджи).

Публикация альтернативного русского перевода фундаментального исследования творчества Платона, принадлежащего перу Жака Деррида (1930–2004). В русской версии переформатирован библиографический аппарат, исправлены либо добавлены ссылки, греческие цитаты приводятся по-гречески, а не в транслитерациях. Перевод был подготовлен еще в 2005 и с тех пор оставался недоступен в сети; между тем, в печати появился другой перевод (Кралечкин 2007): две эти русские версии заметно отличаются друг от друга.

Ключевые слова: Платон, «Федр», письмо, *фармакон*, игра, Джойс.

Jacques Derrida

Plato's Pharmacy (tr. A. Garadja).

This is an alternative Russian translation of Jacques Derrida's (1930–2004) influential study of Plato's work. The translation's bibliographical apparatus has been reformatting, a number of references have been added or corrected, Greek citations are not transliterated, but instead provided in Greek alphabet. The translation was completed in 2005, and has since been accessible online; in the meantime, another has been published (Кралечкин 2007): these two Russian translations differ considerably.

Keywords: Plato, the *Phaedrus*, writing, *pharmakon*, play, Joyce.

Ливио Россетти

LM на смену DK: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge University Press, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Arthème Fayard, 2016) (пер. А. Гараджи).

В центре внимания автора — обзор и оценка нового подробного собрания ранних греческих философов, призванного заменить классическую коллекцию Дильса-Кранца.

Ключевые слова: ранняя греческая философия, досократики, критика текстов.

Livio Rossetti

LM to replace DK: Laks A. & Most G. *Early Greek Philosophy*. 9 vols. (Cambridge University Press, 2016: Loeb Classical Library 524–532) / *Les débuts de la Philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate* (Paris: Arthème Fayard, 2016) (tr. A. Garadja).

The review examines the new comprehensive collection of early Greek philosophers meant to supplant the classical Diels-Kranz *Sammlung*.

Keywords: Early Greek Philosophy, Presocratics, textual criticism.

Дарья Дорохина

Русский Платон: политические контексты.

Статья посвящена краткому анализу отдельных фрагментов книги F. Nethercott. *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science, and Ideology (1840–1930)*. В фокусе исследования находится идеологический аспект русского и советского платоноведения. Последовательно рассматриваются интерпретативные модели, применявшиеся в истории философии с 1840 по 1940 гг. Делаются выводы о необходимости выхода за рамки контекстуальной предопределенности.

Ключевые слова: Фрэнсис Незеркотт, русский Платон, материализм, идеализм, Демокрит, социальная утопия, советская философия, А.Ф. Лосев, идеальное государство, идеология.

Darya Dorokhina

Russian Plato: Political Contexts.

The article presents a brief and fragmentary review of Frances Nethercott's book on *Russia's Plato* (Ashgate, 2000). The review focuses on the discussion of the ideological aspects of Platonic studies in Russia and the Soviet Union and examines the interpretative models employed in the history of philosophy from 1840 to 1940. The guiding question is whether there existed a specific "Russian Plato". For each stage of Russia's history of this period, Nethercott identifies a particular paradigm of describing and understanding Plato and shows its relation to the respective political setting. She then draws conclusions regarding concurrent necessity and impossibility of going beyond contextual predetermination Plato's reception.

Keywords: Frances Nethercott, "Russian Plato", Democritus, social utopianism, Platonic idealism, the *Republic*, A.F. Losev, ideal state, ideology, October revolution.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. VI (2017/1) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи, Е.А. Гараджи. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2017. — 294 с.

ISSN 2410-3047

Шестой выпуск «Платоновских исследований» продолжает тему т.н. неписаного учения Платона (статьи *pro et contra* Т. Слезака и Л. Бриссона); содержит материалы о связях платонизма с кинической философией; публикует новый русский перевод «Фармации Платона» Жака Деррида; предлагает вниманию рецензии-презентации двух важнейших публикаций: собрания ранних греческих философов А. Лакса и Г. Муста (2017) и книги Ф. Незеркотт о «Платоне в России» (2000). Издание предназначено для философов, филологов, культурологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. VI (2017 / 1)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 05.05.2017.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 15.03

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп».
193149 Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15.