

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

V

(2016 / 2)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2016

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

V

(2016 / 2)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия

Москва · Санкт-Петербург

2016

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),
С.О. Зотов (Москва)

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),
Sergei Zotov (Moscow)

Editor-in-Chief

Irina Protopopova

ISSN 2410-3047

© Коллектив авторов, 2016
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2016
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2016
© МОО «Платоновское философское
общество», 2016

Содержание

От редакции 9

1. Платон и Аристотель

Аристотель. О благе (пер. Е. Алымовой) 11

Е. Алымова, С. Караваева. Лекция Платона «О благе»
в свете его писаного учения 24

Th. Szlezák. Zu Konrad Gaisers Aufsatz
über Platons Vorlesung „Über das Gute“ 46

Т. Слезак. Статья Конрада Гайзера о лекции Платона «О благе»
(пер. А. Гараджи) 51

К. Гайзер. Загадочная лекция Платона «О благе»
(пер. А. Тихонова) 56

И. Мочалова. Неписаная философия Платона
как проблема современного платоноведения 104

Th. Szlezák. Abschied von einem ‘Klassiker’ 50 Jahre nach Vlastos’
Rezension von Krämers „Arete bei Platon und Aristoteles“ 120

2. «Пир»

И. Протопопова. Сократ-гибрист и «философия кротких»:
«Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376с–403с) 137

А. Гараджа. О смысле эпидексии в платоновском «Пире»	154
В. Вишняков. Апофатический метод в «Пире»: между аферезой и апофазой	164
М. Приходько. Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена	187
Дж. Римонди. Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса	202

3. «Федон»

R. Svetlov. What is Apollo's Band? Socratic Eschatology and Theology in <i>Phaedo</i> 63b	214
О. Алиева. Экономическая метафора в «Федоне» 69a6–c3	220
В. Рохмистров. «Федон», или О том, что моё, а что не моё	238

4. «Теэтет»

Н. Лечич. О новом подходе к реконструкции лекции Феодора (Tht. 147d)	258
---	-----

5. Рецензии

А. Плешков. Пограничье Платона: размышления над книгой Сары Броди «Nature and Divinity in Plato's <i>Timaeus</i> » (Cambridge University Press, 2012)	279
Краткие сведения об авторах	290
Аннотации	292

Contents

<i>Editorial</i>	10
------------------------	----

1. *Plato and Aristotle*

<i>Aristotle</i> . On the Good (tr. E. Alymova)	11
<i>E. Alymova, S. Karavaeva</i> . Plato's Lecture "On the Good" in the Light of His <i>Written</i> Doctrine	24
<i>Th. Szlezák</i> . Apropos Konrad Gaiser's Article on Plato's Lecture "On the Good"	46
<i>Th. Szlezák</i> . Konrad Gaiser's Article on Plato's Public Lecture "On the Good" (tr. A. Garadja)	51
<i>K. Gaiser</i> . Plato's Enigmatic Lecture "On the Good" (tr. A. Tikhonov rev. A. Garadja)	56
<i>I. Mochalova</i> . Plato's Unwritten Philosophy as a Problem of Contemporary Platonic Studies	104
<i>Th. Szlezák</i> . Farewell to a 'Classic': 50 years since Vlastos' Review of Krämer's "Arete bei Platon und Aristoteles"	120

2. *Symposium*

<i>I. Protopopova</i> . Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle: The <i>Symposium</i> and 'Musical Logos' of the <i>Republic</i> (376c–403c)	137
---	-----

A. Garadja. On the Sense of <i>epidexia</i> in Plato's <i>Symposium</i>	154
V. Vishnyakov. Apophatic Method in the Plato's <i>Symposium</i> : Between <i>aphaeresis</i> and <i>apophasis</i>	164
M. Prikhodko. Ascent of the Soul: Plato's <i>Symposium</i> and Origen's Exegesis	187
G. Rimondi. The Idea of 'Spiritual Corporeity' in Losev's Interpretation of Platonic Eros	202

3. *Phaedo*

R. Svetlov. What is Apollo's Band? Socratic Eschatology and Theology in <i>Phaedo</i> 63b	214
O. Alieva. Economic Metaphor in the <i>Phaedo</i> 69a6–c3	220
V. Rokhmistrov. <i>Phaedo</i> , or What is Mine and What is Not	238

4. *Theaetetus*

N. Lečić. Theodorus' Lesson (Tht. 147d): A New Approach to Reconstruction	258
--	-----

5. *Reviews*

A. Pleshkov. Plato's Frontier: Reflections on Sarah Broadie's Book "Nature and Divinity in Plato's <i>Timaeus</i> " (Cambridge University Press, 2012)	279
<i>The authors</i>	290
<i>Abstracts</i>	292

От редакции

Пятый выпуск «Платоновских исследований» открывается рубрикой «Платон и Аристотель», посвященной международному году Аристотеля и содержащей материалы, связанные с т.н. неписанным учением Платона. Здесь опубликован, во-первых, перевод Е. Алымовой фрагментов Аристотеля, касающихся знаменитой лекции «О благе» и являющихся главным источником сведений о неписаной философии Платона (перевод дополняется статьей Е. Алымовой и С. Караваевой); далее, русский перевод программной статьи К. Гайзера «Загадочная лекция Платона *О благе*» (1980). Специальное предисловие к этому переводу (А. Тихонова) написал Т. Слезак, который предоставил для этого номера и свою статью о рецензии Г. Властоса (1963) на знаменитую книгу Крэмера «Арете у Платона и Аристотеля» (1959). И, наконец, И. Мочалова в своей статье отзывается на все остальные материалы рубрики, показывая, как развивалась концепция неписаного учения и в чем состоят ее основные проблемы. Второй раздел посвящен материалам, связанным с диалогом «Пир»: в статьях И. Протопоповой и А. Гараджи затрагиваются проблемы самого платоновского диалога; работы В. Вишнякова и М. Приходько рассматривают тематику «Пира» в контексте учений неоплатоников; Д. Римонди реконструирует интерпретацию платоновского Эроса у А. Лосева. В третьем разделе, посвященном «Федону», в статьях Р. Светлова и О. Алиевой разбираются конкретные фрагменты диалога, а работа В. Рохмистрова представляет собой скорее философское эссе — интерпретацию главной проблемы «Федона», «отделение души от тела». Отдельная рубрика посвящена диалогу «Теэтет»: Н. Лечич предлагает попытку новой реконструкции т.н. лекции Феодора, и завершается номер обстоятельной рецензией А. Плешкова на недавно вышедшую книгу Сары Броди о природе и божественности в платоновском «Тимее» (2012).

Editorial

The fifth issue of the *Platonic Investigations* opens with the section “Plato and Aristotle” celebrating the international Aristotle’s year and presenting texts related to the ‘unwritten doctrine’ of Plato: first, the Russian translation by E. Alymova of Aristotle’s *De bono* (as collated by W.D. Ross), our main source of information on Plato’s esoteric philosophy, which is further explored by the translator, in co-authorship with S. Karavaeva, in a separate article; follows another Russian translation (by A. Tikhonov), of Konrad Gaiser’s essential article on “Plato’s Enigmatic Lecture *On the Good*” (1980); a new introduction to this translation was written by Th. Szlezák who has also contributed to this issue his never published previously paper (in German) on G. Vlastos’ 1963 review of H.J. Krämer’s fundamental book “*Arete bei Platon und Aristoteles*” (1959); finally, I. Mochalova recaps in her article the topics of the first section, delineating the developments of the ‘esoteric’ hypothesis both abroad and in Russia. The second section is devoted to Plato’s *Symposium*: the articles contributed by I. Protopopova and A. Garadja deal specifically with the text and composition of the dialogue; V. Vishnyakov’s and M. Prikhodko’s contributions take the *Symposium* in the context of Neoplatonic teachings; G. Rimondi reviews A. Losev’s interpretation of Platonic Eros. In the third section, devoted to Plato’s *Phaedo*, R. Svetlov and O. Alieva go into specific passages of the dialogue, on Socrates’ ‘other gods’ and on the ‘economic metaphor’ respectively, while V. Rokhmistrov’s work is rather a general essay considering the main problem of the *Phaedo*, viz. the separation of soul from body. Plato’s *Theaetetus* is dealt with in a separate section, where N. Lečić offers a new interpretation of the so-called ‘Theodorus’ lesson’. The issue concludes with a detailed review by A. Pleshkov of Sarah Broadie’s recent book on “Nature and Divinity in Plato’s *Timaeus*” (Cambridge University Press, 2012).

1.

Платон и Аристотель

Аристотель

О благе*

ARISTOTLE
ON THE GOOD (TR. E. ALYMOVA)

ABSTRACT. The publication presents the Russian translation of Aristotle's lost treatise *On the Good*, as reconstructed and collated by Sir W.D. Ross (1955).

KEYWORDS: Plato, Aristotle, *On the Good*.

От переводчика

Нижеследующий перевод посвящается 2400-летию Аристотеля. Аристотель подарил нам *неписаное учение* Платона, чем инспирировал поиски и дал новый оборот Платоновскому вопросу: говоря о Платоне, теперь нельзя не упомянуть так называемые ἄγραφα δόγματα, нельзя не занять определенную позицию в их отношении. Текст сочинения «О благе» (вопрос, можно ли этот текст называть сочинением самого Аристотеля, остается открытым) относится к числу тех источников, к которым обязательно обращаются исследователи, вовлеченные в дискуссию по поводу неписаного учения Платона: ведь этот текст считается конспектом платоновской лекции, записанной Аристотелем. Таким образом, предлагаемый текст/перевод — перекрестье, точка (одна из), в которой можно наблюдать встречу Учителя и Ученика.

© Е.В. Алымова (Санкт-Петербург). ealymova@yandex.ru. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета.

* Перевод выполнен по изданию Ross 1955: 111–120 (дополнена нумерация текстов). Хочу выразить благодарность своему коллеге, а иногда и соавтору Светлане Караваевой за дельные советы, а также Алексею Гарадже за внимательное и строгое чтение текста перевода и критические замечания. — Е.А.

Testimonia

Т 1 (G 84.1) ARISTOX. *Harm.* 2.30.16–31.3 (Macran). Так и Аристотель всегда рассказывал о том, что большинство услышавших лекцию Платона «О благе» были в недоумении. Ведь каждый пришел, предполагая, что узнает о чем-то таком, что по общему мнению относится к человеческим благам, например, о богатстве, здоровье, силе и вообще о каком-нибудь удивительном счастье. А когда оказывалось, что речь идет о математике и числах, о геометрии и астрологии, и, наконец, о том, что благо — это единое, я думаю, это казалось им совершенно невероятным. И потом одни с презрением отзывались об услышанном, другие порицали.

Т 2 (G 96.1) ARIST. *Ph.* 209b11–16. Поэтому и Платон в диалоге «Тимей» утверждает, что материя и хора тождественны. Ибо то, что воспринимает (τὸ μεταληπτικόν), и хора (ἡ χώρα) суть одно и то же. И хотя он по-разному называл воспринимающее в «Тимее» и в так называемом неписаном учении, он все же ясно показал, что место (ὁ τόπος) и хора суть то же самое.

Т 3 (G 96.2) ТИЕМ. *In Ph.* 106.21–23 (ad 209b1–21). Однако, согласно «Тимею», материя воспринимает эйдосы одним способом, а согласно устным лекциям — другим. Действительно, в «Тимее» — через причастность (κατὰ μέθεξις), в устных лекциях — через уподобление (καθ' ὁμοίωσιν).

Т 4 (G 96.5) РИНОР. *in Ph.* 515.29–32 (ad 209a31). И если он в «Тимее» материю назвал иначе, дав ей имя воспринимающего, тогда как в устных лекциях он называет ее большим и малым (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), то не согласны мы разве с тем, что воспринимающее — это хора и место.

Т 5 (G 96.6) *Ibid.* 521.9–15 (ad 209b13). Значит, он по-разному именует материю в «Тимее» и в неписаном учении, то есть в устных лекциях. Ведь в устных лекциях он называл материю большим и малым, как Аристотель указал выше, да и мы уже объяснили,

почему материя — это большое и малое, а в «Тимее» он материю называет восприемлющим, так как она воспринимает эйдосы. Устные лекции Платона записал сам Аристотель.

Т 6 (G 94) SIMP. *in Ph.* 503.10–18 (ad 207a18). Указав, что беспредельное (τὸ ἄλειρον) скорее объемлется, чем объемлет, и что по своей природе оно непознаваемо, он [Аристотель] возражает против поверхностного истолкования платоновских речей. Действительно, хотя Платон в лекции «О благе» и сказал, что большое и малое — это материя, которую он также называет ἄλειρον — беспредельным, и что все воспринимаемое чувствами объемлется этим беспредельным и является непознаваемым в силу того, что имеет природу материальную, неопределенную и текучую, все же кажется, как утверждает Аристотель, что по этому рассуждению и в области умопостигаемого есть соответствующее ему большое и малое, то есть неопределенная двойца (ἡ ἀόριστος δυάς), о чем речь идет в лекции «О благе»: она наряду с единым является началом всякого числа и всего сущего, ведь идеи тоже суть числа.

Т 7 (G 96.3) *Ibid.* 542.9–12 (ad 209b11). [Аристотель] говорит, что Платон по-разному называл материю в «Тимее» и в устных лекциях. А именно: в «Тимее» он говорит, что материя — восприемлющее, так как она «неким совершенно непостижимым образом воспринимает умопостигаемое» (Ti. 51ab), а в устных лекциях он называет ее большим и малым.

Т 8 (G 96.4) *Ibid.* 545.23–25 (ad 209b33). Причащающееся (τὸ μεθεκτικόν) он в устной лекции «О благе» называл большим и малым, а в «Тимее» — материей, каковую он еще именовал местом и хорой.

Т 9 (G 97.1) ARIST. *De An.* 404b18–21. Такое же определение он [Платон] дает и там, где рассуждает о философии: ведь и живое существо как таковое состоит из самого вида единого, из первой длины, ширины и глубины, и со всем прочим дело обстоит таким же образом.

Т 10 (G 97.2) ΡΗΙΟΡ. *In De An.* 75.34–76.1 (ad 404b18). Сочинение, называющееся «О благе», говорит о философии. В этом сочинении

Аристотель излагает содержание устных лекций Платона. Это сочинение действительно принадлежит Аристотелю, в нем он излагает мысли Платона и пифагорейцев о сущем и его началах.

Т 11 (G 97.3) SIMP. *In De An.* 28.7–9 (ad 404b18). Он же [Аристотель] называет «О философии» свое сочинение «О благе», основанное на лекциях Платона, где он излагает то, что думали о сущем пифагорейцы и платоники.

Т 12 (G 95) ASC. *in Metaph.* 77.2–4 (ad 990b15). Мы, по крайней мере, утверждаем, что у безобразного нет идей, так как безобразное в сущем не имеет прочного основания и лишь сопутствует, как говорится в платоновских лекциях.

Fragmenta

F 1 (G T 3, R³ 27) *Vita Arist. Marciana*, p. 433.10–15 (Rose). И Аристотель был весьма умеренного нрава, если в «Категориях» утверждал, что не следует доказывать на скорую руку, но наоборот — многократно исследовав проблему, и действительно, лишь тщательное рассмотрение задачи может быть полезным. И в сочинении «О благе» он пишет, что-де «нужно помнить: человек не только случайно приходит к правильным выводам, но и путем доказательств».

F 2 A (G 87, R³ 28 A / 30) ALEX. APHR. *in Metaph.* 55.20 (ad 987b33). Началами всего сущего Платон и пифагорейцы полагали числа, так как им казалось, что началом должно быть самое первое и простое, а из тел первые — это плоские, ибо более простое и неустрашимое по природе предшествует; аналогично, начала плоских поверхностей — линии, линий — точки, каковые сами математики называли «метками» (σημεῖα), а они [sc. Платон и пифагорейцы] — единицами (μονάδας), так как эти метки простейшие и нет ничего, что бы им предшествовало. А монады суть числа, стало быть, числа предшествуют всему сущему. И так как эйдосы и идеи (τὰ εἶδη τε καὶ αἱ ἰδέαι), согласно [Платону], предшествуют всякому относящемуся к ним (πρὸς αὐτὰ) сущему и имеюще-

му *быть* от них (а то, что таковые [sc. эйдосы и идеи] есть, Платон пытался показать весьма многими способами), он идеи стал называть числами. Ибо если простейшие по виду (τὸ μονοειδέες) предшествуют тому, что к ним относится, а ничто не предшествует числу, значит, эйдосы — числа. Потому-то и начала числа он называл началами эйдосов, а единое — началом всего (τὸ ἐν τῶν πάντων).

Далее, эйдосы суть начала всего остального, а так как идеи суть числа, то началами являются начала числа. Началами числа он называл единицу (τὴν μονάδα) и двойку (τὴν δυάδα): так как среди чисел есть один и не-один (τὸ ἐν καὶ τὸ παρὰ τὸ ἐν) (то есть многое и немногое), каковое в ряду чисел есть первое после одного, то именно это он и полагал в качестве начала многого и немногого. А первым после единого является двоица, содержащая в себе много и немного, так как двойное — многое, половинное — немногое, каковые содержатся в двоице. И она противоположна единому, если действительно оно неделимо, а она делима.

Далее, намереваясь показать, что равное и неравное суть начала всех сущих как таковых и им противоположных (ведь он старался все это привести к простейшим), он равное отождествил с единицей, а неравное — с избытком (ὑπερέχον) и недостатком (ἐλλείπον). Ведь неравенство предполагает две вещи, большую и малую, они же суть избыточное и недостаточное. Он потому и называл неравенство неопределенной двоицей, что ничто само по себе — ни превосходящее, ни превосходимое — не является определенным, но остается неопределенным и беспредельным. Неопределенная двоица, будучи ограничена единым, становится двойкой в числовом ряду. Ведь такая двойка по виду — единое.

Далее, двойка — это первое число. А начала ее суть превосходящее и превосходимое, так как впервые в двойке обнаруживаются двойное и половина, а двойное и половина [взятые сами по себе], с одной стороны, суть превосходящее и превосходимое, а с другой — превосходящее и превосходимое [взятые вместе] уже более не двойное и половина — превосходящее и превосходимое

суть элементы двойного. И так как превосходящее и превосходимое, будучи ограниченными, становятся двойным и половиной (ибо они уже более не являются неопределенными, как не являются неопределенными ни тройное и третья часть, ни состоящее из четырех частей и четвертая часть, ни что-либо из остального с уже ограниченной избыточностью), а создает это природа единого (ибо каждое отдельно взятое сущее есть одно, поскольку есть определенное в отношении сущности и ограниченное нечем), то, стало быть, элементами двойки как числа будут единое, большое и малое.

Однако первое число — двойка. Значит, единое, большое и малое суть элементы двойки. Видимо, в силу таких соображений Платон и полагал началами как чисел, так и всего сущего единое и двоицу, как об этом пишет Аристотель в сочинении «О благе».

Ibid. 57.3–11: А именно, потому что ему кажется, что двоица делит все, к чему приближается. Поэтому-то он и называет ее удвоительницей (δωλοτόν). Действительно, она, делая каждое, к чему прилаживается, двойным, некоторым образом делит его, не позволяя ему оставаться тем, чем оно было. Именно в результате этого деления рождаются числа; как масса для оттисков и формы (τὰ ἐκμαυεῖα καὶ οἱ τύποι), которые уподобляют себе все, что в них вложено, так и двоица, словно некий оттиск, становится началом, порождающим следующие за ней числа, делая каждое, к чему она только прилаживается, двумя и двойным. Так, прилаживаясь к одному, она производит число два (ибо дважды один — два), к двум — четыре (дважды два — четыре), к трем — шесть и т.д.

Ibid. 57.24–28: Если к каждому четному числу прибавить единицу (μονάδος προστιθεμένης), получатся нечетные числа, речь, правда, идет о единице не в том смысле, в каком единое есть начало (ибо такое единое есть формообразующее, а не материальное), но — как при ограничении единым большого и малого получалась двойка, так и о том и другом числе [sc. четном и нечетном], ограниченном единым, говорится, что оно единица (μονάς).

F 2 B (G 93, R³ 28 D) ALEX. APHR. APUD SIMP. *In Ph.* 454.19–455.14 (ad 202b36). И сам Александр, признаваясь, что исходит из лекции Платона «О благе», о которой рассказывал Аристотель и другие товарищи Платона, написал следующее: «Действительно, Платон, отыскивая начала сущего, исходил из того, что число по природе предшествует всему остальному (ведь и границы отрезка — точки, а точки — это единицы, имеющие расположение, а без отрезка нет ни поверхности, ни трехмерного тела, в то время как число и без всего этого может быть), так вот, так как число по природе предшествует всему остальному, он полагал, что число — это начало и что начала первого числа суть начала всякого числа. Первое число — это двойка, началами его являются, как он говорил, единое, а также большое и малое. Поскольку это двойка, она содержит в себе самой множество и малость (πλήθος καὶ ὀλιγότη-τα), множество — поскольку в ней есть двойное (ведь двойное — это и множество, и избыток, и некоторая величина), малость — поскольку в ней есть половина. Поэтому, согласно с этим рассуждением, в ней есть избыток и недостаток, большое и малое. Далее, она [двойка] причастна единице, поскольку каждой из двух ее частей является единица и сама она есть единый вид — двоичный (τὸ δυαδικόν). Поэтому-то он и говорит, что единое, а также большое и малое суть начала двойки, и он называл ее неопределенной двоицей, потому что она, будучи причастной большому и малому, или же большому и меньшему, содержит в себе больше (τὸ μᾶλλον) и меньше (τὸ ἥττον). Действительно, больше и меньше, чередуясь ритмически, то напрягаясь, то ослабевая (κατὰ ἐλίτασιν καὶ ἄνεσιν), не прекращают движение в направлении неопределенности беспредельного. Действительно, так как двойка — это первое число, а начала ее — единое и большое и малое, то необходимо, чтобы у всякого числа были те же начала. Далее, числа суть элементы всего сущего. Так что и у всего началами являются единое и большое и малое, или неопределенная двоица. И каждое из чисел, поскольку оно есть нечто, нечто одно и определенное, причастно единому, а поскольку делится и есть множество, —

причастно неопределенной двоице. Платон даже идеи называл числами. Стало быть, он естественным образом и началами идей делает начала числа. Он утверждал, что двоица — это природа беспредельного, потому что она [двоица] не определена ни как большое и малое, ни как большее и меньшее, но содержит в себе больше и меньше, именно они стремятся в сторону беспредельного». Таким образом, Аристотель, сказав, в чем пифагорейцы, а в чем Платон усматривали беспредельное, далее исследует, как пифагорейцы отвечали на вопрос о том, что такое беспредельное, и почему.

F 2 C (G 88, R³ 28 B) ALEX. APHR. *in Metaph.* 85.16–18 (ad 990b17). Единое и неопределенная двоица суть начала, как [Аристотель] сказал чуть выше и как сам изложил в сочинении «О благе». Но они же, согласно этому сочинению, суть начала и числа.

F 2 D (G 92, R³ 28 C) SIMP. *In Ph.* 151.6–19 (ad 187a12). Александр говорит, что, «согласно Платону, началами всего и самих идей являются единое и неопределенная двоица, которую он называл большим и малым, как об этом свидетельствует Аристотель и 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 (δόξαν αὐτοῦ), и утверждают, что он [Платон] пользовался именно такими началами. Понятно, почему Платон полагал началами всего единое и неопределенную двоицу (ведь таково было учение пифагорейцев, а Платон явно всячески следовал за пифагорейцами), но как согласовать [с философией Платона] то, что он утверждал, будто неопределенная двоица, то есть большое и малое (а так он объяснял материю), есть начало также и идей, при том что материю Платон ограничивал только чувственно воспринимаемым космосом, и в «Тимее» он ясно говорит, что она место рождения и в ней возникает возникающее? Идеи, утверждал он, познаваемы умозрительно, а в материю «верят на основании незаконного умозаключения» (ср. Ti. 52b).

F 2 E (G 93, R³ 28 D) Ibid. 453.25–454.19 (ad 202b36). Говорят, что Платон учил, что началами чувственно воспринимаемого являются единое и неопределенная двоица: о неопределенной двоице он говорил, полагая ее в том числе и среди умопостигаемого, как о беспредельном. Полагая большое и малое началами, он говорил о них как о беспредельном в лекции «О благе», присутствовавшие на которой Аристотель, Гераклид, Гестией и другие друзья Платона записали сказанное им весьма загадочно, а так оно и было сказано. Порфирий же, пообещав разъяснить это, вот что написал об этих вещах в своем «Филебе»: «Учитель полагает, что больше и меньше, сильно (τὸ σφόδρα) и слабо (τὸ ἥρέμα) — относятся к природе беспредельного. Ибо там, где все это [ср. больше и меньше, сильно и слабо] имеет место, чередуясь ритмически, то напрягаясь, то ослабевая, причастное им не останавливается и не достигает предела, но движется в направлении неопределенности беспредельного. Подобным же образом дело обстоит и с бóльшим и меньшим и тем, что Платон иначе называет большое и малое. Действительно, допустим, у нас имеется некая определенная величина, скажем, в один локоть. Если, разделив эту величину пополам, мы оставим одну ее половину неделимой, а другую, разделяя ее понемногу, будем добавлять к той половине, которая оказалась неразделенной, то у величины в локоть получатся две части: одна — стремящаяся к меньшему, другая — стремящаяся к большему, и так до бесконечности. Ибо мы, пожалуй, не дойдем до неделимого, если будем делить [одну часть], так как локоть — величина непрерывная, а непрерывное делится на то, что само опять-таки делится. Так вот, такое бесконечное деление обнаруживает, что в одном локте заключена некая природа беспредельного (φύσιν ἀλείρου), скорее даже, несколько природ: одна — стремящаяся к большому, другая — стремящаяся к малому. На основании этого видно также и то, что неопределенная двоица состоит из единицы, стремящейся к большому, и единицы, стремящейся к малому. И такое положение дел свойственно как непрерывным телам, так и числам. Ведь двойка — это первое четное число, а

в природе четного числа заключается и двойное, и половина, но двойное — в избытке, а половина — в недостатке. Стало быть, в четном числе содержится и избыток, и недостаток. И хотя двойка среди чисел есть первое четное, но сама по себе она не определена, однако по причастности единому — определена. Ведь двойка определена постольку, поскольку является чем-то единым по виду. Итак, элементы чисел — единое и двойка, первое — ограничивающее и видообразующее, вторая — неопределенная двоица и пребывающая в избытке и недостатке». Вот так сказал Порфирий, почти этими самыми словами, сообщив, что он разъясняет сказанное весьма загадочно в лекции «О благе» и что, возможно, это созвучно тому, что написано в «Филебе».

F 3 A (G 949.1, R³ 29B) СЕХТ. ЕМР. *Adv. math.* 3.57. Но и Аристотель утверждает, что не просто возможно помыслить (μη ἀδιανόητον) то, что геометры называют длиной без ширины (μηκος ἀπλατές), но она может быть доступна мысли без всякой трудности. И это рассуждение он основывает на некоем весьма ясном и очевидном предположении. Берем же мы, говорит он, хотя бы длину стены, не примысливая при этом ее ширину, поэтому будет возможно и длину, о которой говорят геометры, помыслить без какой бы то ни было ширины.

F 3 B (G 949.2, R³ 29 A) СЕХТ. ЕМР. *Adv. math.* 9.412 (= *Adv. dogm.* 3.412). Но вот и Аристотель говорил, что то, что геометры называют длиной, не имеющей ширины, вполне можно помыслить (вот хотя бы, говорит он, мы берем длину стены, не примысливая при этом ее ширину).

F 4 (G 87, R³ 30) АЛЕХ. АРНР. *in Metaph.* 59.28–60.2 (ad 987b33). Можно задаться вопросом, почему Аристотель, излагая учение Платона, не упомянул ни одну из этих причин [sc. ни действующую, ни целевую], хотя Платон не только действующую причину упоминает там, где говорит: «Задача — в том, чтобы отыскать и показать создателя и отца всего» (Ti. 28c), но и *то, ради чего и цель* (τὸ οὗ ἔνεκεν καὶ τέλος) — имея в виду эти причины, он снова говорит:

«Все вокруг царя всего и все ради него» (Ер. 2, 312е). Ни одну из этих причин Аристотель в изложении учения Платона не упомянул: либо потому что ничего такого тот не упоминал среди того, что говорил о причинах, как [Аристотель] показал в сочинении «О благе», либо потому что [Платон] не мыслил их причинами вещей возникающих и гибнущих и даже не имел на их счет никакого законченного суждения.

F 5 A (G 85.1, R³ 31 A) Alex. Arhr. in *Metaph.* 250.17–20 (ad 1003b32 ff.). Чтобы было понятно, что почти все противоположности, как к началу, возводятся к единому и множеству (τό τε ἓν καὶ τὸ πλῆθος), он отсылает нас к «Перечню противоположностей», где он написал об этом особо. Об этом перечне он упоминал еще и во второй книге сочинения «О благе».

F 5 B (G 85.2, R³ 31 B) Ibid. 262.18–26 (ad 1004b29). Словами «давайте оставим это сведение [sc. противоположностей к началу], как оно нами принято» (1004b36–1005a1) он отсылает нас к тому, что сказано во второй книге сочинения «О благе».

F 5 C (G 85.3) Asc. in *Metaph.* 237.11–14 (ad 1003b36). Чтобы было понятно, что почти все противоположности, как к началу, возводятся к единому и множеству (τό τε ἓν καὶ τὸ πλῆθος), он отсылает нас к «Перечню противоположностей», где он написал об этом особо. А об этом перечне он упоминал еще и во второй книге сочинения «О благе».

F 5 D Ibid. 247.17–21 (ad 1005a2). Сказав, что все противоположности возводятся к единому и множеству, и это он продемонстрировал посредством той же процедуры сведения противоположностей, которую изложил во второй книге сочинения «О благе», и приняв, что противоположности суть элементы сущего и сущности (τῶν ὄντων καὶ τῆς οὐσίας στοιχεῖα τὰ ἐναντία), он говорит, что-де на этом основании ясно, что созерцание сущего как сущего есть дело *одной* науки.

F 5 E (G 89) Ps.-Alex. in *Metaph.* 615.14–17 (ad 1054a29). Он произвел деление в сочинении «О благе», как мы уже сказали в других ме-

стах, посредством этого деления все противоположности он свел ко множеству и единому. Действительно, то же самое, подобное и равное причастны единому, иное, неподобное и неравное — множеству.

F 5 F (G 90) Ibid. 642.38–643.3 (ad 1061a10). Будем считать, говорит он, что мы рассмотрели вот такие первые противоположности сущего: множество и единое, подобное и неподобное и т.д. А перечислил он их в книге под названием «О благе».

F 5 G (G 91) Ibid. 695.23–26 (ad 1072a32). Сказав это, он добавляет: «Деление делает явным, что, кроме того, о чем мы сказали, в неподвижных есть и *то, ради чего* (τὸ οὗ ἕνεκα)», при этом он называл делением процедуру, посредством которой, как он часто говорил, он осуществлял сведение противоположностей. И такое сведение противоположностей он осуществил в книге под названием «О благе».

F 6 Asc. in *Metaph.* 79.7–10 (ad 990b17). А больше, и даже больше всего, желают они [платоники], чтобы были такие начала. Ведь эти начала для них — и самих идей начала (αἱ ἀρχαί). А таковые начала — единое и неопределенная двойца, как недавно было сказано, и сам он исследовал этот вопрос в сочинении «О благе».

Источники и сокращения

CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca / edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussiae. Vol. 1–23. Berolini: Ge. Reimeri, 1882–1909.

G [Gigon 1987] — Aristotelis Opera. Volumen tertium: Librorum deperditorum fragmenta / collegit et annotationibus instruxit Olof Gigon. Berolini et Novi Eboraci: Walter De Gruyter, 1987.

R³ [Rose 1886] — Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / collegit Valentinus Rose. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1886.

- Ross 1955 — Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955.
- Vita Arist. Marciana* (Rose) — Vita Aristotelis ex Codice Marciano // Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / collegit Valentinus Rose. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1886. P. 426–436.
- Alex. Aphr. *in Metaph.* — Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria / ed. Michael Hayduck. Berolini: Ge. Reimeri, 1891. (CAG 1.)
- Arist. *Ph.* — Aristotelis Physica / recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1950.
- Arist. *De An.* — Aristotelis De anima / recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1956.
- Aristox. *Harm.* (Macran) — The Harmonics Of Aristoxenus / edited with Translation, Notes, Introduction, and Index of Words by Henry S. Macran. Oxford: at the Clarendon Press, 1902.
- Asc. *in Metaph.* — Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria / ed. Michael Hayduck. Berolini: Ge. Reimeri, 1888. (CAG 6.2.)
- Philop. *in Ph.* — Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria / edidit Hieronymus Vitelli. Berolini: Ge. Reimeri, 1887–1888. (CAG 16–17.)
- Philop. *in De An.* — Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria / ed. Michael Hayduck. Berolini: Ge. Reimeri, 1897. (CAG 15.)
- Sext. Emp. *Math. (Geom.)* — Sextus Empiricus. Adversus geometros (= Adv. math. 3) // Sextus Empiricus / ed. and tr. by R.G. Bury. Vol. 4. Cambridge: Harvard UP, 1949. P. 244–303.
- Sext. Emp. *Math. (Phys.)* — Sextus Empiricus. Adversus physicos (= Adv. math. 9 = Adv. dogm. 3) // Sextus Empiricus / ed. and tr. by R.G. Bury. Vol. 3. Cambridge: Harvard UP, 1936. P. 2–209.
- Simp. *in Ph.* — Simplicii In Aristotelis physicorum libros commentaria / edidit Hermannus Diels. Berolini: Ge. Reimeri, 1882–1895. (CAG 9–10.)
- Simp. *in De An.* — Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria / edidit Michael Hayduck. Berolini: Ge. Reimeri, 1882. (CAG 11.)
- Them. *in Ph.* — Themistii in Aristotelis physica paraphrasis / edidit Henricus Schenkl. Berolini: Ge. Reimeri, 1900. (CAG 5.2.)

Елена Алымова, Светлана Караваева

Лекция Платона «О Благех» в свете его писаного учения

ELENA ALYMOVA, SVETLANA KARAVAЕVA

PLATO'S LECTURE "ON THE GOOD" IN THE LIGHT OF HIS WRITTEN DOCTRINE

ABSTRACT. This text is inspired by one of the most enigmatic and provocative topics of the modern Platonic studies, viz. by the so-called unwritten, or oral, doctrine of Plato. We are focusing on two texts: one of them is Aristotle's work *On the Good*, reconstructed on the basis of various testimonies from later doxography and commentaries, which apparently represents a synopsis of the homonymous lecture delivered by Plato at his school, and constitutes one of the most important sources for those who support the theory of the Unwritten, or Oral, doctrine of Plato; the other text is Plato's *Republic*, or rather a number of its relevant contexts. Obviously, there is substantial difference in terminology and concepts between the dialogues (except for a few, including *Philebus*) and the theses articulated in this Aristotle's synopsis. Nevertheless, the authors hold that the form and structure of Plato's written dialogues on close reading make up a unique language of Plato's philosophy. There is no reason to oppose Plato as the author of dialogues and Plato as the author of the lecture *On the Good*. The composition of the dialogues, specifically the *Republic*, is highly revealing, allowing to perceive, e.g., that Plato's mathematical discourse takes us to a lower level of his philosophizing, and is exploited as a propaedeutical strategy.

KEYWORDS: Aristotle, *On the Good*, the *Republic*, unwritten doctrines, Plato's philosophical language, types of philosophical discourse, metaphor.

Загадку, загаданную нам Платоном, разгадать трудно, может быть даже — невозможно, что́, честно говоря, хорошо, потому что обращение к Платону, не столько то благостное, в полном приятии буквально смысла с благоговейным почтением к непререка-

© Е.В. Алымова (Санкт-Петербург). ealymova@yandex.ru. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

© С.В. Караваева (Санкт-Петербург). sveta.of@gmail.com.

емому философскому авторитету и напрямую вытекающему из этого почтения превращению живого мыслителя в носителя истин, годных для фиксации на страницах учебника, сколько обращение читателя-собеседника, постоянного участника всех платоновских диалогов, молчащего до поры до времени, но потом предъявляющего целый ряд недоуменных вопросов, поддерживает жизненные силы платоновской традиции, которая — и об этом можно было бы не напоминать — вошла в плоть и кровь европейской интеллектуальной истории.

Всякий раз возобновляемые усилия по интерпретации платоновских текстов важны сами по себе — это философские усилия, актуализирующие самое философию как философствование; кроме того, они способствуют уточнению и пересмотру «привычного» Платона. С некоторых пор, а именно со времени того, что теперь принято называть *тюбингенской революцией* (осуществленной двумя филологами — К. Гайзером и Г.-И. Кремером, — за которыми последовало немало ученых, в частности итальянских, что привело к формированию научной школы, именуемой ныне тюбингенско-миланской), со всей научной серьезностью встал вопрос о том, не стоит ли изменить перспективу взгляда на философию Платона в связи с тем научным озарением, какое постигло отцов тюбингенской революции: результатом его стало признание существования неписаного платоновского учения.

К. Гайзер и Г.-И. Кремер в самом деле осуществили революцию, так как взгляд на святая святых — на *Corpus Platonicum* — изменился: отныне нельзя игнорировать проблему неписаного платоновского учения, всякому исследователю философии Платона следует как-то сориентироваться относительно этой проблемы. И вот что еще представляется очень важным: тюбингенская революция дала новый импульс изучению «традиционного» Платона. Со всей настоятельностью и актуальностью встал вопрос о смысле зафиксированных письменно платоновских текстов. Одно дело пытаться читать между строк, искать намеки и вслушиваться в молчание: язык писаной платоновской философии и фи-

лософская τέχνη Платона превращаются в искусные приемы и уловки, цель которых — соблазнить и привлечь учеников, совсем в духе софистов, какими их обычно представляют. И совсем другое дело — внимательно относиться к произнесенным словам, к сюжетам разворачивающейся философской драматургии.

Один из источников для воссоздания неписаного учения Платона — конспект его лекции «О благе», прочитанной в Академии и записанной Аристотелем. Целиком текст лекции «О Благе» до нас не дошел — мы располагаем реконструкцией, осуществленной на основании небольшого числа источников, главными из которых являются «Комментарий на *Физику*» Симпликия; его же «Комментарий к трактату *О душе*» и «Комментарий на *Метафизику*» Александра Афродисийского. Реконструированный текст датируется годами пребывания Аристотеля в Академии: между 366/365 и 347 гг. Важно отметить, что в это же время появились следующие сочинения: «О философии», «Метафизика» XII, I, II, X, XIII и XIV, с I по VII книги «Физики», «Протрептик»¹.

В Платоне-авторе лекции «О благе» видят Платона-пифагорейца, а такой Платон вроде бы вступает в конфликт с «известным» нам Платоном диалогов корпуса. Есть диалоги, где явно прослеживается увлечение пифагореизмом. С другой стороны, есть тексты, в которых Парменид — непререкаемый авторитет. Текст «О благе», на первый взгляд, свидетельствует о Платоне-пифагорейце. Таким образом, очерчивается проблема: как соотносить Платона-пифагорейца и Платона-сторонника элеатов.

Итак, нам представляется важным показать, что даже если мы примем приписываемый Аристотелю текст «О благе» за возможно точный конспект платоновской лекции вплоть до аккуратной фиксации терминологии, нам нет нужды радикальным образом пересматривать наше отношение к знакомому нам Платону: математический дискурс не превращается в выражение более сложного положения философских дел, чем то, с которым мы сталкиваемся в *Corpus Platonicum*. Чтобы аргументировать нашу пози-

¹ Düring 1966: 49–50.

цию, мы попробуем сопоставить текст «О благе», выбрав наиболее содержательные фрагменты, с рядом пассажей из программного платоновского диалога «Государство»: 508c–509c; 509d–511e; 514a–520a; 533e3–534a8.

Для начала сделаем несколько предварительных замечаний и сориентируемся в место-времени. Диалог начинается со слов Сократа, который сообщает, что *κατέβην χθὲς εἰς τὰ Πειραιῶ* («вчера я спустился в Пирей»)². Пирей — прибрежный район Афин, а движение в направлении моря — *κατάβασις* (спуск), классическим образцом которого является *κατάβασις*, совершенный Одиссеем в Аид. Аид — место, где невозможно видеть и где обитают тени³. Таково вполне символическое начало диалога. Разговор о справедливости состоялся накануне, а нам его Платон рассказывает сейчас: в нашем настоящем, как и в любом настоящем, всякий раз воспроизводит себя это вчера, диалог себя повторяет. Вчера и сегодня, раньше и сейчас совпадают в актуальном хронотопе, во времени рассказа. Это повторение и воспроизведение диалогом самого себя раздаётся эхом, в частности, в финальной истории «Государства» — в рассказе об одиссее война Эра, который *ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω* («на погребальном костре находясь, стал приходить в себя (оживать)»)⁴. Совершенно отчетливо созвучие *ἀναβίω* и *ἀναβαίνω*, они противостоят началу диалога, как *κατάβασις* противостоит *ἀνάβασις*. Финальные слова Сократа — *τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα* («мы всегда будем держаться пути вверх»)⁵ — возвращают нас к начальной мизансцене диалога — «спуску» в Пирей. Мы имеем дело с кольцевой композицией. Кольцевая композиция подчеркивается и риторически. Обратимся к тому же рассказу война Эра. Его начало: *ἐπὶ τῇ πυρᾷ* (1) *κείμενος* (2) *ἀνεβίω*, *ἀναβίους δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ ἴδοι* (3) («на погребальном костре (1) находясь (2), стал приходить в себя (оживать), а прихо-

² R. 327a1. Перевод наш везде, кроме особо оговоренных случаев. — Е.А.

³ Такую трактовку дает Платон в диалоге «Кратил» (403a). По поводу этимологии см.: Frisk s.v. Ἄιδης.

⁴ R. 614b6–7.

⁵ R. 621c4–5.

дя в себя, он поведал о том, что увидел (3)»⁶, теперь посмотрим на его конец: ἀναβλέψας ἰδεῖν (3) ἤδη ἔωθεν αὐτὸν κείμενον (2) ἐπὶ τῇ πυρῶ (1) («прозрев, он увидел уже на рассвете, что находится на погребальном костре»)⁷. Обращает на себя внимание хиастическое расположение соответствующих частей двух фраз. Не хочется упускать ни одной мелочи, поэтому обратим внимание на ἤδη ἔωθεν (уже на рассвете) — на рассвете открыл глаза (прозрел), но прозрел где — внизу: оппозиция, или, точнее, — соположение, света и низа. Таким образом, локально и риторически мы пребываем на одном и том же месте, причем это место — внизу, или в Пирее. Локально и темпорально мы никуда не движемся: откуда начали движение, туда же и пришли. Мы *как бы* пребываем все время на одном и том же месте, в одной точке. Однако движение происходит, и это движение — интеллектуальное. Итак, движение по кругу, или движение вверх-вниз⁸ сродни пребыванию в точке, в том же самом⁹. Платоновский текст, если видеть в нем слово обнаруживающее, а не скрывающее, может многое поведать посредством энергии своего сюжета.

Обратим внимание на структуру текста и последовательность предъявленных нам наглядных представлений: первая метафора, в основе которой аналогия, — Благо как Солнце (508с–509с), далее — линия (509d–511e), потом — картина пещеры (514a–520a) и, наконец, возвращение к линии (533e3–534a8).

Начнем с линии (ἡ γραμμή). Конструирование линии и ее разделов Платон начинает с того, что побуждает слушателя представить умственно два (для начала) раздела сущего: ὀρατόν и νοητόν. Оба эти раздела, а также и те, которые будут выделены внутри каждого из этих двух, нужно постичь умом: Сократ говорит собеседнику — νόησον¹⁰. Нам представляется важным отметить

⁶ R. 614b6–7.

⁷ R. 621b7.

⁸ Вспомним Гераклита: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή (DK Fr. 60 B) и ξυνὸν γὰρ ἄρχῃ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας (DK Fr. 103 B).

⁹ О закольцованности композиции «Государства» см.: Протопопова 2012.

¹⁰ R. 509d1.

именно такое действие — νόησον: геометрическую конструкцию, чертеж, слушающий должен умопостичь. Глагол νοεῖν и существительные νόος, νοῦς, νόησις, νόημα восходят к корню **snovos*, **snow*, лежащему в основании ряда слов со значением «дыхание, обоняние, чутье»¹¹. Хорошее обоняние и чутье суть достоинства породистого щенка, который именно благодаря этим достоинствам может различать своих и чужих. Врожденную щенкам способность различать свое и чужое Платон называет подлинно философской¹². Согласно другой гипотезе¹³, в основании вышеприведенной лексемы корень с тем же значением, что и в латинском глаголе *servo* — «спасать, сохранять». Подчеркнем: линии не просто нужно схватить в ее единстве, ее нужно представить умственно — не изобразить и не начертить, а это значит, что наглядное представление линии, которую предложено νοεῖν, следует очистить от любых пространственных отношений, любых геометрических соизмеримостей — оставить нужно только отношения между отрезками, полученными в результате деления ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον¹⁴.

Обратим внимание на контекст. Воображению линии предшествует знаменитый пассаж, посвященный Благу. Что такое Благо, можно понять по аналогии с солнцем, которое τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ («Благо породило его аналогичным себе самому»)¹⁵. Подобно тому, как зрение реализует свою природу — видит — в солнечном свете, соответствующая зрению способность души реализует свою природу в Благе. Прочитируем:

Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει. ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθαι, ἐνόησεν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται·

¹¹ Schadewaldt 1978: 71, 163; Frisk s.v. νόος.

¹² R. 376ac.

¹³ Chantraine s.v. νόος.

¹⁴ R. 509d7–8.

¹⁵ R. 508b13.

«Так вот, и (соответствующую зрению) часть души понимай так: всякий раз, как она упрется в то, откуда светит истина и бытие, она постигнет это и узнает, и будет казаться, что она имеет ум»¹⁶.

Подчеркнем: ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω. Схватывание единства и различие (или узнавание) происходят одновременно. Усмотрение аналогии предполагает именно эти два действия.

Теперь самое время обратиться к одному из ключевых «определений» Блага, которое Платон дает, и воспользуемся языком Аристотеля, по его энергии:

Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

«Так вот, следует считать, что и у всего познаваемого не только возможность быть познаваемым *пребывает* от Блага, но и *быть*, и быть определенным сущим к ним *прибывает* от Него, хотя само Благо не является никаким сущим — Оно за пределами сущего, превосходя всякое сущее достоинством и мощью»¹⁷.

Эти слова могли бы дать основание (и, кажется, часто так и трактуются) для выведения Блага за пределы не только сущего, но и бытия, что нам представляется ошибочным, так как сразу переводит Платона на язык неоплатонизма. В том-то и дело, что Благо, превосходя всякое сущее и не являясь ничем из сущего, есть основание, или причина, познаваемости познаваемого и его бытия в качестве того или иного распознаваемого и различаемого сущего. Повторим: душа упирается в то место, откуда распространяется свет истины, и ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ и νοῦν ἔχειν. Ум имеет дело только с тем, что есть¹⁸, — это заповедь Парменида, и ее Платон не нарушает.

¹⁶ R. 508d4–6.

¹⁷ R. 509b6–10. Выделено нами. — Е.А., С.К.

¹⁸ τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (DK Fr. B 3); οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... / εὐρήσεις τὸ νοεῖν (DK Fr. B 8.35–36).

Что значит для ума видеть и различать? Видим мы по виду, или, говоря языком Платона, по идее, или, еще иначе, в свете идеи. Через всякое сущее просвечивает его совершенство, что позволяет различать меру соответствия всякого сущего его совершенству и, кроме того, отличать одно сущее от другого. Стало быть, в самом акте различения мы схватываем самотождественное одно, и если различение дискурсивно, то понятое самотождественное одно схватывается целиком и сразу. Более того, оно всегда уже схвачено.

Забегим несколько вперед: прикованные пещерные обитатели, принимающие тени за вещи¹⁹, ничего не знают об источнике света и о природе тени, ничего не знают о себе самих, не имеют никакого представления о тождественном и ином, но различают то, что движется перед ними как одно и другое, то есть умеют считать. В другом месте Платон рассуждает о том, что способность считать и различать присуща человеку по самой его природе, и эта способность лежит в основе всех искусств, а также рассуждений (διάνοιαι) и знаний (ἐπιστήμαι), а потому человеку прежде всего необходимо научиться различать (διαγιγνώσκειν) один, два и три, иначе говоря, овладеть искусством счета.

Искусство счета — основа искусства стратегии. Сократ задает вопрос:

ἄλλο τι οὖν μάθημα ἀναγκαῖον πολεμικῶ ἀνδρὶ θήσομεν λογιζέσθαι τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι;

«Так не сочтем ли мы умение рассуждать и считать необходимым для война знанием?»

На что собеседник отвечает:

πάντων μάλιστα, εἰ καὶ ὅτιοῦν μέλλει τάξεων ἐπαίειν, μᾶλλον δ' εἰ καὶ ἄνθρωπος ἔσεσθαι.

¹⁹ Что, строго говоря, не совсем точно, так как они не могут *принимать* тень за вещь, как и не могут видеть тени, в силу того что не различают тень как тень, поскольку не знают, что такое тень.

«Более всего [необходимым], если только он намеревается понимать что-то в тактике, в особенности же если он собирается *быть человеком*»²⁰.

Это рассуждение подтверждается выводом, который Сократ делает, заканчивая притчу о пещере: ошибаются те, кто утверждают, будто в душе нет знания и они его помещают в душу: φασὶ δὲ πού οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι²¹ (обратим внимание: речь идет об ἐπιστήμῃ). Далее будет сказано, что ἐπιστήμην — это τὴν μὲν πρώτην μοῖραν (первая часть линии), которой противостоит εἰκασίαν τετάρτην (уподобление — четвертая)²². Наше рассуждение, говорит Сократ, показывает, что ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἐκάστος («эта способность есть в душе каждого, как есть и орудие, посредством которого каждый человек овладевает знанием»)²³. Таким образом, способность, обеспечивающая достижение знания, способность быть воспитанным, присуща человеку, как способность видеть присуща здоровому глазу. Возможности реализовать эту природную человеческую способность не было бы, не будь источника света.

Итак, чтобы быть человеком, следует уметь λογίζεσθαι τε καὶ ἀριθμεῖν — рассуждать и считать. Λόγος и ἀριθμός (ῥυθμός) прочно связаны между собой. Логос и число амбивалентны: с одной стороны, логос — это принцип единства, его сила соединяет многое в одно (высказывание, будучи дискурсивно, разворачивается как множество, но в виду единства смысла), логос одной вещи отличает ее от другой. То же и число: всякий раз оно есть единство многого. Единое и многое как в числе, так и в логосе присутствуют одновременно.

Как уже было сказано, Сократ, пытаясь приблизиться к тому, что представляет собой идея Блага, разворачивает перед слуша-

²⁰ R. 522e1–4. Выделено нами. — Е.А., С.К.

²¹ R. 518b7–c1.

²² R. 533e3–534a1.

²³ R. 518c4–6.

телями и читателями свою известную метафору Благо — Солнце. Двое владык — один царствующий в области умопостигаемого, другой в области видимого — уподобляются друг другу следующим образом: чем Благо будет по отношению к уму и умопостигаемому, тем будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам (508c1–3). Уступая настойчивым просьбам собеседников продолжить разговор — разобрать более подробно сходство Блага и Солнца, Сократ прибегает к «геометрической метафоре» — образу линии, тем самым предлагая еще одну форму философского дискурса, основывающуюся на языке математики.

Обращение к языку математики у Платона не случайно. В VII книге «Государства», обсуждая, насколько важны математические науки практически для всех видов деятельности, включая и философию, Сократ в какой-то момент спрашивает о самом главном: а направлена ли математика к созерцанию идеи Блага? И отвечает утвердительно: да, направлена, ведь она вынуждает душу обратиться к той области, в которой пребывает самое благое сущее (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος) (526e1–8). Поэтому и для воспитания будущих стражников и правителей, считает Платон, обучение математике не только необходимо, но и обязательно. Ведь не зная числа, — говорит он в «Послезаконии», — невозможно обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом (Epin. 978b2–3).

Но не является ли в таком случае математика той наукой, которая не только устремляет душу к Благам, но и дает возможность «математически» схватить Благо? В той же VII книге Платон отказывается ей в этом: пока математические науки пользуются предположениями, не отдавая себе в них отчета, им «лишь снится бытие» (533c1–4). Их роль на пути к созерцанию Блага — быть в качестве помощников (συνερίθοις καὶ συμπεριγυωτοῖς) диалектическому методу (533e8–533d4). Однако, заметим, согласно дошедшим до нас свидетельствам о платоновской лекции «О благе», в которой в соответствии с ее названием речь должна была идти в

первую очередь о Благе, рассуждения велись на языке математики. Причем у большинства пришедших на лекцию, как свидетельствует Аристоксен, такой способ изложения не вызвал ничего, кроме удивления и возмущения.

«Ведь каждый пришел, предполагая, что узнает о чем-то таком, что по общему мнению относится к человеческим благам, например, о богатстве, здоровье, силе и вообще о каком-нибудь удивительном счастье. А когда оказывалось, что речь идет о математике и числах, о геометрии и астрологии, и, наконец, о том, что благо — это единое, я думаю, это казалось им совершенно невероятным»²⁴.

Итак, Благо — это Единое ($\acute{\alpha}\chi\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$), именно через такое отождествление становится возможен разговор о Благе на языке математики. Как мы знаем из второй гипотезы диалога «Парменид», Единое может тогда только *быть* и быть познаваемым, когда оно есть единое много. Иначе говоря, единое *есть* не как единое, а как многое, т.е. как двойка. То же самое относится и к двойке: двойка *есть* только как единое. Логические выводы «Парменида» напрямую соотносятся с основными положениями аристотелевского трактата «О благе». Ссылаясь на Александра Афродисийского, Симпликий в «Комментарии на Физику» Аристотеля пишет:

«Согласно Платону, началами всего и самих идей являются единое и неопределенная двойка, которую он называл большим и малым, как об этом свидетельствует Аристотель в сочинении *О благе*»²⁵.

Подобным образом обстоит дело и в «Филебе»: началами всего сущего, в том числе и идей, Платон делает два «пифагорейских начала» — предел и беспредельное, отождествляя их с единым

²⁴ De bono. T 1 (Aristox. Harm. 2.30.16–31.3). Здесь и далее пер. Е.В. Алымовой.

²⁵ De bono. Fr. 2D (Simp. In Ph. 151.6–19).

и многим. Единое — организующее начало, вносит определенность в беспредельное. Двойка — иное единого и начало множественного. Однако разговор о началах сущего не ограничивается для Платона только двумя началами — пределом (единым) и беспредельным (множеством), в «Филебе» им вводится еще один род-начало, объясняющий единое устройство мира, — смесь предела и беспредельного, которая, будучи «количественно определенной», выразима в числе. И все же за всем этим математическим мироустройством Космоса вопрос о Благе-Едином продолжает оставаться проблематичным. Говоря, что Благо — это Единое, Платон тем самым вписывает его в контекст введущегося разговора о «пифагорейском» устройстве сущего, мире чистых форм и отношений.

Можно согласиться с Г.-И. Кремером²⁶, считающим, что Благо-Единое — это только формальный принцип. Будучи простым и несоставным, оно является причиной оформляющей и дающей всему единство. Попытка представить Благо в диалоге «Филеб» как красоту, меру, истину не определяют его, определяет Благо только его существование. Все правильно. Но вот здесь-то и возникает проблема. В рамках математического дискурса вопрос о существовании Блага как Единого (единицы) предполагает всегда наряду с ним наличие и второго начала — иного — «неопределенной двоицы», в противном случае мы оказываемся в неоплатонической парадигме, что, на наш взгляд искажает, Платона.

Вернемся к началу рассуждения о линии, к тем нескольким строкам, в которых Сократ задает принцип деления линии:

«Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область видимого и умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область видимого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία)»²⁷.

²⁶ См.: Krämer 1959.

²⁷ R. 509d6–e1.

После прочтения данного фрагмента возникает закономерный вопрос: почему Платон выбирает именно линию в качестве демонстрации устройства и познаваемости сущего. И каким образом деление этой линии на отрезки соотносится с попыткой приблизиться к тому, что представляет собой идея Блага?

Попытаемся разобраться. Линию, согласно аристотелевскому сочинению «О благе», Платон и пифагорейцы сопоставляли с двоицей. Двоицу же они, как мы уже говорили, полагали началом наряду с единицей. Нужно заметить, что рассуждения об этих двух началах составляют основу практически всех дошедших до нас фрагментов сочинения «О благе». Рассмотрим одно из свидетельств, принадлежащее Александру Афродисийскому:

«Началами всего сущего Платон и пифагорейцы полагали числа, так как им казалось, что началом должно быть самое первое и простое... Началами числа [Платон] он называл единицу (τὴν μονάδα) и двойку (τὴν δυάδα), так как среди чисел есть один и не один (τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶρὰ τὸ ἓν) (то есть многое и немногое), каковое в ряду чисел есть первое после одного, то именно это он и полагал в качестве начала многого и немногого. А первым после единого является двоица, содержащая в себе много и немного... Он потому и называл неравенство неопределенной (ἄορίστον) двоицей, что ничто само по себе — ни превосходящее, ни превосходимое — не является определенным, но остается неопределенным (ἄορίστον) и беспредельным (ἄλειρον). Неопределенная двоица, будучи ограничена единым, становится двойкой в числовом ряду. Ведь такая двойка по виду — единое... Значит, единое, большое и малое суть элементы двойки. Видимо, в силу таких соображений Платон и полагал началами как чисел, так и всего сущего единое и двоицу, как об этом пишет Аристотель в сочинении *О благе*»²⁸.

Итак, эти два начала — единица (геометрически — точка) и двойка (геометрически — линия), как мы считаем, и лежат в основании дальнейших рассуждений Платона о линии.

²⁸ De bono. Fr. 2 A (Alex. Aphr. in Metaph. 55.20).

Начнем с двойки.

1. Как уже было сказано, линия сопоставима с двойцей.
2. Делится линия на два отрезка. Причем сам акт деления иницируется природой двойцы:

«Двоица делит все, к чему приближается. Поэтому-то он [Платон] и называет ее удвоительницей (*δωολοιόν*). Действительно, она, делая каждое, к чему прилаживается, двойным, некоторым образом делит его, не позволяя ему оставаться тем, чем оно было»²⁹.

3. Далее, эти два отрезка задаются неравными. Неравное — это то, что также относится непосредственно к природе двойки. Так, о равном и неравном как началах Александр Афродисийский пишет следующее:

«Намереваясь показать, что равное и неравное суть начала всех сущих как таковых и им противоположных (ведь он старался все это привести к простейшим), он [Платон] равное отождествил с единицей, а неравное — с избытком и недостатком. Ведь неравенство предполагает две вещи, большую и малую, они же суть избыточное и недостаточное»³⁰.

То же самое можно сказать и в отношении длин отрезков вследствие неравного их деления — на больший и меньший: «неопределенную двойцу» Платон называл «большим и малым»³¹.

4. Получившиеся два отрезка делятся таким же образом еще на два отрезка.

²⁹ De bono. Fr. 2 A (Alex. Aphr. in Metaph. 57.3).

³⁰ De bono. Fr. 2 A (Alex. Aphr. in Metaph. 55.20).

³¹ De bono. Fr. 2 A (Alex. Aphr. in Metaph. 55.20). Ср. De bono. Fr. 2 B (Alex. Aphr. apud Simp. in Ph. 454.19–455.14): Платон «называл ее неопределенной двойцей, потому что она, будучи причастной большому и малому, или же большему и меньшему, содержит в себе больше (*τὸ μᾶλλον*) и меньше (*τὸ ἥττον*)».

5. Принцип, который лежит в основании деления области видимого, основывается на признаке ясности и неясности, т.е. большей и меньшей ясности. И снова, большая и меньшая ясность — это то, что подводится Платоном и пифагорейцами под род двоицы.

6. Точка, сущность которой быть единой, при делении линии обнаруживает двойственность: она оказывается одновременно и началом и концом, и разъединяющей и соединяющей. Аристотель говорит, что при делении непрерывной линии на две половины одна точка оказывается началом и концом, то есть двумя (τῷ ἐνὶ σημείῳ ὡς δυοῖ... αὐτὸ ἀρχὴν καὶ τελευτήν)³².

Предлагаемое Платоном деление линии ставит вопрос: можем ли мы продолжить делить получившиеся отрезки и дальше в соответствии с заданной пропорцией. Действительно, природа линии-двоицы дает возможность продолжить деление до бесконечности. Однако, как мы знаем, Платон завершает деление на четырех отрезках. Выскажем следующее предположение. Платон как пифагореец не мог не иметь в виду их числовую символику. Четверка у пифагорейцев в одном из своих значений — это потенция декады, т.е. завершенность. Определенным образом заданное Платоном деление линии на четыре отрезка, собственно, является достаточным, чтобы продемонстрировать все возможные способы деления этой линии.

Обратимся ко второму началу — единице. Как мы уже говорили, без единицы двойка не могла бы определиться. Геометрически единица сопоставима с точкой, которая, как известно со времен Евклида, есть то, что не имеет частей. Согласно Аристотелю, в отличие от единицы, которая нигде не находится, а только мыслится, точка — это единица, имеющая место (ἡ γὰρ στιγμή μονάς ἐστὶ θέσιν ἔχουσα³³), например, является границей линии³⁴. Произ-

³² Ph. 263a23–25.

³³ De anima. 409a6.

³⁴ Ср. De bono. Fr. 2 В (Alex. Aphr. apud Simp. in Ph. 454.19–455.14): «Ведь и границы отрезка — точки, а точки — это монады, имеющие расположение».

водя деление линии, имеющей природу неопределенного, Платон при помощи точек, которые есть не что иное, как мера, вносит определенность: точки определяют неопределенную линию в отрезок. Благодаря своим границам, отрезок становится определенным, и, следовательно, существующим и познаваемым, т.е. измеримым и соизмеримым. Итак, точка есть граница, предел, вносящий определенность в линию. Но точка есть и начало линии. Она движется и порождает линию. Но заметим, сама точка, давая определенность отрезкам, ускользает от определения³⁵.

Конечным результатом деления линии является согласие меры (единого) и беспредельного (двоицы), которые порождают число — пропорцию. Нужно заметить, что одной из главных задач математики — как для пифагорейцев, так и для Академии — была теория пропорций. В нашем делении линии пропорция также является главным — ради нее-то и было затеяно деление. Каждый отрезок, взятый сам по себе, ничего нам не дает: мы попадаем в порочный круг непознаваемости Единого самого по себе, из которого как раз и пытается выйти Платон.

Ничего не дает и двоица как простое сравнение равного³⁶ или равного и неравного. Вспомним, с чего начинался разговор о линии. Сократ для того, чтобы хоть как-то сказать о Благех, приводит слушателям его аналогию с Солнцем. Однако собеседники просят продолжить разговор о Благех — развернуть эту аналогию. Платон усложняет систему, в своем рассуждении о линии он (1) начинает уже не с аналогии (равного), а с неравного — область умопостигаемого не равна области видимого; (2) увеличивает число сравниваемого до четырех, связывая их определенной пропорцией: первая область (видимого) относится ко второй (умопостигаемой) как первый отрезок ко второму и третий отрезок к четвертому; (3) из данной пропорции следует, что второй и третий от-

³⁵ Подробное философское истолкование *точки* см. Ахутин 2007.

³⁶ Равенство подводится, как мы помним, пифагорейцами и Платоном под род единого. Однако с равенством как единицей не так все просто. Равенство всегда связано со сравнением, что предполагает наличие как минимум двух элементов сравнения, т.е. опять появляется двоица.

резок равны, вследствие чего линия оказывается местом сравнения равного и неравного одновременно; (4) однако это равное и неравное Платон снова сводит к равенству, но оно уже не является простым, это равенство отношений (пропорция) между равным и неравным (меньшим и большим, подобным и неподобным); (5) из получившегося равенства следует, что определение значений двух отрезков одной из областей, причем неважно, какой именно — области умопостигаемого или видимого, делает автоматически известными и два других отрезка. Отсюда можно сделать парадоксальный вывод: достаточно достигнуть вершины области видимого, чтобы стала известной область умопостигаемого. Однако данный вывод является формальным, т.е. он требует определенного числового решения, не касаясь того, что составляет содержание этих самых отрезков.

Если пользоваться уже привычным вертикальным расположением линии, то, двигаясь снизу вверх, мы на первой ступени обнаруживаем εἰκόνας (образы-изображения), на второй — τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος («животных, которые нас окружают, и все растения, и вообще все то, что у нас есть»), в отношении третьей и четвертой ступеней меньше конкретики — о предпоследней мы узнаем следующее: τὸ μὲν αὐτοῦ [sc. τοῦ νοητοῦ]... ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτὴν («одну часть области умопостигаемого... душа должна искать, следуя от предпосылок, но не в направлении начала, а в направлении завершения»)³⁷, и, наконец, о последней сказано: τὸ δ' αὖ ἕτερον ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα («а другую часть (области умопостигаемого) душа должна искать, следуя) от предпосылки в направлении беспредпосылочного начала»)³⁸.

Гипотезы относительно того, как понимать третью и четвертую ступень, можно строить на основании дальнейшего. Платон видит трудность, а потому обращается к геометрическим анало-

³⁷ R. 510b4–6.

³⁸ R. 510b6–7.

гиям, чтобы показать, как это работает у геометров. Сократ предвзвешивает свои разъяснения словами: ῥᾶον γὰρ τούτων προεἰρημένον μαθήσῃ. οἴμαι γὰρ σε εἰδέναι ὅτι... («итак, тебе будет легче понять то, о чем я только что сказал, так как, я полагаю, ты знаешь, что...»)³⁹. Таким образом, Сократ апеллирует к тому, что его собеседнику уже известно. Итак, движение от предпосылок к концу (к реализации цели, каковой является доказательство) осуществляется таким образом: геометр исходит *как бы* из известного (ὡς εἰδότες) и не нуждающегося в дополнительных комментариях, таковое известное — это четное, нечетное, фигуры, углы; мы можем еще добавить: равное, неравное, точка, линия и т.п.

Движение от предпосылок/предпосылки⁴⁰ к началу — это движение к тому, что не может быть определено, но может быть только схвачено умом. Как только мы начинаем τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιεῖσθαι («рассуждать об этом»), мы спускаемся ниже, от простого мы движемся к сложному⁴¹. Как показано выше, деление линии не связано с количеством, и дело не в том, чтобы все известное и неизвестное нам сущее подвергнуть классификации, разделив именно на четыре части. Сократ предлагает взять γραμμὴν δίχῃ τετμημένην ἄνισα τμήματα («линию, разделенную надвое в неравном отношении»)⁴². Τμήμα — это то, что получается в результате деления, каковое — τμήσις или τομή — есть полагание на линии точки, которая эту линию разделит. Разделы, таким обра-

³⁹ R. 510c1–2.

⁴⁰ В данном случае совсем не важно, в единственном или во множественном числе употреблено слово «предпосылка»: всякая количественная определенность должна быть исключена.

⁴¹ Для примера вспомним, как определение учит давать Аристотель в VII книге «Метафизики»: определение (λόγος) — это обозначение вещи в аспекте ее сущности, и в такое обозначение не должно входить указание на материя, так как материя — часть *вот этой вот составной вещи*, а не сущности. Поэтому в определение круга не входит указание на его полукружия, зато входит указание на фигуру, точку и равенство. Фигура — род по отношению к кругу и является материей для определения со всеми смыслами, которые Аристотель имеет в виду, говоря о материи. Род — умопостигаемая материя.

⁴² R. 509d6–7.

зом возникающие, начинаются от точки раздела, и эта же точка определяет начало движения, которое оказывается одновременно разнонаправленным, вниз и вверх (мы ведь воображаем вертикальную линию). Точка оказывается соединением разного: бытие-подобием предполагает наличие того, подобием чего оно является. Таким образом, когда Платон говорит: τὸ μὲν αὐτοῦ [sc. τὸ τμήμα τοῦ νοητοῦ]... ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, α τὸ δ' αὖ ἕτερον [sc. τὸ τμήμα τοῦ νοητοῦ] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα⁴³, он предлагает двигаться в разных направлениях из точки. Предпосылки — это точка, из которой начинается движение либо ἐπ' ἀρχήν, либо ἐπὶ τελευτήν: ψυχὴ... πορευομένη и ἰοῦσα, душа совершает путь. Таким образом, пока мы не начали движение, мы находимся на границе, а не внутри отрезка. Каждый нижеследующий отдел предполагает предшествующий. Линия стягивается в точку.

Платон возвращается к линии в 533e3–534a8, уточняя ее разделы. Эти разделы таковы: первая часть — ἐπιστήμη, вторая — διάνοια, третья — πίστις, четвертая — εἰκασία⁴⁴. Εἰκασία представляет собой нижнюю ступень, и Платон, предлагая усмотреть смысл в притче о пещерном существовании людей, призывает уподобить (ἀλείκασον) наше положение положению обитателей пещеры. Самый акт уподобления как объяснения и прояснения имеет смысл постольку, поскольку мы в состоянии, сравнив и распознав, увидеть тождественное в ином, то есть совершить действие, описываемое глаголом νοεῖν. Собственно, и сам диалог «Государство» — это εἰκασία. Соединение крайностей мы уже наблюдали у Платона. Добавим еще одно.

Рассуждая о способах подражания в III книге «Государства», Платон объявляет драматический способ (диалог персонажей при кажущемся отсутствии автора) наихудшим способом подражать. Однако что иное делает он сам? И снова актуальны слова

⁴³ R. 510b4–7.

⁴⁴ Обратим внимание на порядок перечисления: в 509d10–510b8 мы двигались снизу вверх, в 533e3–534a8 движение осуществляется сверху вниз.

Гераклита: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή⁴⁵ и ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας⁴⁶. Мы потому и можем двигаться в направлении Блага, что уже ему принадлежим, не понимая этого. Нет теней без источника света, нет подобий без того, подобиями чего они являются, стремление к бессмертию («Пир») дает о себе знать в каждом проявлении человеческой жизни, и это стремление к тому, что является по природе нашим, — это и есть стремление вернуться в наше природное место, от которого мы удалились, и память о котором не отпускает нас.

В диалоге «Государство» представлен ряд метафор. Абсолютная метафора⁴⁷ — Благо как Солнце, настолько очевидная, что Платон предлагает οὕτω τοῖνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει⁴⁸. Далее геометрическая метафора, которую нужно понять умом. И, наконец, развернутая метафора-сравнение в притче о пещере. Обращает на себя внимание описание разделов линии (1. εἰκόνες; 2. τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὄλον γένος; 3. τὸ μὲν αὐτοῦ [sc. τοῦ νοητοῦ]... ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν; 4. τὸ δ' αὖ ἕτερον ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως): от первой до последней ступени описание усложняется. Чем проще то, что требуется изъяснить, тем сложнее логос. Сложное (и, как сказал бы Аристотель, близкое к нам) мы можем просто назвать, простое по самой природе мы просто назвать не можем, его логос сложен. Ведь имя не есть ни объяснение, ни тем более определение. Однако простое выразимо в метафоре, в нашем случае — абсолютной метафоре Благо — Солнце, а уподобление — развернутая метафора, то есть сложная. Между абсолютной метафорой и метафорой-сравнением, между простым и сложным располагается наглядное представление линии — геометрическая

⁴⁵ DK Fr. 60 B.

⁴⁶ DK Fr. 103 B.

⁴⁷ «Абсолютная метафора» — понятие и термин, введенные в научный обиход Хансом Блуменбергом. Абсолютные метафоры суть те, которые «nicht in Begrifflichkeit aufgelöst werden können» («которые не могут быть выражены в понятии») (Blumenberg 1960: 11).

⁴⁸ R. 508d3.

метафора. Фактически вместе с Сократом и его собеседником мы совершили путь вниз от Блага — Солнца, через линию к пещере, а потом совершили восхождение. В каждом из этих трех типов метафор нужно научиться усматривать единство смысла.

Благо на языке математики выражается в пропорции, мере и порядке. Недаром на вершине выстроенной «иерархии Блага» в «Филебе» первое место занимает мера, второе — соразмерность. Благо не схватывается числом — Оно как единое есть не число, а начало числа (первое в ряду чисел — двойка), что не означает, что Благо непознаваемо: оно непознаваемо в том смысле, что ему невозможно дать определение, выразить на языке математики, — Благо схватывается умом. Математический дискурс для Платона — это пропедевтика:

τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσδε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεισθαι ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ εὐδαμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δὲ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.

«как мы утверждаем, для того, чтобы облегчить усмотрение вида Блага, она [геометрия] предоставляет в наше распоряжение все то, что вынуждает душу повернуться в направлении того места, где пребывает самое благое сущее, увидеть которое она должна всеми способами»⁴⁹,

ὄλκον ἄρα... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἶη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἢ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.

«стало быть, геометрия может влечь душу к истине и способствовать философскому размышлению, чтобы наверху мы получили то, что теперь, внизу, мы не имеем, в то время как нуждаемся в этом»⁵⁰.

Платон-последователь Парменида обращен к Солнцу, Платон-пифагорец подготавливает зрение своих учеников к восприятию яркого света.

⁴⁹ R. 526e2–4.

⁵⁰ R. 527b8–11.

Источники и литература

- Егунов — Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3 / Пер. А.Н. Егунова, текст сверен И.И. Маханьковым. М.: «Мысль», 1994. С. 79–420.
- De anima — Aristotelis De anima / recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1956.
- De bono — Aristotelis περί τἀγαθοῦ // Aristotelis Fragmenta selecta / recog. brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955. P. 111–120. [Рус. пер.: Аристотель. О благе / пер. Е.В. Алымовой // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 11–23.]
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- Ph. — Aristotelis Physica / recog. brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955.
- R. — Platonis Rempubicam / recognovit brevique adnotatione critica instruxit S.R. Slings. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 2003.
- Ахутин 2007 — Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: «Наука», 2007.
- Протопопова 2012 — Протопопова И.А. Прыгающий лебедь: О драматическом подходе к диалогам Платона // Логос. 2012. № 6. С. 85–100.
- Blumenberg 1960 — Blumenberg H. Paradigmen zur einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 6 (1960). S. 5–142.
- Chantraine — Dictionnaire étymologique de la langue grecque / par Pierre Chantraine. Vols. 1–4 + Supplément [1999]. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
- Düring 1966 — Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Carl Winter, 1966.
- Frisk — Griechisches etymologisches Wörterbuch / von Hjalmar Frisk. Bde. 1–3. Heidelberg: Carl Winter, 1960–1972.
- Krämer 1959 — Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Schadewaldt 1978 — Schadewaldt W. Tübinger Vorlesungen. Bd. 1: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen / Hg. von Ingeborg Schudoma. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.

Thomas Alexander Szlezák

Zu Konrad Gaisers Aufsatz über Platons Vorlesung „Über das Gute“

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

KONRAD GAISER'S ARTICLE ON PLATO'S PUBLIC LECTURE "ON THE GOOD"

ABSTRACT. For an adequate understanding of Konrad Gaiser's 1980 article on Plato's public lecture *On the Good*, it is of advantage to acknowledge that the situation of Platonic studies has radically changed in the last 60–70 years. H. Cherniss' once popular belief that Aristotle's reports on Plato's oral philosophy of the first principles are all misconceived is now widely recognized as absurd. The hitherto suspected study of the so-called indirect transmission of Plato's philosophy can take a fresh start. Aristoxenus' report is of prime importance here, being the first historical evidence of a particular case of Plato's teaching. It confirms, moreover, the main topics of his ἄγρᾶφα δόγματα as philosophy of mathematics and of the Good. Yet Aristoxenus' report is itself full of problems, leaving open a number of questions of interest for the modern reader. Gaiser has the great merit of having proposed the surprising yet plausible hypothesis that the lecture *On the Good* was delivered in the late 50s of the 4th century B.C., after Plato had written the *Seventh Letter*. There can be no doubt that Gaiser's hypothesis gives a satisfactory answer to the questions put by modern scholarship. But still, it remains a hypothesis. No less a scholar than Hans Krämer refused to accept it. In his last article, published only a few months before his death in April 2015, he argued afresh for an early dating of the lecture. The discussion is open again.

KEYWORDS: Plato, unwritten doctrines, Aristotle.

Die Situation der Platonforschung hat sich in den letzten 60–70 Jahren signifikant gewandelt. Während man in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg glaubte, ein adäquates Platonverständnis

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

aus den Dialogen allein gewinnen zu können, sehen heute mehr und mehr Platoniker ein, daß sich unser Platonbild auf zwei Quellen stützen muß: auf das platonische Schriftwerk und auf die indirekte Überlieferung, die wesentliche Teile der mündlichen Philosophie Platons erhalten hat. Vor ca. 70 Jahren waren viele Gelehrte bereit, H. Cherniss zu folgen, der glaubte, bewiesen zu haben, daß alle Angaben des Aristoteles über Platon, die nicht direkt aus den Dialogen zu verifizieren sind, auf Mißverständnissen und Verdrehungen des Stagiriten beruhen. Doch schon damals hatte W.D. Ross, einer der bedeutendsten Aristoteleriker des 20. Jahrhunderts, Cherniss' These als unhaltbar zurückgewiesen (Ross 1951: 143). Es dauerte freilich noch über 40 Jahre, bis ein anderer Oxforder Gelehrter aussprach, daß Cherniss' Position nicht nur offenkundig falsch („patently false“), sondern auch in uninteressanter Weise falsch („uninterestingly false“) war. Heute wird es wohl selbst in der angelsächsischen Welt kaum jemanden geben, der diesem Urteil von Jonathan Barnes (Barnes 1995) nicht zustimmen würde. Und 20 Jahre nach dieser längst fälligen Entlarvung der einst gültigen *communis opinio* als wissenschaftlich wertlos können nun auch Platoniker in jenem Kulturkreis beginnen, sich mit „The Other Plato“, mit dem „anderen“ Platon der Tübinger Interpreten zu befassen, nachdem Dmitri Nikulin 2012 unter diesem Titel einige wichtige Arbeiten dieser Richtung in englischer Übersetzung herausgebracht hat.

In dieser Situation ist es eine sehr kluge Entscheidung der Herausgeber der *Platonika zetemata*, Konrad Gaisers klassischen Aufsatz „Plato's enigmatic lecture *On the Good*“ (Gaiser 1980) in russischer Übersetzung wieder aufzugreifen.

Der Text des Aristoxenos, von dem Gaiser seinen Ausgang nimmt, hat eine Sonderstellung unter den Testimonien der mündlichen Philosophie Platons. Er ist der erste Bericht von einer Lehrtätigkeit Platons bei einem bestimmten Anlaß, und er ist unser ältester Beleg für den Gegenstand der mündlichen Lehre: die öffentliche Vorlesung ging „Über das Gute“.

Nicht daß das eine schockierende Überraschung wäre für den Leser der Dialoge: es ist genau das Wesen des Guten, das *ti estin* des *agathon*,

das Platon in seinem Hauptwerk mit aufwendiger dramaturgischer Gestaltung aus der Diskussion heraushält und einem längeren Weg, einer hier nicht beschrifteten *makrotera hodos*, vorbehält (R. 504a–509c). Dabei ist es vollkommen klar, daß Platons ‘Sokrates’ als Gesprächsführer eine eigene Ansicht, ein *dokoun emoi* (506e2), zu dieser entscheidenden Frage hat, sie aber darzulegen nicht bereit ist. Auch im späten Dialog Philebos wird die Erörterung in auffälliger Weise nur bis an den ‘Vorhof’ des Guten herangeführt, dieser Vorhof aber nicht durchschritten, geschweige denn die ‘Wohnung’ des Guten selbst betreten (Phlb. 61ab, 63c).

Von daher war es zu erwarten, daß Platon, wenn er seine Prinzipienphilosophie jemals mündlich darlegen würde, gerade das Gute zum Thema machen würde. Dennoch ist es wichtig, daß wir ein Zeugnis aus dem 4. Jahrhundert besitzen, das sowohl das Faktum als auch den Inhalt einer historisch konkreten Vorlesung Platons bezeugt.

Doch die historische Konkretion des Aristoxenos-Berichtes geht leider nicht so weit, wie wir uns das wünschen würden. Viele Fragen bleiben offen. Wann wurde die Vorlesung Über das Gute gehalten? Bestand sie aus einem Vortrag, oder aus einer Reihe von Vorträgen (*akroasis* kann beides bedeuten)? Wurde die Vorlesung nur einmal gehalten oder wiederholt? War Aristoteles selbst zugegen bei dieser bestimmten Vorlesung, oder hatte auch er, wie sein Schüler Aristoxenos, seine Kenntnis von ihrer schlechten Aufnahme aus der Überlieferung in der Akademie (letztlich vielleicht von Speusippos)? Und wie verhält sich die öffentliche Darlegung seiner Philosophie des Guten zu Platons Weigerung, das Wesen des Guten in den Dialogen zu behandeln und zu seiner Ablehnung eines Gangs vor die Öffentlichkeit im Siebten Brief (341d)? Zu all dem sagt Aristoxenos nichts.

Aus der Sicht der modernen Platonforschung wirft der Bericht des Aristoxenos also mehr Fragen auf als er beantwortet. Gaisers zu Recht berühmter Aufsatz versucht hier Klarheit zu schaffen. Was er bietet, ist eine historische Hypothese – und der Autor betont wiederholt den hypothetischen Charakter seines Lösungsansatzes. Man wird Gaiser nicht

bestreiten können, daß sich bei Annahme seiner Lösung alle offenen Fragen des Berichtes widerspruchsfrei beantworten lassen.

Mit seiner überraschenden Hypothese, daß Platon die Vorlesung Über das Gute nach dem Verfassen des Siebten Briefes gehalten hat, setzte sich Gaiser in Gegensatz zu seinem Kollegen Hans Krämer, der die Vorlesung etwa in die Zeit der Schulgründung datierte und damit die Prinzipientheorie als Hintergrund der Dialoge schon lange vor der Politeia postulierte.

Es gab sogleich Stimmen, die die Ansicht vertraten, die Dissens der beiden Koryphäen schädige die Position der Tübinger Schule. Wer so urteilte, hatte allerdings nicht verstanden, daß diese so genannte ‘Schule’ zu keiner Zeit ein Schule im üblichen Sinn war oder sein wollte, sondern von Anfang an eine offene Forschungsrichtung mit wohlbegründeten methodischen Grundsätzen (z.B. hinsichtlich der Vermeidung der ahistorischen Elimination der indirekten Überlieferung) und frei von Vorgaben für ein eventuell zu erreichendes Ergebnis.

Die Entwicklung der Platonforschung seit 1980 hat denn auch gezeigt, daß von einer Schwächung der Position der Tübinger nicht die Rede sein kann — sie haben in den letzten 25 Jahren Freunde und Anhänger gewonnen in den wichtigsten Ländern der internationalen Arbeit an Platon, und die Akzeptanz ihrer Ergebnisse wächst von Jahr zu Jahr.

Krämer hat seine Ablehnung der Gaiserschen Lösung bis zuletzt nicht zurückgenommen. In seinem wohl letzten Aufsatz überhaupt (der noch in seine „Gesammelten Aufsätze zu Platon“ von 2014 aufgenommen werden konnte: Krämer 2014), kam er auf den alten Streit zurück. Es ist reizvoll, die beiden Gelehrten, die beide über eine ganz außergewöhnliche Gelehrsamkeit verfügen, dasselbe Thema in so unterschiedlicher Weise behandeln zu sehen.

Die Diskussion ist also erneut eröffnet. Manche werden die gewichtigen Gegen Gründe Krämers für ausschlaggebend halten, andere — zu denen sich der Schreiber dieser Zeilen zählt — der historischen Hypothese Gaisers insgesamt doch die größere Wahrscheinlichkeit zubilligen. Nur eines ist nicht mehr möglich: die historische Notiz über die

Vorlesung und den ganzen Komplex, der durch den Titel „Über das Gute“ angezeigt ist, wie bisher als unbedeutend beiseite zu schieben.

Tübingen, 12.9.2016

Literatur

- Barnes 1995 — *Barnes J.* Review of: Cherniss H. *L'énigme de l'ancienne Académie* // *The Classical Review*. 45.1 (1995). P. 178.
- Gaiser 1980 — *Gaiser K.* Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good' [tr. by W.D. Furley] // *Phronesis*. Vol. 25. No. 1 (1980). P. 5–37.
- Krämer 2014 — *Krämer H.J.* Nochmals: Für die Frühdatierung des platonischen Vortrags „Über das Gute“ bei Aristoxenos // *Gesammelten Aufsätze zu Platon* / hrsg. von Dagmar Mirbach. Walter de Gruyter, 2014. S. 241–270.
- Nikulin 2012 — *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* / ed. by Dmitri Nikulin. Albany: SUNY Press, 2012.
- Ross 1951 — *Ross W.D.* *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951¹.

Томас Александр Слезак

Статья Конрада Гайзера о лекции Платона «О благе»*

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
KONRAD GAISER'S ARTICLE ON PLATO'S PUBLIC LECTURE "ON THE GOOD"
(TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. For an adequate understanding of Konrad Gaiser's 1980 article on Plato's public lecture *On the Good*, it is of advantage to acknowledge that the situation of Platonic studies has radically changed in the last 60–70 years. H. Cherniss' once popular belief that Aristotle's reports on Plato's oral philosophy of the first principles are all misconceived is now widely recognized as absurd. The hitherto suspected study of the so-called indirect transmission of Plato's philosophy can take a fresh start. Aristoxenus' report is of prime importance here, being the first historical evidence of a particular case of Plato's teaching. It confirms, moreover, the main topics of his ἀρχαῖα δόγματα as philosophy of mathematics and of the Good. Yet Aristoxenus' report is itself full of problems, leaving open a number of questions of interest for the modern reader. Gaiser has the great merit of having proposed the surprising yet plausible hypothesis that the lecture *On the Good* was delivered in the late 50s of the 4th century B.C., after Plato had written the *Seventh Letter*. There can be no doubt that Gaiser's hypothesis gives a satisfactory answer to the questions put by modern scholarship. But still, it remains a hypothesis. No less a scholar than Hans Krämer refused to accept it. In his last article, published only a few months before his death in April 2015, he argued afresh for an early dating of the lecture. The discussion is open again.

KEYWORDS: Plato, unwritten doctrines, Aristotle.

Ситуация с платоновскими исследованиями за последние 60–70 лет серьёзно изменилась. Если в первые десятилетия после

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

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

* Оригинал публикации: Szlezák 2016.

Второй мировой войны считалось, что адекватное понимание Платона может быть получено только из диалогов, сегодня всё больше платоноведов осознают, что наш образ Платона должен опираться на два источника: платоновские письменные сочинения и не прямое предание, сохранившее существенную часть устной философии Платона. 70 лет тому назад многие исследователи готовы были следовать за Г. Чернисом, который считал доказанным, что все показания Аристотеля о Платоне, какие не могут быть напрямую подтверждены диалогами, основаны на недопониманиях и искажениях Стагирита. Но уже тогда У.Д. Росс, один из значительнейших аристотелеведов 20 века, отверг тезис Черниса как несостоятельный (Ross 1951: 143). Он продержался, впрочем, ещё более 40 лет, пока другой оксфордский учёный не объявил, что позиция Черниса не только «явно ошибочна» (*patently false*), но и, к тому же, «неинтересно ошибочна» (*uninterestingly false*). Сегодня едва ли найдётся даже в англосаксонском мире хотя бы один исследователь, который не согласился бы с этим суждением Джонатана Барнса (Barnes 1995). И спустя 20 лет после этого давно назревшего разоблачения некогда непреложного *communis opinio* как не имеющего научной ценности платоноведы этой культурной сферы могут, наконец, обратиться к «The Other Plato», к «другому» Платону тюбингинцев — особенно после выхода одноимённого сборника под редакцией Дмитрия Никулина (Nikulina 2012), содержащего ряд важных работ данного направления в английских переводах.

В этой ситуации весьма разумным представляется решение издателей *Платоновских исследований* также обратиться к классической статье Конрада Гайзера «Загадочная лекция Платона *О благе*», опубликовав её в русском переводе.

Текст Аристоксена, от которого отталкивается Гайзер, занимает особое положение среди свидетельств об устной философии Платона. Это первый рассказ, приводящий конкретный пример преподавательской деятельности Платона, и это древнейшее по-

казание относительно предмета устного учения: публичная лекция была посвящена *благу*.

И не то чтобы это оказалось каким-то невероятным сюрпризом для читателей диалогов: ведь как раз сущность ἀγαθόν, τί ἔστιν блага, Платон в своём главном сочинении, не скупясь на драматургические затеи, изымает из обсуждения и оставляет для более долгого пути — μακροτέρᾳ ὁδῷ, на который здесь не вступают (R. 504a–509c). При этом совершенно ясно, что платоновский «Сократ», как ведущий беседы, имеет своё собственное мнение, δοκοῦν μοι (506e2), по этому решающему вопросу, но изложить его не готов. Вот и в позднем диалоге «Филеб» обсуждение — и это бросается в глаза — доводится лишь до «преддверия» блага, причём даже и в это преддверие не вступают, не говоря уже о том, чтобы проникнуть в «жилище» блага (Phlb. 61ab, 63c).

Отсюда можно было предполагать, что Платон, если когда-либо решился изложить свою философию первоначал устно, выбрал бы темой именно благо. Но важно, что перед нами свидетельство 4 века, показывающее и сам факт, и вместе с тем содержание исторически конкретной лекции Платона.

К сожалению, историческая конкретика рассказа Аристоксена не заходит так далеко, как нам бы этого хотелось. Многие вопросы остаются открытыми. Когда именно состоялась лекция «О благе»? Состояла ли она из одного только выступления или из серии докладов (ἀκρόασις может означать то и другое)? Была ли лекция разовым событием или зачитывалась повторно? Присутствовал ли сам Аристотель на той конкретной лекции или же он тоже, как и его ученик Аристоксен, узнал об оказанном ей дурном приёме из рассказов, ходивших по Академии (в конечном счёте возводимых, вероятно, к Спевсиппу)? И как вяжется такое публичное изложение философии блага с уклонением Платона от обсуждения сущности блага в диалогах и его отказом выносить это на публику в «Седьмом письме» (341d)? Обо всём этом Аристоксен не говорит ничего.

С точки зрения современного платоноведения, таким образом, рассказ Аристоксена оставляет больше вопросов, чем ответов. По праву завоевавшая известность статья Гайзера стремится внести здесь ясность. Она предлагает некую историческую гипотезу — автор не раз подчёркивает *гипотетический* характер своей попытки решения. Гайзера трудно опровергнуть — если принять его решение, появляется возможность непротиворечиво ответить на все открытые вопросы аристоксеновского рассказа.

Своей неожиданной гипотезой о том, что Платон выступил с лекцией «О благе» *после* составления «Седьмого письма», Гайзер противопоставил себя своему коллеге Гансу Кремеру, который датировал лекцию временем где-то в пору основания школы и тем самым постулировал наличие теории первоначал как фона диалогов задолго до «Государства».

Тотчас раздались голоса тех, кому казалось, что подобное разногласие двух корифеев повредит позициям Тюбингенской школы. Но тот, кто так думал, очевидно, не понимал, что это так называемая школа никогда, собственно, не была и не хотела быть «школой» в общепринятом смысле, но с самого начала представляла собой открытое исследовательское направление с выверенными методологическими принципами (среди которых, например, уклонение от противного историческому подходу исключения непрямого предания) и свободное от предвзятости в отношении достигаемого результата.

Развитие платоноведения после 1980 года также показало, что ни о каком ослаблении позиций тюбингенцев речи быть не может — за последние 25 лет они приобрели друзей и приверженцев в важнейших странах, где поддерживаются международные усилия по исследованию творчества Платона, и признание их достижений растёт из года в год.

Кремер так до конца и не отменил своего отказа принять гайзеровское решение. В своей, вероятно, последней в жизни статье (включённой в ещё прижизненный сборник работ по Платону — Krämer 2014) он возвращается к давнему спору. И это прекрасно —

видеть, как два таких исследователя, каждый из которых обладал необыкновенной учёностью, подходят к одной и той же теме настолько по-разному.

Дискуссия, стало быть, снова открыта. Кто-то сочтёт решающими веские контраргументы Кремера, кто-то — в том числе и автор этих строк — назовёт историческую гипотезу Гайзера в целом всё же более правдоподобной. Всё возможно, кроме одного — сбрасывать, как прежде, со счетов историческое сообщение и весь комплекс, обозначаемый заголовком «О благе», как нечто не имеющее значения.

Тюбинген, 12.9.2016

Литература

- Barnes 1995 — *Barnes J.* Review of: Cherniss H. L'énigme de l'ancienne Académie // *The Classical Review*. 45.1 (1995). P. 178.
- Gaiser 1980 — *Gaiser K.* Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good' [tr. by W.D. Furley] // *Phronesis*. Vol. 25. No. 1 (1980). P. 5–37.
- Krämer 2014 — *Krämer H.J.* Nochmals: Für die Frühdatierung des platonischen Vortrags „Über das Gute“ bei Aristoxenos // *Gesammelten Aufsätze zu Platon* / hrsg. von Dagmar Mirbach. Walter de Gruyter, 2014. S. 241–270.
- Nikulin 2012 — *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* / ed. by Dmitri Nikulin. Albany: SUNY Press, 2012.
- Ross 1951 — *Ross W.D.* Plato's Theory of Ideas. Oxford: Clarendon Press, 1951¹.
- Szlezák 2016 — *Szlezák Th.A.* Zu Konrad Gaisers Aufsatz über Platons Vorlesung „Über das Gute“ // *Платоновские исследования*. Вып. V (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 46–50.

Конрад Гайзер

Загадочная лекция Платона «О благе»*

KONRAD GAISER

PLATO'S ENIGMATIC LECTURE "ON THE GOOD" (TR. A. ТИХОНОВ)

АБСТРАКТ. The publication presents the translation into Russian of Konrad Gaiser's influential 1980 paper on Plato's public lecture "On the Good".

KEYWORDS: Plato, unwritten doctrines, *On the Good*, Aristotle.

От автора. Я благодарен Британскому совету и университетам Лондона, Кембриджа, Лидса и Манчестера за возможность представить настоящую работу в семинарской форме во время моего посещения Англии в октябре 1978 года. Участники обсуждения в названных университетах отточили мое понимание главных вопросов, стоявших на повестке; в частности, Джонатан Барнс (Оксфорд) предложил ряд стимулирующих замечаний. Исходным толчком для представленной здесь интерпретации послужила моя дискуссия с Ингеборг Шудом в Тюбингене. Позже я обсудил статью с Г.-Й. Кремером и другими тюбингенскими коллегами. Мне не удалось убедить их в том, что моя новая теория способствует нашему общему делу, но их критика помогла мне, по меньшей мере, предвосхитить возможные недопонимания по поводу моей работы и побудила во избежание таковых постараться выразить свои идеи более отчетливо. Перевод с немецкого на английский с глубоким знанием дела осуществил У.Д. Ферли (Кембридж/Тюбинген).

© K. Gaiser (1929–1988). Eberhard Karls Universität Tübingen.

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). equilibre2003@yandex.ru. Институт философии и социально-политических наук Южного федерального университета.

* Исследование и перевод выполнены при поддержке РФНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 13-33-01295а2 «Телеология и проблема морального самосовершенствования: Платон и Фуко». Перевод А.В. Тихонова под ред. А.В. Гараджи по изданию: *Gaiser, Konrad. Plato's Enigmatic Lecture "On the Good" [tr. by W.D. Furley] // Phronesis. Vol. 25. No. 1 (1980). P. 5–37.*

Аристотель, по свидетельству его ученика Аристоксена, постоянно вспоминал историю с лекцией Платона «О благе». Большинство слушателей, согласно этому рассказу, были глубоко разочарованы ею, поскольку Платон рассуждал о благе в терминах математики, чего они не понимали. В последнее время многое было осмыслено и написано по поводу этой лекции¹, но сообщение Аристоксена по-прежнему остается загадкой. Комментаторы выдвинули разные предположения о месте проведения лекции, ее форме и содержании. Однако настоящая загадка заключена в необъяснимом ни для кого факте — почему Платон представил столь сложные и требующие усилий идеи столь неподходящей и неподготовленной публике?

Следующий отрывок, который находим в сочинении Аристоксена о гармонике (*Elementa Harmonica* 2.30–31), можно перевести так*:

Лучше, наверное, с самого начала изложить то, что касается направления исследования — что оно собой представляет: тогда, как будто предвидя заранее путь, которого надо придерживаться, нам легче будет продвигаться в дальнейшем, зная о том, в какой части его мы находимся, и от нас самих не укроется, если вдруг мы собьемся с пути.

Как случилось, о чем вечно распространялся (ἀεὶ διηγεῖτο) Аристотель, с большинством услышавших лекцию Платона «О благе» (τῆν περὶ τὰ ὑαθοῦ ἄκροασιν). Ведь каждый пришел, предполагая ухватить нечто такое, что по общему мнению относится к

¹ Библиографию новейших работ на эту тему см. в конце статьи. — Настоящее исследование задумано прежде всего как противовес влиятельной книге Гарольда Черниса «Загадка ранней Академии» (1945), первая часть которой озаглавлена «Лекции Платона: гипотеза для одной загадки». Гипотеза Черниса, по которой все свидетельства о платоновском учении об идеях и первопринципах где-либо помимо самих диалогов не следует приписывать Платону, так и не объяснила, на мой взгляд, феномен лекции «О благе», а только сделала его еще большей философской и исторической загадкой.

* Пер. В.Г. Цыпина со значительными изменениями (ср. Цыпин 1997: 41). Второй абзац представляет собой первый фрагмент-свидетельство сочинения Аристотеля «О благе» в компоновке У.Д. Росса.

человеческим благам, как, например, богатство, здоровье, сила и вообще какое-то расчудесное счастье. А когда оказывалось, что речь-то идет о математиках и числах, геометрии и астрономии и, в конце концов, о том, что благо — это единое (καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἓν)², для них это было, я думаю, полной неожиданностью. В результате у одних возникало пренебрежение к предмету, другие принимались его бранить (οἱ μὲν ὑτοκατεφρόνουν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο).

В чем же причина? — Они ничего не знали наперед, но сбежались, разинув рты, просто на имя, как поступают преклословцы (ἐριστικοί). А если бы кто заранее изложил им предмет в целом, тогда, я думаю, тот, кто собирался слушать, мог бы либо отбросить³ ухваченное понятие⁴, либо, если угодно, остаться при нем. Потому и сам Аристотель, по этим самым причинам, как он говорил, заранее сообщал тем, кто собирался его слушать, о чем исследование и что оно собой представляет. И нам представляется лучшим, как и сказано в начале, знание наперед.

Вот и я последую примеру Аристотеля и наперед изложу направление, которое намерен избрать при толковании этого отрывка из Аристоксена. Я хочу исследовать следующие моменты:

1. Состояние исследования в настоящее время.
2. Более поздние, сомнительные описания лекции Платона.
3. Три комических фрагмента с упоминанием о «благе» Платона.
4. Содержание лекции Платона (то есть философские вопросы).

² Конъектура (τ)ἀγαθόν (Макран и другие) излишняя. Τὸ πέρας является подлежащим предложения согласно К.Й. де Вогел, М. Иснарди Паренте и У.К.Ч. Гатри (Guthrie 1978: 424): «этот предел есть благо, единство» [подобное толкование оправдывается отсылкой к Phlb. 16c — здесь и далее в квадратных скобках пояснения переводчика]. Я понимаю τὸ πέρας в наречном значении, вслед за Г. Чернисом (Cherniss 1945: 87, п. 2), У.Д. Россом, И. Дюрингом, Г.-Й. Кремером и Э.Н. Тигерседтом, в соответствии с обычным греческим зузсом и как того требует контекст. Аристоксен хочет подчеркнуть парадоксальность того, что Платон мог описать как «благо» нечто столь абстрактное, как «единое».

³ ἀλεγεινώσκειν ἄν ряда рукописей, принятое в изданиях Макрана и да Риос. У других чтение ἐλεγεινώσκειν ἄν [«узнать»].

⁴ Марквард, а также Вестфаль и да Риос, принимают εἰλημμένη [sc. ὑπολήψει] взамен εἰρημμένη [«оговоренное»] рукописей.

5. Настоящую загадку, а именно — противоречие между публичной лекцией о благе и неоднократными заявлениями в письменных работах Платона о том, что об этом предмете невозможно говорить способом, понятным большинству.
6. Предыдущие попытки разрешить указанное противоречие.
7. Проблему датировки и биографического контекста публичной лекции Платона.
8. Мое собственное предложение о новом способе решения загадки без ущерба для имеющихся у нас свидетельств.
9. Результаты и выводы моего исследования.

1.

Интерпретация рассказанной Аристоксеном истории должна основываться вот на каком наблюдении: уравнение блага и единого Платоном, с одной стороны, выходит за рамки всего сказанного об идее блага в диалогах, но с другой — вполне соответствует тому, что написали ученики Платона о его устном учении. Особенно важен здесь трактат Аристотеля «О благе» (Περὶ τῶν ἀγαθῶν: до нас дошли несколько фрагментов этой работы, содержавшей краткое изложение платоновского благоучения⁵). Как видно из этих фрагментов, Платон в своей лекции рассматривал математику и благо иначе, чем это делалось в диалогах, как, например, «Государстве». Зато он представил здесь в открытую свою теорию первопринципов, которая в письменных сочинениях присутствует лишь в скрытом виде.

⁵ Отсылки к Περὶ τῶν ἀγαθῶν Аристотеля собраны в книге Ross 1955: 111–120. В этом своем сочинении Аристотель, очевидно, сочетал изложение платоновской теории с ее критикой, ср. статью Ж. Брюнсви́га (Brunschwig 1971). Сохранилось одно критическое замечание (Ross 1955: 113 = fr. 27 Rose) — по поводу слишком завышенных ожиданий от теории Платона: «нужно помнить, что ты остаешься человеком, не только когда улыбается удача, но и когда ты строишь доказательства». Филипп Пунтский приоткрывает нам еще один проблеск платоновской лекции о благе как едином, а именно в «Послезаконии» (Epin. 991d–992a, начиная со слов ἀνάγκη τό γε τῶσδε τῶν φράζειν [«необходимо сказать»]).

Насколько парадоксальным, вопреки всем попыткам интерпретации, остается рассказ Аристоксена, хорошо показывает следующий отрывок из монументального труда У.К.Ч. Гатри «История греческой философии» (Guthrie 1978: 424–426):

Этот рассказ современника или почти современника определенно оставляет некоторые вопросы без ответа... С чего бы это Платону (особенно в свете сказанного в «Седьмом письме») взбрело в голову раскрывать перед столь недостойной аудиторией эзотерическую и очень специальную математическую основу своей философии о благе как пределе и единстве?..

Между тем позднейшие комментаторы предоставляют значительный объем информации о том, что они называют неписанными лекциями (или наставлениями) о благе, произнесенными Платоном и записанными Аристотелем: настолько, на самом деле, значительный, что им вполне можно подкрепить тезис о том, что этими чтениями охватывались основные моменты его учения, преподававшегося в Академии на протяжении известного периода времени и касавшегося первопринципов его онтологии и аксиологии. *Но можно ли сказать подобное о неудавшейся публичной лекции, о которой рассказывает Аристотель?* Все стремится показать (воспользовавшись выражением наших тюбингенских коллег), что переданная Аристоксеном занимательная история — если она больше, чем *bien trouvé* [«удачная выдумка»], — описывает эпизод, который никак не связан с обычными семинарами в Академии, на которых Платон излагал, обсуждал и развивал вместе со своими учениками математическую и диалектическую основу своей философии. И коль скоро Аристоксен не сообщает ни намека на мотив столь рискованного выхода в свет публичности, который Аристотель расценил как провал, мы уж точно не можем надеяться разгадать его сейчас. То немногое, что может быть сказано о содержании лекции, воспроизводится и в других местах как платоновское, поэтому мы ничего не потеряем, если отбросим эту историю как обманку (*red herring*)...

Вот четкая формулировка явной загадки. Я не хочу списывать со счетов рассказ Аристоксена как обманку — напротив, попытаюсь получше разобраться в вопросе, на который, по мнению

Гатри, с наших позиций невозможно дать ответ: почему все-таки Платон выступил с публичной лекцией на тему, которая могла быть понята только учениками Академии? Такая попытка кажется мне крайне важной, поскольку отсутствие ясности по данному вопросу наверняка помешает нам дать правильную оценку учению Платона о благе и его теории первопринципов.

Исследование устного учения Платона, не включенного в его письменные труды, с новой энергией возобновилось в последние лет двадцать в Тюбингене. Разгорелась дискуссия, и тема эта по-прежнему горячо обсуждается двумя соперничающими сторонами. Спор сосредоточен на значимости атрибутируемых Платону неписаных учений для его философии в целом. В том, что Платон действительно говорил о предельных онтологических принципах, сомнений быть не может: это и принцип единства, которое он отождествлял с благом, и противоположный принцип неопределенной множественности. Неоспоримые, в сущности, свидетельства учеников Платона — например, Аристотеля (*Metaph. A 6*) — явно к ним отсылают, а есть и многочисленные намеки в сочинениях самого Платона, указывающие в том же направлении. Настоящий вопрос в следующем: какое значение имеет устное учение Платона о первопринципах для нашего понимания его философии в целом и в частности — диалогов, которые по счастью сохранились все?

(1) По одну сторону находятся платоноведы, которых можно назвать «антиэзотеристами», поскольку они оспаривают существование философски значимого устного учения вне диалогов. В самой крайней форме этот взгляд отстаивается американским ученым Гарольдом Чернисом, а в более мягкой, по большей части, — его многочисленными последователями (например, Г. Властосом, Р. Аленом, М. Иснарди Паренте, Э.Н. Тигерстедтом)⁶. Если у Платона и было какое-то устное учение о первопринци-

⁶ Гатри занимает промежуточную позицию. Он согласен, что тайное учение о первопринципах надежно засвидетельствовано, но считает, что это «косвенное доказательство» бесполезно для нашего понимания философии Платона и

пах, утверждают антиэзотеристы, оно заключалось не более чем в пробных экспериментах, которые сам Платон не считал достойными литературного изложения. В любом случае, продолжают антиэзотеристы, получить ясное представление об устной теории крайне непросто, если вообще возможно, поскольку сообщения учеников Платона полны недоразумений и искажений, возникающих из-за нарочитой систематизации.

(2) По другую сторону стоят «эзотеристы», в настоящее время сосредоточенные в Тюбингене⁷. Мы придерживаемся мнения, что Платон имел в виду систематический синтез и обоснование всего своего мышления этой теорией первопринципов, которая в диалогах лишь намечена⁸. Как нам кажется, такого рода теория, с постепенно растущим уровнем сложности, лежит в основе всех диалогов, начиная с самых ранних⁹. Что касается свидетельств учеников Платона, то мы считаем, что они на самом деле создают надежную основу для реконструкции неписаного учения Платона, если, конечно, подойти к ним критически и с должной осторожностью.

«может лишь посеять смущение и затуманить яркое впечатление, оставляемое диалогами» (Guthrie 1978: 418).

⁷ См. работы Г.-Й. Кремера, К. Гайзера, Х. Хаппа и Ю. Випперна в библиографии. Недавно эту же позицию принял Т.А. Слезак (ср. Szlezák 1978a и Szlezák 1978b). Дж.Н. Финдлей (Findlay 1974: 23, 59, 466) отличается от других тем, что всю устную философию Платона рассматривает как серию пробных экспериментов. По его мнению, лекция, о которой сообщает Аристоксен, тоже была лишь введением к возможным линиям дальнейшего исследования. — Подробное обсуждение Г.-Й. Кремером новых работ, относящихся ко всему этому комплексу проблем, должно вскоре появиться в *Philosophische Rundschau* [см. Krämer 1980].

⁸ Понятие «система» вновь и вновь оказывается вводящей в заблуждение, поскольку систематическое мышление всякий раз приравнивается к жесткому догматизму (ср. Tigerstedt 1977: 89–91) — как будто не может быть такой вещи, как открытая или диалектическая система.

⁹ Коль скоро важные изменения происходили на устном уровне, диалоги вовсе не обязательно отражают текущее состояние развивающейся платоновской мысли. С другой стороны, есть хорошие основания считать, что в последние лет двадцать жизни Платона основоположения его философии оставались по существу неизменными, см. Krämer 1968: 123 f.

Исход дискуссии зависит от того, насколько удовлетворительно ее участники способны гармонично сочетать сохранившиеся тексты — сочинения самого Платона и сообщения учеников об устных учениях. Один из таких текстов — аристоксеновское описание лекции Платона. Он привлекался для аргументации как эзотеристами, так и антиэзотеристами, но пока что так и не был удовлетворительно истолкован ни одной из сторон — этим и объясняется позиция Гатри, склонного махнуть рукой и отбросить этот текст как обманку.

Должен добавить, что обращение к данному отрывку из Аристоксена до сих пор, как кажется, было более оправданным со стороны антиэзотеристов. Согласно наиболее правдоподобной интерпретации этого текста, Аристоксен описывает одну публичную лекцию и одно уникальное событие (см. ниже). Поэтому на первый взгляд может показаться, что учение о первопринципах вовсе не было каким-то эзотерическим, не выносившимся за стены школы предметом, и что данная лекция не являлась частью обычной преподавательской деятельности Платона. Со своей стороны признаю, что мы, эзотеристы, до сих пор были повинны в насильственной подгонке аристоксеновского фрагмента с целью согласовать его с внутришкольным учением Платона. Как было справедливо подмечено, на этот текст мы откликнулись сбивчивыми и противоречивыми утверждениями¹⁰. Быть может, в настоящей статье мне удастся исправить положение.

2.

Помимо Аристоксена, у ряда более поздних авторов можно при желании отыскать дополнительную информацию об обстоятельствах лекции Платона. Впрочем, нет уверенности, можно ли их свидетельства относить именно к событию, описанному в рассказе Аристоксена.

¹⁰ Правомерная критика моей прежней интерпретации аристоксеновского отрывка высказана Э.Н. Тигерстедтом (Tigerstedt 1977: 70–73, 136–138).

(1) Симпликий в своем комментарии на «Физику» Аристотеля (In Aristotelis Physica 151.6–11 Diels) писал*:

Александр (Афродисийский) говорит: «согласно Платону, началами всего и самих идей являются единое (τὸ ἓν) и неопределенная двойца (ἡ ἀόριστος δυάς), которую он называл большим и малым (μέγα καὶ μικρόν), как об этом свидетельствует Аристотель и 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» (οἱ παρεγέροντο ἐν τῇ Περὶ τὰγαθοῦ ἀκροάσει). Ведь они все записали и сохранили то, чему он учил, и утверждают, что он пользовался именно такими началами.

В другом месте его комментария (453.25–31) мы читаем**:

Говорят, что Платон учил, что началами чувственно воспринимаемого являются единое и неопределенная двойца: о неопределенной двойце он говорил, полагая ее в том числе и среди умопостигаемого, как о беспредельном (ἄπειρον). Полагая большое и малое началами, он говорил о них как о беспредельном в лекции «О благе» (ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ λόγοις), присутствовавшие на которой Аристотель, Гераклид (Понтийский), Гестией и другие друзья Платона записали сказанное им весьма загадочно, а так оно и было сказано (ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματῶδῶς, ὡς ἐρρήθη). Порфирий же, пообещав разъяснить это, написал об этих вещах в своем «Филебе».

К сожалению, неясно, откуда Симпликий вывел, что и разные другие ученики Платона помимо Аристотеля составили письменные конспекты его лекции¹¹. Но ничто этому и не противоречит; помимо прочего, Ксенократу и Гераклиду приписываются в античных библиографиях одноименные сочинения «О благе»¹².

* Arist. De bono. Fr. 2 D Ross = 28 C Rose. Пер. Е.В. Алымовой.

** Arist. De bono. Fr. 2 E Ross = 28 D Rose. Пер. Е.В. Алымовой.

¹¹ Преемственность, протянувшаяся от критической записи лекции Аристотелем через Александра Афродисийского (ок. 200 г. до н.э.) к Симпликию (6 в. н.э.), явствует из обоих пассажей последнего. Порфирию (3 в. н.э.), очевидно, была известна лишь значительно сокращенная версия одной из записей; его промежуточный источник трудно установить (Деркилид?).

¹² По Ксенократу см. Diog. Laert. 4.13; по Гераклиду — id. 5.87.

Симпликий (а до него Порфирий) описали лекцию как загадочную. Но это вовсе не означает, что такое же впечатление она произвела на всех записывавших ее учеников¹³. Мы вполне можем допустить, что они без труда понимали аргументацию Платона, коль скоро тот уже обсуждал благо в математических терминах внутри Академии.

Это подводит нас к главному моменту неопределенности в отношении обоих пассажей Симпликия. Говорят ли Симпликий и его источники о *публичной* лекции, описанной Аристоксеном, — или же они имеют в виду *внутриакадемическую* речь Платона, предназначенную в первую очередь для его лучших учеников? (а) Если даже Симпликий *и правда* говорит о публичной лекции, все же нет определенности, правильно ли он истолковал «памятки» учеников о благе как восходящие именно к этой публичной лекции. Не исключено и некое недопонимание с его стороны. (б) В равной мере возможно, что Симпликий имеет в виду преподавание Платона в Академии, допустив, что тот читал о благе, единожды либо неоднократно, для небольшой группы учеников, которые использовали этот материал для собственных записей.

(2) Сообщения Фемистия и Прокла определенно являются описаниями публичной лекции Платона, но вполне вероятно восходят исключительно к Аристоксену. У Фемистия мы читаем (ор. 21, 245cd):

Мудрому Платону ничто не помешало быть мудрым, когда по случаю его лекции в Пирее¹⁴ народ стекся и собрался отовсюду — не только сверху из Города, но и с полей, из виноградников, из серебряных рудников: так вот, когда он зачитывал свое сочинение о Благе (τοὺς Περί τὰγαθοῦ διεξήκει λόγους), у огромной толпы людей голова пошла кругом, и все стали расходиться с того места [τοῦ χοροῦ], пока, наконец, аудитория Платона не сократилась до одних только близких его учеников (κατέληξεν εἰς τοὺς συνήθεις ὀμιλητὰς τῶ Πλάτωνι μόνους τὸ θέατρον).

¹³ См. также Tigerstedt 1977: 138 f. (n. 87).

¹⁴ Слова χορός и θέατρον, используемые в рассказе Фемистия, могут, хотя и необязательно, служить намеком на театр в Пирее.

Прокл в своем комментарии к платоновскому «Филебу» замечает следующее ([In Prm.] 688.4–18 Cousin)*:

Толкователи поднимают вопрос, нужно ли вообще философам читать свои сочинения вслух, как поступал Зенон¹⁵, и полагают, что если кто-то когда-то сделал бы это, то зачитывать нужно лишь то, что соразмерно уровню слушателей, дабы не испытать того же, что и Платон, когда тот объявил лекцию о благе (ἀκρόασις ἐλαγγεῖλαντα Περί τοῦ ἀγαθοῦ). 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 и выйдет, и заранее предупредил товарищей, чтобы те не препятствовали никому из пришедших, потому что все равно чтение пройдет лишь для близких (ἔσεσθαι γὰρ ἐπὶ μόνων τῶν γνωρίμων τὴν ἀνάγνωσιν).

Хотелось бы знать, предоставляют ли эти два поздних свидетельства какую-либо дополнительную историческую информацию о лекции Платона. Это зависит от сложного источниковедческого вопроса: восходят ли рассказы Фемистия и Прокла только к Аристоксену, или же включают и какую-то независимую традицию? В первом случае всё сверх и помимо аристоксеновского описания оказывается не более чем изобретательной выдумкой. Во втором — мы можем рассчитывать на дополнительную информацию, и, например, упоминание Фемистия о том, что лекция состоялась в Пирее, могло бы помочь нам лучше понять ее исторический контекст¹⁶.

Мне эти два поздних описания кажутся вторичными: их апологетический уклон предполагает наличие какого-то более раннего критического описания лекции¹⁷. Фемистий и Прокл хотят

* Пер. Л.Ю. Лукомского с серьезными изменениями (ср. Лукомский 2006: 69).

¹⁵ Согласно описанию Платона (Prm. 127c).

¹⁶ На сегодняшний день один только Ф. Мерлан (Merlan 1968: 706) считает реальной возможностью того, что Фемистий и Прокл черпают из источника, независимого от Аристоксена.

¹⁷ Производный характер апологетических рассказов Фемистия и Прокла сказывается в первую очередь в их неспособности представить ясную карти-

оправдать Платона, указывая, что тот сам предвидел ранний, добровольный, уход неподходящих слушателей. Впрочем, упомянутое критическое описание лекции совсем не обязательно должно совпадать с аристоксеновским: оно могло содержаться и в какой-то работе, которая до нас не дошла. Поэтому, в сущности, не исключена возможность, что та или иная деталь этих двух поздних описаний, отсутствующая у Аристоксена, восходит к какому-то не менее надежному независимому источнику. Хотя в целом более вероятно, что рассказы Фемистия и Прокла не содержат никакой новой исторической информации.

(3) Наконец, у нас есть очень короткий и потому неясный отрывок из среднего платоника Альбина (II в. н.э.)¹⁸. Альбин отмечает точку зрения Платона, что высшее благо нелегко найти, а найдя — непросто сообщить всем (ср. Ti. 28c), и добавляет: «Во всяком случае, Платон прочел свою лекцию о благе лишь немногим избранным из близких (πάνυ γοῦν ὀλίγοις τῶν γυνωρίμων καὶ τοῖς γε προκρίθεισι τῆς περὶ τὰγαθοῦ ακροάσεως μετέδωκε)». Я вижу два пути толкования этого отрывка:

(а) У Фемистия и Прокла мы столкнулись с (поздней) версией, пытающейся примирить факт публичного выступления Платона с ограничением аудитории до горстки учеников. Так что Альбин мог представлять какую-то более раннюю в сравнении с Фемистием (IV в. н.э.) или Проклом (V в. н.э.) ветвь апологетической традиции. Должно быть, это была крайне сжатая версия истории, по которой толпа разошлась достаточно рано, чтобы Платон мог затем обращаться лишь к небольшой группе близких учеников.

(б) Другая возможность состоит в предположении, что Альбин представляет совсем иную традицию, согласно которой Платон проводил лекцию о благе в Академии, без публичного к ней доступа. В таком случае Альбин, возможно, указывает, что обыч-

ну намерений Платона: почему он приглашал на свою лекцию толпы людей, если предвидел их разочарование?

¹⁸ Альбин. Didascalicus 27.1, p. 129 Louis.

но Платон обсуждал свое благоучение только с учениками, и что публичная лекция явилась исключением из правила. Эта вторая возможность представляется более простой и правдоподобной.

Итак, я заключаю, что лишь рассказ Аристоксена дает надежное свидетельство о публичной лекции Платона о благе. Более поздние сообщения, вероятно, восходят к одному только Аристоксену (Фемистий, Прокл) либо, что тоже возможно, имеют в виду преподавание Платона, ограниченное стенами Академии (Симпликий)¹⁹. Поэтому, пытаясь истолковать Аристоксена, я предпочту оставить в стороне этих более поздних авторов.

3.

Обратимся теперь к трем фрагментам из комедиографов, где упоминается благо Платона. Вполне возможно, что их авторы — современники или почти современники Платона — имели в виду именно лекцию о благе, описанную Аристоксеном²⁰.

(1) Во фрагменте Алексида²¹ паразит, видимо, или просто голодный гость, говорит: «(Я ем повсюду и любые кушанья) Хотя б их даже ставили холодными. / Ведь благо, — говорит Платон, — останется / Повсюду благом, понял? И приятное / Приятно здесь и там ничуть не менее»*.

(2) Из фрагмента Амфида²² можно понять, что в нем раб отговаривает своего хозяина от женитьбы на некоей девушке: «— Какого блага с ней ты удостоишься, — / О том, хозяин, знаю я не более, / О благе чем Платоновом»**.

¹⁹ Свидетельство Альбина неоднозначно. — Фемистий и Прокл, возможно, пытались примирить рассказ Аристоксена с преданием об эзотерическом внутрискольном обсуждении Платоном благоучения.

²⁰ Ср. de Vries 1964: 708 f.

²¹ Alexis fr. 152 (2.153 Kock): *κᾶν μὴ παραθῶσι θερμά, τὰγαθὸν Πλάτων / ἀπανταχοῦ φησὶ ἀγαθὸν εἶναι, μανθάνεις; / τὸ δ' ἦδὺ πάντως ἦδὺ κακεῖ κἀνθάδε.*

* Пер. Н.Т. Голинкевича.

²² Amphis fr. 6 (2.237 Kock): *τὸ δ' ἀγαθὸν ὅτι λόγ' ἐστίν, οὗ σὺ τυγχάνειν / μέλλεις διὰ ταύτην, ἦττον οἶδα τοῦτ' ἐγώ, / ὧ δέσποτ', ἦ τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν.*

** Пер. М.Л. Гаспарова (с изменениями).

(3) Для Филиппида²³ платоновское благо — синоним высшего человеческого счастья: «Сказал же, не женись, живи жизнь счастливо, / Это и есть, Фидул, благо Платоново: / Не брать жены — к чему его испытывать, / На всё про всё удачи напасешься ли?»*.

Эти три комических фрагмента показывают, что среднестатистический посетитель театра в Афинах слышал о благе Платона. Очевидно, оно вошло в поговорку как нечто универсально важное, но трудное для понимания.

Что неясно, так это то, *как* благо Платона привлекло к себе столько внимания. Здесь есть два возможных объяснения:

(а) Вполне можно себе представить, что о платоновском благе ходили разговоры и до публичной лекции: либо в виде некоего общего отклика на какие-то места диалогов — например, упоминание идеи блага в центральных книгах «Государства», либо подпитываясь утечками информации о внутришкольных дискуссиях, возбуждавшими любопытство за стенами Академии²⁴.

(б) Но более вероятным мне кажется, что присловье из комических фрагментов представляет собой отзвук Платоновой лекции «О благе». Когда бы о странной платоновской идее «блага» уже довольно было обговорено перед тем, как лекция состоялась, то разочарование публики было бы менее объяснимым. С другой стороны, легко представить, как шутил бы народ в Афинах и в театре о плохой лекции Платона уже после события.

Если верно второе толкование, то лекция должна была быть ярким событием, произведшим самое глубокое впечатление. Его отзвуки, по-видимому, не затихали весьма продолжительное время, поскольку комедия Алексиды, строки из которой мы привели,

²³ Philippides fr. 6 (3.303 Kock): ἔλεγον ἐγὼ σοὶ μὴ γαμεῖν, ζῆν δ' ἡδέως. / τὸ Πλάτωνος ἀγαθὸν δ' ἐστὶ τοῦτο, Φειδύλε, / μὴ λαμβάνειν γυναῖκα, μηδὲ τῇ τύχῃ / διὰ πλειόνων αὐτὸν παραβάλλειν πραγμάτων. По-видимому, Филиппид отсылает к определению Платоном блага как единого: лучше всего оставаться одному.

* Пер. А.В. Гараджи.

²⁴ Мы очень плохо информированы о распространении и влиянии диалогов Платона при его жизни. Как бы то ни было, Аристотель (ар. Themistius, or. 23, 295cd) утверждал, что «Горгия» и «Государство» читали и за пределами Афин.

датируется, скорее всего, временем после смерти Платона, а Филиппидова — наверняка²⁵.

4.

Хочу лишь вкратце остановиться на вопросе философской интерпретации учения Платона о благе как едином. Платоноведы давно уже решают задачу по сбору разрозненных ссылок на устные учения Платона; им удалось в значительной степени выяснить их философский смысл — прежде всего, путем сравнения их с письменными сочинениями Платона²⁶.

Основные черты учения Платона о первопринципах, сохраненные доксографами, могут быть подытожены следующим образом. Благоприятность (ἀρετή) всякой вещи сказывается в ее постоянстве, красоте и форме. Качества эти зависят от порядка (τάξις, κόσμος), то есть соразмеренного устройства частей внутри целого. Стало быть, основание порядка есть единство, и отсюда единство, или единичность, — причина всего благого, или блага самого по себе. Но коль скоро мир далеко не исчерпывается порядком и благоприятностью, то приходится учитывать и противоположную причину — причину не-единства, неопределенной множественности и, следовательно, не-блага. Повсюду эти два принципа можно видеть действующими в сочетании, с преобладанием то одного, то другого. Наиболее отчетливо это можно наблюдать в области математики. Арифметика, геометрия, гармоника, астрономия — все они включают в себя и обнаруживают из-

²⁵ Алексиду было самое большое двадцать пять, когда Платон умер; значительно большая часть его долгой творческой карьеры приходится на время уже после смерти философа. Филиппид был еще моложе. Дата создания комедии Амфида остается неопределенной.

²⁶ Уравнение блага с единым и его математическое обоснование в диалогах не явны. Тем не менее, уравнение это никак не противоречит их содержанию и является объективным следствием из множества пассажей в сочинениях Платона. Недавно это продемонстрировал с точки зрения диалектики Х.-Г. Гадамер (Gadamer 1978). — Краткое изложение «устного учения» теперь можно также найти у Гатри (Guthrie 1978: 426–442).

вестные правила, которые показывают, каким образом единство переходит в неопределенное множество всюду, где видимая множественность природного мира может быть разобрана на просчитываемые очертания, формы и числа.

Арифметика и геометрия могут быть использованы для того, чтобы показать прогрессию от целых чисел через разные типы несоизмеримых величин к чему-то абсолютно иррациональному; гармоника и астрономия — чтобы продемонстрировать наличие математического порядка в чувственно-воспринимаемом мире: иными словами — показать, что приятный и гармоничный звук основан на числовых отношениях, а движение небесных тел не произвольно, но подчинено логическому порядку. Таким образом, математика сделалась для Платона миром-образцом, который самым точным и общим образом показывал, что все проявления *аретэ* зависят от порядка, а порядок — от единства.

Труды современных ученых и философов доказывают, что эти мысли Платона — не просто какая-то невразумительная игра: напротив, они по сей день остаются актуальными и стимулирующими. Альфред Норт Уайтхед написал в 1941 году на эту тему статью «Математика и благо» [Whitehead 1941], где открыто признает значимость платоновской лекции о благе²⁷. Уайтхед, как и Платон, видел благо в преобладании порядка, формы и структуры, а зло — в их отсутствии. Он пишет: «Включение структуры в естественные события, а также стабильность структур и возможность их модификации оказываются необходимым условием для реализации блага. Математика представляет собой наиболее сильную технику для понимания образцов, а также для анализа их взаимоотношений. И здесь мы достигаем фундаментального обоснования темы платоновской лекции»*.

²⁷ Платоновское учение о первопринципах разобрал недавно немецкий философ и физик К.-Ф. Вайцзеккер, см. Weizsäcker 1971: 113–115, 446–491 и Weizsäcker 1977: 337–339.

* Уайтхед 1990: 333 (с заменой «добра» на «благо»).

5.

Пусть вопрос о философском смысле лекции Платона о благе как едином и получил исчерпывающий ответ, однако не снят и более чем когда-либо актуален вопрос о ее историческом толковании: загадка в том, почему Платон все это вынес на публику. Неужели он не осознавал, что лекция не могла не оказаться непонятной для большей части аудитории?

Еще большей загадкой кажется эта публичная лекция в свете неоднократных указаний в его письменных работах на то, что бессмысленно представлять неподготовленной публике предмет столь взыскательный, как учение о благе. Чтобы сформулировать этот парадокс как можно более остро, я хочу еще настойчивей, чем до сих пор, подчеркнуть расхождение между рассказом Аристоксена и письменно зафиксированными взглядами самого Платона на условия философского дискурса. До тех пор, пока у этого расхождения нет внятного объяснения, сообщение Аристоксена будет оставаться неразгаданной тайной.

Платон часто и последовательно писал о том, что для понимания высших истин требуется не только обладание особой способностью, но и продолжительные опыт и подготовка в диалектике. Необходимость такого условия легко объяснима из природы предмета, предполагающего постижение предельных онтологических принципов. Общезначимость этих принципов для всех существующих вещей может быть показана лишь демонстрацией наличия в максимально возможном числе различных областей идентичных структур и норм, которые путем многократного сравнения и сличения в конечном счете могут быть сведены в некий всеобъемлющий синтез²⁸.

²⁸ Псевдо-платоновское «Второе [т.е. Седьмое] письмо» (314ab) также толкует о долгом пути диалектики, который достигает своей цели лишь спустя многие годы. Еще одну отсылку к той же теме можно усмотреть в иносказании одного из учеников Платона о «замерзших словах», которые лишь спустя долгое время оттаивают и становятся слышимыми (Plut. mor. 79A).

В ключевом пассаже «Седьмого письма» (341a–e) мы читаем, что сам Платон никогда не написал ни одной книги²⁹ о первопринципах³⁰ и никогда не стал бы писать, а всякий, кто сделал бы это, так ничего и не понял в предмете. Ведь эти вещи никоим образом не могут быть выражены таким же способом, как другие предметы (ῥήτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα)³¹, и постижение этих вещей может быть достигнуто только благодаря долгому общению (πολλή συνουσία) и продолжительной направля-

²⁹ Платон использует здесь слово σύγγραμμα (Ep. 7, 341c), как и в «Федре», где он отказывается придавать письменную форму высшему знанию. Антиэзотеристы последовательно доказывают, что слово это подразумевает лишь некое методическое пособие, но никак не литературные диалоги (то же у Гатри, Guthrie 1978: 411). Но против такой оценки имеются контекстные возражения (ведь Платон говорит здесь вообще о риске привнесения путаницы при публичном изложении специализированных учений перед неподготовленными читателями либо слушателями), а также и языковые соображения, см. Szlezák 1978a: 25 f.

³⁰ Учение о первопринципах явно подразумевается в словах περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω [«о том, над чем я работаю»] (341c), как доказывает толкующее о том же выражение τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα [«о первых и высших принципах природы»] (344d).

³¹ Данное предложение (341c) не означает: «эти вещи никоим образом не могут быть выражены, как другие предметы». Отрицание (οὐδαμῶς) относится не к возможности быть высказанным в принципе (ῥήτὸν), но к способу, каким они могут быть выражены в сравнении с другими вещами (ὡς ἄλλα μαθήματα). Об этом, среди прочих, упоминает Э. Шмальцридт (Schmalzriedt 1969: 16). Кроме того, отрицаемое ῥήτὸν подразумевает не только невозможность, но и недопустимость быть высказанным в смысле невозволятельности (ср. ῥητά в Lg. 7, 817d). Платон удачно использует снятие ἀλόρητων, принадлежащее к религиозно-мистериальному лексикону и обозначающее нечто такое, что невозможно выразить (но разглашение чего при этом с легкостью допускается). Платон избегает слова ἀλόρητων как такового (ср. Lg. 12, 968e), потому что в его случае такая цензура не имеет ничего общего с мистикой, а, скорее, соотносится с условиями усвоения философских истин. Вся линия аргументации в этом пассаже показывает не то, что предельное знание невозможно высказать, но что его нельзя ставить на одну доску с прочими учениями без тяжкого риска посеять путаницу — а значит, и не следует. Это качественное различие означает, что прочие учения без лишних хлопот могут быть представлены и переданы через посредство языка, тогда как соответствующее представление первопринципов будет осмысленным только для того, кто предварительно прошел подготовку и понаторел в искусстве диалектики.

емой учителем подготовке души ученика. Вот почему бессмысленно разглашать эти вещи на письме либо устно (γραφέντα ἢ λεχθέντα), так как единственным результатом среди неподходящих и неподготовленных читателей либо слушателей будет непонимание: они либо с пренебрежением отбросят всё, что им оказалось непонятно, либо убедят себя в том, будто они — прямые обладатели высшей мудрости.

Причина эзотерической сдержанности, стало быть, — не в том, что теорию первопринципов невозможно было сформулировать устно либо письменно, а в том, что люди неподготовленные, столкнувшись с нею, неизбежно запутались бы и были введены в заблуждение.

Подлинность «Седьмого письма» всегда подвергалась сомнению, поэтому важно обнаружить ту же позицию и в бесспорно подлинных диалогах.

Уже в «Государстве» (7, 536b–540c) Платон описывает длительный образовательный курс, который подводит к постижению идеи блага лишь спустя десятилетия математической и диалектической подготовки.

Равным образом в «Пармениде» (136e) об истине сказано, что она достигается только после продолжительного обучения диалектике — а большинству о том неведомо.

В заключительной части «Федра» (275d–277a) Платон подробно разъясняет, что письменное слово не подходит для передачи предельного знания, поскольку такое может лишь расти и созревать в течение известного периода времени³².

Наконец, о том же Платон говорит и в заключительной части «Законов», своей последней работы. Интересующий нас пассаж (Lg. 12, 968e–с) гласит: точное и всеобъемлющее знание достижимо только благодаря долгому общению (πολλή συνουσία) учителя и учеников. Сущностные понятия не являются невыразимыми

³² Вероятность того, что немало обсуждавшееся τριώτερα (Phdr. 278d) отсылает к какому-то учению вне диалогов, недавно с новой аргументацией продемонстрирована Т.А. Слезакон (Szlezák 1978a).

(ἀλόρητα) в мистериальном смысле, но «несказанны наперед» (ἀλρόρητα), то есть прежде, чем обучающийся сумеет постичь их самостоятельно, после долгой диалектической выучки³³.

Эти пассажи единодушно говорят против публичной лекции по теории первопринципов, вроде той, что на самом деле имела место согласно Аристоксену. Ведь ключевые возражения Платона против изложения такой теории в литературной форме определено с таким же успехом применимы и к публичной лекции³⁴. Как объяснить это противоречие?

6.

Для начала коротко обрисую прежние попытки объяснения и покажу, почему ни одна из них не является удовлетворительной.

(1) Ставить под вопрос надежность Аристоксена нет смысла. Конечно, рассматривая данный отрывок, следует учитывать враждебность Аристоксена к Платону и его желание сделать этот анекдот более острым³⁵. Но его злонамеренность проявляется лишь в том, как он *оценивал* лекцию — якобы провал случился из-за неспособности лектора подладить свои высказывания под аудиторию. Однако суть его рассказа несомненно подлинна — а именно, сам факт, что Платон провел лекцию о благе, которая стала разочарованием для большинства слушателей.

³³ Как и в «Седьмом письме», Платон допускает здесь, что высшее знание определенным способом может — но *не должно* — быть выражено, и не в силу какой-то искусственной или религиозной секретности, а вследствие объективной необходимости.

³⁴ Как справедливо отмечает Э.Н. Тигерстедт (Tigerstedt 1977: 73 f.): «неприятие Платоном письменного изложения (в *Седьмом письме*) применимо и к лекциям, как та лекция о благе».

³⁵ О предвзятости Аристоксена (ср. fr. 43, 61–68, 131 Wehrli) см. замечания Э.С. Ригинос (Riginos 1967: 199) и Э.Н. Тигерстедта (Tigerstedt 1977: 71). Аристоксен, правда, прямо не заявляет, что лекция Платона стала провалом, но он подсказывает читателю именно это, раз умалчивает о мотивах и ожиданиях Платона в связи с лекцией (см. ниже).

(2) Не поможет тут и отрицание подлинности «Седьмого письма» (вслед за Чернисом и многими другими скептиками)³⁶. Противоречие, делающее фрагмент Аристоксена столь озадачивающим, все равно остается. Даже если «Седьмое письмо» и было написано кем-то другим, не может быть никаких сомнений в том, что человек этот был настолько близко знаком с Платоном и так хорошо сведущ в исторической ситуации, что *содержание* письма можно, вообще говоря, признать за подлинное. Более того, если все же игнорировать «Седьмое письмо», то уже из диалогов достаточно ясно видно, что Платон остерегался публичного представления своего учения о первопринципах на том основании, что его было бы слишком сложно выразить словами.

(3) Опять-таки, невозможно, на мой взгляд, снять указанное затруднение, если допустить, что содержание устной диалектики внутри школы отличалось от предметов, которые рассматривались на публичной лекции. Антиэзотеристы стремятся доказать, что целью устной диалектики, описанной в «Седьмом письме» и ряде мест диалогов, было некое интуитивное, неопишуемое словами понимание³⁷, в то время как лекция имела конкретный предмет и потому сопоставима с диалогами. Кроме того, они обыкновенно подчеркивают, что лекция о благе по характеру была лишь пробой, подлежащей в дальнейшем повторению и исправлению³⁸. «Все стремится показать», однако, что предмет в обоих

³⁶ По спору о подлинности «Седьмого письма» см. ниже (раздел 7).

³⁷ О проблеме сообщаемости платоновского благоучения см. выше, прим. 31.

³⁸ Такая линия неубедительно отстаивается К.-Х. Илтингом (Ilting 1968), который считает, что лекция и диалоги представляли один и тот же уровень мысли и что лекция — это остаток или осколок некоторой системы, в конечном счете оставленной позади развитием собственной платоновской мысли. — Дж. Уотсон (Watson 1973: 2–5, 12 f., 43, 113, 128, 132) заостряет внимание на том, что лекция о благе носила пробный характер, дабы избежать обесценивания диалогов в сравнении с учением о первопринципах. — Джулия Аннас (Annas 1976: 62) также рассматривает лекцию Платона о благе как незначительное ответвление от его основной линии развития: «Скудость наших свидетельств о ней может объясняться вероятным отвращением Платона периода поздних диалогов к прежним смелым спекуляциям, заметным как здесь, так и в *Государстве*». — Если бы это

случаях был один и тот же — платоновская теория предельных онтологических принципов. В «Седьмом письме» действительно говорится, что диалектика призвана подводить к определенного рода интуиции, но здесь же допускается, что предмет этой интуиции легко (или даже слишком легко) может быть выражен в словах; и что даже наивысшая истина может быть выражена с исключительной краткостью (344e: πάντων ἐν βραχυτάτοις κείται). Чем же еще могут быть эти βραχυτάτα [«кратчайшие»], как не единым и неопределенной двойцей?

(4) С другой стороны, все попытки преодолеть парадокс соотношением описанной Аристоксеном лекции о благе с преподавательской деятельностью Платона внутри Академии тоже провалились. Даже если допустить, что в Академии изредка проводились обобщающие лекции помимо занятий по диалектике, с такими лекциями трудно связать напрямую рассказ Аристоксена.

(а) Непредвзятое прочтение рассказа Аристоксена не оставляет сомнений в том, что лекция была публичной. В большинстве своем слушатели (οἱ πλεῖστοι τῶν ἀκουσάντων) были неподготовлены и оказались захвачены врасплох — отсюда очевидно, что они не были завсегдатаями Академии. Не были они и простыми любопытствующими, вроде случайно забредавших в Академию (как в хорошо известном комическом фрагменте Эпикрата³⁹); они собрались для того, чтобы послушать лекцию на определенную тему. Так что время лекции и ее предмет, по-видимому, были известны в Афинах заранее. О лекции было объявлено, и она была *нацелена* на самых разных людей, которых положительно пригласили присутствовать. Более того, Аристотель и Аристоксен лишь в том случае были вправе обратить внимание на провал лекции и

было так, тогда сложно понять, почему ученики Платона придавали этой лекции столь большое значение.

³⁹ Подробнее о ситуации, описанной у Эпикрата, см. ниже (раздел 9, § 2).

то недоумение, которое она вызвала, если она *на самом деле* была адресована самой широкой публике⁴⁰.

(b) Почти столь же мало оснований сомневаться и в том, что Аристоксен описывает единичный случай⁴¹. Едва ли публика приходила и разочаровывалась больше одного раза. Прав Чернис, возражая против «расширения свидетельства» и отрицая возможность вывести из сообщения Аристоксена факт проведения «регулярных лекций»⁴². Недавние попытки эзотеристов использовать Аристоксена как свидетеля в пользу регулярных лекций о благе были, должен признать, ошибочны⁴³.

(5) Догадка, что лекция Платона была умышленной *пейрой*, то есть проверкой*, тоже, я считаю, неверна⁴⁴. Как раз такой экс-

⁴⁰ Из проводимых Аристотелем и Аристоксеном сравнений их собственных лекций с лекцией Платона, как мне кажется, едва ли можно делать выводы относительно публичности и продолжительности последней. И, между прочим, ничто не исключает того, что и Аристотель читал от случая к случаю лекции для широкой публики.

⁴¹ Большинство исследователей пришли к выводу, что лекция была разовым уникальным событием, и сейчас я нахожу их соображения вполне обоснованными. См. особ. de Vries 1968, Merlan 1968, Theiler 1968 (особ. p. 29), Tigerstedt 1977: 71 f. Колебания: Wipperfurth 1972: xiii; безразличие: Watson 1973: 39.

⁴² Cherniss 1945 (особ. p. 2) — против Филда, Бернета, Тэйлора и Робена.

⁴³ Эта поправка относится только к нашему взгляду на лекцию, о которой сообщает Аристоксен. А проводились ли курсы по первопринципам внутри школы — это отдельный вопрос. Доводы в пользу повторения описанной Аристоксеном лекции можно найти у Кремера (Krämer 1966 и 1968: 113 f.). Поначалу Кремер исходил из текстологии сообщения Аристоксена, доказывающей, по его мнению, что лекция имела место несколько раз. Г.Й. де Фриз (de Vries 1968) и Ф. Мерлан (Merlan 1968) привели возражения, указывая, что вопрос этот не может быть решен на текстологической (лингвистической) основе: с этой точки зрения описание Аристоксена остается неоднозначным. В дальнейшем Кремер попытался прежде всего опровергнуть аргумент, что аудитория могла быть удивлена и разочарована только один раз. Но этот аргумент остается неоспоримым, если лекция адресовалась большой и разношерстной аудитории.

*Н *πεῖρα*, ион. *πεῖρη*: 'проверка, испытание'.

⁴⁴ Вот мнение Х. Гундerta (Gundert 1968: 68 f.): «отталкивающий эффект, над которым насмехается Аристоксен, очевидно, был как раз тем, на что нацелена *πεῖρα*». Еще менее убедительна точка зрения Г. Дёрри (Dörrie 1969: 3 f.), со-

перимент Платон провел с Дионисием Сиракузским, как читаем в «Седьмом письме» (340b–341b). Он объяснил Дионисию всю сложность пути, ведущего к философской мудрости, в расчете, что если тот подходит для философии, это его лишь подстрекнет, а если нет — отвернет от нее⁴⁵.

Сказанное Платоном по ходу этой *пейры*, очевидно, полностью отличалось от содержания его лекции о благе: *пейра* сводилась к предупреждению о предстоящем длинном и трудном пути; лекция же содержала краткое описание самогó центрального учения⁴⁶. Этой *пейрой* Платон задумал и достиг как раз того, в чем, согласно Аристотелю, потерпел неудачу как лектор: подготовить ученика к предстоящему⁴⁷. Лекция же, наоборот, содержала именно то, чего избегала *пейра*, то есть учение в чистом виде и без какого-либо введения.

(6) Ну и, наконец, попытки отмахнуться от парадокса, объяснив его личным развитием Платона, тоже неудовлетворительны. Наши источники не говорят о том, в какой именно момент жизни Платона была дана лекция. Комментаторы придерживаются на этот счет двух противоположных взглядов:

(а) С одной стороны (в частности, среди антиэзотеристов), есть тенденция рассматривать эту лекцию в качестве «возрастной» («*Altersvorlesung*»); имеется в виду, что незадолго до смерти Платон вынес на публику мысли, которых не было в диалогах и на

гласно которой Платон столь тщательно замаскировал ядро своего учения, что неподготовленный человек никогда бы его не понял, а впоследствии использовал лекцию, о которой сообщает Аристоксен, чтобы «проверить, работает ли это прикрытие».

⁴⁵ Прав В. Буркерт (Burkert 1962: 17 = Burkert 1972: 18), отвергая взгляд на лекцию как эксперимент; см. также Tigerstedt 1977: 73.

⁴⁶ По поводу *пейры* с Дионисием Платон говорит в «Седьмом письме» (341ab), что не преподавал тому целиком всей своей философии, опустив важнейшую ее часть. Лекция же, наоборот, своим уравнением блага и единого прямо подводила к самой сердцевине учения о первопринципах.

⁴⁷ Согласно «Седьмому письму» (341a), *пейра* задумывалась для защиты учителя от критики ученика на том основании, что после такого предупреждения ученик мог винить только самого себя.

письменную формулировку которых у него уже не было времени. Однако нет никаких оснований предполагать, что на склоне дней Платон мог передумать насчет общаемости высших философских истин⁴⁸. Последние страницы «Законов», где содержится эквивалент последней воли и завещания Платона, как и другие, более общие факторы, опровергают эту точку зрения.

(b) Эзотеристов же скорее соблазняет точка зрения, предполагающая, что лекция могла состояться в относительно ранний период (скажем, при открытии Академии где-то в 387 г. до н.э.) и что ее провал убедил Платона ограничить впредь обсуждение учения о первопринципах закрытым академическим кружком⁴⁹. В силу разных соображений такое решение также представляется несостоятельным. В «Седьмом письме» подчеркивается, что Платон всегда избегал публичного «эфира» для обсуждения этих предметов. Коль скоро Аристотель «постоянно вспоминал» о том, как туго пришлось Платону с этой лекцией, можно допустить, что он сам присутствовал на ней: в Академию он поступил в 367 г. до н.э. Уже в самых ранних диалогах Платона заметно хорошо развитое чувство границ и возможностей философского дискурса. Так что, на мой взгляд, навряд ли Платон когда-либо мог недооценить исхода публичной лекции.

⁴⁸ О. Вихманн (Wichmann 1966: 647 f.) допускает, что Платон решился прочесть лекцию о благе в предчувствии близкой смерти: «чтобы наконец-таки дать все же еще один ответ, хотя бы так, как это было для него возможно, на тот всепоглощающий, страшно всеобъемлющий вопрос, который означал его жизнь».

⁴⁹ Г.-Й. Кремер (Krämer 1968: 112 f.) склоняется к относительно ранней датировке лекции, до «Государства»: «Относительно ранняя датировка лекции подсказывается также тем способом, каким Платон трактует ἀγαθόν в *Государстве* (506d8, 509c1) и который, по-видимому, согласуется с данными *Седьмого письма*». Можно предположить, что платоновские комментарии в «Государстве» (7, 517d, 518ab, 536b) относительно того, что любое представление благоучения вызовет насмешку, отражают его личный опыт разочарования такой лекцией для обеих сторон, лектора и слушателей. Впрочем, пассажи такого рода, на мой взгляд, скорее показывают, что Платон уже очень рано, отталкиваясь от самого разного опыта, убедился в бессмысленности публичных выступлений вообще.

7.

Вопрос датировки и биографического контекста лекции настолько важен, что требует более тщательного исследования. Точка зрения, согласно которой Аристоксен описывает выступление пожилого Платона, как правило, идет в паре с убеждением, что лекция, стало быть, должна была касаться позднего, специфического и периферийного аспекта платоновской философии, который необязательно всерьез учитывать для интерпретации диалогов. Г.-Й. Кремер справедливо, на мой взгляд, возражал против объяснения разницы между диалогами и учением о первопринципах, составившим предмет лекции, каким-то хронологическим развитием и указывал, что их следует, скорее, воспринимать как два различных модуса философствования: один письменный, другой устный.

Но даже если кто-то допускает полную синхронизацию диалогов с устным учением о первопринципах, перед ним все еще остается проблема историко-биографического повода для уникальной публичной лекции Платона; и здесь, как мне кажется, для поздней датировки лекции имеется больше оснований, чем для ранней, как предлагал Кремер.

Насколько я могу судить, в диалогах нет ни одного пассажа, который мог бы закрыть вопрос. Более точные критерии для датировки можно получить только из «Седьмого письма». Как мне кажется, в письме не видно знания о какой-то публичной лекции, и потому оно дает важное указание в пользу поздней датировки.

К сожалению, подлинность «Седьмого письма» была поставлена под вопрос, причем заметным числом знающих платоноведов⁵⁰. Многие другие, в том числе и я сам, убеждены в его подлинности. С точки зрения взаимосвязи письма с лекцией вопрос о подлинности, я думаю, относительно неважен: пусть даже

⁵⁰ Вот лишь немногие, самые недавние, вклады в полемику: (а) *Против* подлинности: Edelstein 1966; Müller 1969; Levison, Morton, Winspear 1968; Michaelson, Morton 1973; Gulley 1972; Caskey 1974. (б) *За* подлинность: von Fritz 1966; Brandwood 1969; Solmsen 1969; Guthrie 1978: 402.

письмо написано чужой рукой, все равно сведения, освещающие положение Платона после смерти Диона, должны быть признаны правдой в историческом смысле. Более того, если в письме действительно не содержится, как мне думается, знания о лекции, тем самым оно предъявляет внутреннее доказательство своей подлинности. Такая линия аргументации, к которой исследователи до сих пор еще не прибегали, может быть развита следующим образом. В письме отсутствует знание о публичной лекции. Значит, по всей вероятности, оно было написано раньше, так как позднейший автор определенно не стал бы компрометировать Платона подобным противоречием. Следовательно, письмо должно было быть написано при жизни Платона, вскоре после смерти Диона (в 354 г. до н.э. — приблизительно за шесть лет до смерти Платона) и ранее лекции. В таком случае только Платон и мог быть его автором, поскольку совершенно точно никто не написал бы письма за Платона, покуда тот был еще жив⁵¹.

По вопросу неведения автора письма о публичной лекции, ключевым фрагментом служит 341de. Платон говорит: «И вот еще знаю, что это (sc. высочайшая философская истина), как написанное либо сказанное, лучше всего было бы сказано (βέλτιστ' ἂν λεχθεῖν, *casus potentialis*) мною... А если бы мне казалось, что следует написать и возможно сказать это в подходящей для многих форме, что более прекрасного могло бы быть сделано в моей жизни (ἐλέπρακτ' ἂν, *casus irrealis*), чем записать для людей столь великую пользу и вывести для всех на свет природу вещей?»*

Думаю, Платон не мог бы сформулировать такие вещи в таком виде, если бы уже сделал попытку представить публике свое учение о первопринципах. Такая интерпретация основывается не только на ненадежном *argumentum e silentio*, ведь упоминание о провалившейся попытке лишь напрямую способствовало бы намерению автора: тогда бы он смог подкрепить свой главный

⁵¹ Дж.Б. Скемп, тем не менее, рассматривает эту отдаленную возможность (см. Skemp 1976: 10 f.).

* Пер. С.П. Кондратьева (с изменениями). В скобках — пояснения автора.

пункт — что письменная и публичная передача ключевого учения бессмысленна — на основании опыта, полученного из первых рук, скорее чем просто внутреннего убеждения.

Я не думаю, что Платон непременно должен был претерпеть какой-либо особенный провал, чтобы ответственно заявлять, что публичная передача учения может вызвать презрение (*καταφρόνησις*) или ложный оптимизм (*ὕψηλὴ καὶ χαύνη ἐλλίς*). Следует также отметить еще одно место из того же письма, где говорится о том, как легко показаться нелепым и пристыженным, когда пытаешься дать конкретное определение идеям (343cd). Я думаю, это имеет отношение к дискуссиям, практиковавшимся в Академии перед другими учащимися, а не к той ситуации, которую мы узнаём из Аристоксена.

Мой вывод поэтому следующий: по всей вероятности, «Седьмое письмо» ничего не знает о лекции, упоминаемой Аристоксеном — которая, стало быть, должна была состояться *после* составления письма, а именно, где-то между 355-м и годом смерти Платона (348/347 г. до н.э.).

Но даже если платоновская публичная лекция была поздним событием, как я и считаю, все же нет причин возвращаться к уже озвученному представлению о «стариковской лекции» и оценке привязанного к ней понятия первопринципов в качестве, так сказать, последнего издыхания философии Платона. Скорее, как станет понятно из того, что я скажу дальше, эта лекция на склоне дней может быть объяснена лишь в том случае, если Платон уже задолго до этого вынашивал учение о первопринципах.

Впрочем, главная проблема никакой поздней датировкой не решается, а даже становится, пожалуй, еще острее: почему Платон решился на предприятие, которое совсем недавно отвергнул в «Седьмом письме»?

8.

Я постарался показать неспособность прежних теорий примирить два факта, между которыми зияет пропасть: молчание Пла-

тона о первопринципах в его письменных работах, признаваемое им самим, и факт публичной лекции. Лучшее объяснение этому несовпадению можно поискать в окружавшей Платона политической среде, скорее чем только в Платоне-человеке. Я бы предположил, что стимул для этого парадоксального выхода философа на люди исходил от самой афинской публики, которой и была адресована лекция. И я бы задал затем вопрос: а сталкивался ли Платон вообще в своей жизни с такой ситуацией, в которой мог бы почувствовать себя вынужденным нарушить свое собственное правило хранить молчание о первопринципах? Или, точнее, — с ситуацией, в которой неприятности публичной лекции (а именно, разочарование и пренебрежение, которые она может вызвать) были бы не так страшны, как более серьезные последствия в случае приверженности молчанию?

Предлагаю в качестве возможного ответа следующую гипотезу. Представляется, что было два внешних фактора, которые побуждали Платона в последние годы жизни к разглашению его эзотерического учения о первопринципах.

(1) На протяжении многих лет Платон избегал утечки своего учения за пределы группы ближайших учеников. Но какие-то слухи об учении все же доходили до широкой публики и возбуждали значительный интерес. Когда Дионисий Сиракузский и другие, кто слышал хоть что-нибудь об учении, сами написали на эту тему, Платон осознал, что в дальнейшей секретности уже нет смысла и она даже вредна, коль скоро люди получают сведения о его учении из неправомочных и некомпетентных источников. Я думаю, это и привело в результате к его решению представить публике подлинную версию своего учения. Замысел был в том, чтобы лишить силы подложные рассказы других и воспрепятствовать их распространению.

(2) Эзотерическая сдержанность Платона легко могла быть истолкована как напускная секретность и вызывать раздражение у влиятельных членов афинского общества. Эксклюзивность Академии коробила, особенно когда доходили слухи, что охраняе-

мые учения касаются знания о благе и служат ключом к счастью. Могло возникнуть и подозрение, что эзотерическая догма оттого держится в тайне, что с нею связана возможность доведения хорошо известных антидемократических убеждений Платона до опасного обострения. Со своей стороны, Платон, вероятно, сознавал опасность этой общественной антипатии для своей школы. В результате он скрепя сердце решил в конце концов представить публике свое учение о первопринципах в форме разовой лекции, дабы избавиться таким образом от жупела секретности. Этим он надеялся устранить пищу для критики и подозрений, которые вызваны были его прежним отлучением публики. Предпринимая такой шаг, он принимал и оборотную сторону медали, а именно — что многие люди ответят пренебрежением и насмешкой, так как ничего не поймут в лекции.

Насколько эта гипотеза может быть обоснована и проверена? Для начала надо разобраться с одним возражением. Правда, что Аристоксен не приводит ни политической, ни какой-то другой мотивации для проведения лекции. Это, однако, легко объяснить мотивами самого Аристоксена, как и Аристотеля, их желанием преподнести свою историю как анекдот: оба имеют в виду сравнение между их собственной превосходной методикой преподавания и неэффективным подходом Платона. Вот почему они упоминают лишь о воздействии лекции на слушателей новых и неискушенных — но не тех, кто уже знаком с трудностью благоучения. И поэтому же Аристотель с Аристоксеном игнорируют настоящую цель Платона, которой объяснилось бы, почему Платон не мог и не хотел облегчать задачу для своих слушателей.

Теперь я хочу представить доказательства, которые, думаю, подкрепляют мою позицию. «Седьмое Письмо» — важное свидетельство; знаю, что его подлинность находится под сомнением, и мой новый довод (выше) убедит не всех. Поэтому это лишь *одно* свидетельство из списка. Куда важнее подлинности письма для моих целей — та политическая ситуация, в которой находился Платон и которая вне всяких сомнений достоверно изображена в

письме. Мой тезис поэтому не зависит от вопроса о подлинности письма и, я надеюсь, не будет неприемлем для тех, кто считает его псевдо-платоновским.

(1) По поводу публикации учения людьми несведущими: из «Седьмого письма» (341b) мы знаем, что Дионисий Сиракузский и другие авторы написали сочинения по этому предмету⁵². И даже если сочинения эти ходили не под именем Платона, публика неизбежно должна была связывать их с его эзотерическим учением. Вот почему Платон изо всех сил отрекается в письме от этих незаконнорожденных и извращенных сочинений — такими средствами невозможно дать адекватное изложение учения (341c–e). Платон утверждает: «И вот еще знаю, что это (sc. учение о первопринципах) лучше всего было бы сказано мною, в письменном либо устном виде, но также и то, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение» (341d)*. От такого утверждения до публичной лекции, думается, всего шаг. Но несмотря на решение о лекции, Платон оставался верен своему правилу исключительно устной сообщаемости учения. Он никогда не сделал следующего шага, к письменному трактату об учении (что также исключается и на будущее в «Седьмом письме» (341c): οὐδὲ μίποτε γένηται [«никогда такого не будет»]).

Дополнительные сложности сочинение Дионисия могло создавать для Платона еще и тем, что укрепляло восприятие платоновского учения как антидемократического. Даже тот, кто не прочитал Дионисия, мог поспешить сделать вывод, что сиракузский тиран потому благоволил учению, согласно которому благо есть единое, что оно служило его автократическому режиму.

В «Седьмом письме» (341e) сказано, что публичное представление учения о первопринципах обязательно должно вызвать ложную реакцию, как презрение (*καταφρόνησις*) или ложный оп-

⁵² Здесь не могут иметься в виду сообщения учеников — Аристотеля, Спевсиппа, Ксенократа: в письме они обозначены как *κυριώτεροι κριταί* [«более авторитетные судьи»] (345b).

* Пер. С.П. Кондратьева (с изменениями). Здесь автор цитирует чуть иначе.

тимизм (ἔλλις). Сопrotивляясь претенциозным и ошибочным передачам своей лекции, Платон не в силах был предотвратить разочарование и презрение публики, но зато мог избежать худшего непонимания, а именно — ложного впечатления, будто высшую истину постичь проще простого.

(2) Для второй линии аргументации нам требуется доказательство того, что Платон настроил против себя общественное мнение именно в связи с эзотерической исключительностью Академии. Большую часть своей жизни Платон, по-видимому, избегал прямой конфронтации с правящими силами в Афинах⁵³. Однако имеются некоторые указания на конфликты и размолвки, особенно в его последние годы.

(а) «Седьмое письмо» состоит, в основном, из *апологии* событий, приведших к беспорядкам в Сиракузах. Очевидно, Платон хотел этим письмом убедить афинян в том, что его друг Дион намерен был ввести в Сиракузах законную и либеральную систему и что его собственные связи с Сиракузами ничего общего не имеют со своекорыстием или жадной властью. В целом письмо показывает, таким образом, что Платон приобрел дурную славу подстрекателя революции в Сиракузах в результате этих событий.

Платон осторожно формулирует свои причины удерживать учение от публики. Как он часто говорил ранее, нет смысла разглашать такие предметы, поскольку они могут быть поняты лишь после долгих лет близкого общения (342a–344d). Такое обоснование позволяет дополнительно заключить, что Платона критиковали за секретность, окружавшую его учение.

Но письмо едва ли могло убедить по этому пункту непосвященных. Наличие письменных работ Дионисия и других, упоминаемых Платоном в письме, должно было, скорее, указывать на то, что Платон *мог бы* сделать все публичным, если бы только захотел. Ведь Платон говорит в письме, что действительно *есть*

⁵³ Armstrong 1953: 102: «в значительной мере из-за ловкости, с которой он избегал столкновения с господствующими демократами Афин четвертого века, подозрения в его дни никогда не перерастали в открытую враждебность».

некое тайное учение, которое он не склонен разглашать, — признание, которое могло только обострить любопытство публики. Таким образом, в целом можно было ожидать, что письмо только усилит впечатление, будто Платон умышленно отказывает другим в знании о благе и человеческом счастье, оставляя его лишь за собой и немногими избранными. В этой ситуации, как можно предположить, Платон и решил положить конец критике с помощью публичного выступления.

(b) Равным образом поучителен в этом контексте и тот факт, что Платон нередко пользовался совсем нелестным вниманием со стороны современной ему комедии. Сохранились семнадцать отрывков, имеющих непосредственное отношение к Платону и его школе⁵⁴. Аристофонт написал целую комедию под названием «Платон»⁵⁵. Вероятно, Платон ощущал некую опасность в этих нападках. В «Апологии Сократа» он возлагает существенную меру вины за обвинение и приговор Сократу на «Облака» Аристофана⁵⁶.

«Секретные делишки» Академии были, по-видимому, излюбленной мишенью комических постановок⁵⁷. Фрагмент Алексида (fr. 180) гласит: «наедине (κατὰ μόνους) с Платоном празднословить ли...»⁵⁸. У другого автора упоминается напыщенная, не особенно дружелюбная, манера Платона (Амфид, fr. 13). Еще мы слышим,

⁵⁴ Библиографию см. в Gaiser 1974.

⁵⁵ Мы располагаем лишь короткой цитатой из этой комедии (fr. 8, 2.279 Коск), с издевкой над аскетической жизнью философов.

⁵⁶ Даже в «Законах» (11, 934e–936b) Платон осуждает все виды театрального опорочивания.

⁵⁷ Это явно была избитая тема комедии. Аристофан (*Nubes* 140, 143, 254–262) изображает Сократа учителем тайного знания, доступного лишь избранным ученикам. Хотя подобный упрек — который, очевидно, подействовал на публику — применим больше к Платону, чем к Сократу.

⁵⁸ [Пер. М.Л. Гаспарова]. Ср. новозаветную формулировку (Мк 4:10–12): κατὰ μόνους против τοῖς ἕξω [«внешних»]. Крайне сомнительно, что комедия с Алексидовым fr. 180 была написана раньше платоновской лекции (ср. прим. 25).

что члены Академии считались высокомерными (Эфипп, fr. 14; Антифонт, fr. 33)⁵⁹.

(с) Возможность протеста против элитарной атмосферы, окружавшей Академию, ясно показывается речью Исократов «Об обмене» (or. 15). Вот как оратор сравнивает свою школу с платоновской (§ 84 f.): Академия заявляет, что обладает благом и философией, никому более не известными; я же, со своей стороны, учу тому, что единодушно признано; Академия принимает в свое сообщество горстку индивидов, я же хочу всему полису показать путь к счастью. Речь была опубликована, вероятно, в 353 или 352 г. — в то самое время, как я полагаю, когда Платон обдумывал вынести на публику свое учение о благе.

(d) В Афинах о Платоне несомненно думали как о человеке «недемократическом». По рождению он принадлежал к аристократии города. А из его диалогов совершенно очевидно, что он питал самые серьезные сомнения в отношении демократической политики. Недаром, как мы узнаем из одной ремарки Аристотеля в «Риторике», Платон не побоялся выступить против какого-то влиятельного афинского политика на злобу дня⁶⁰. И секретность, окружавшая благоучение, тоже могла восприниматься как одна из граней его антидемократических устремлений⁶¹.

Независимо от вопроса о подлинности «Седьмого письма», ясно, что несчастливый исход предприятия Диона в Сиракузах

⁵⁹ Анекдоты, которых также хватало с избытком, показывают, что спесь (τῦφος) считалась характерной чертой Платона: Diog. Laert. 6.26 (с параллелями), 4.7, 3.39. — Высокомерие же как будто стало и причиной гибели Диона Сиракузского (Ep. 4.321b, Plut. Vita Dionis 8, 52).

⁶⁰ Arist. Rhet. 1.15, 1376a7–11. Фраза, цитируемая Аристотелем, относится скорее к Платону-философу, чем к Платону-комедиографу, как считалось ранее. См. Gaiser 1979.

⁶¹ Уже из столь раннего диалога, как «Горгий» (485de), ясно, что приватность философских бесед Сократа (и тем более Платона) со своими учениками должна была служить источником недовольства для афинских политиков.

принес дурную славу Академии и в Афинах⁶². Люди должны были думать, что школа поставляет «сторонников тирании и смутьянов»⁶³. Равным образом могла предполагаться связь Академии с Македонской династией и, возможно, — даже с экспансионистской политикой Филиппа, которая представляла все бóльшую угрозу для Афин⁶⁴. Кто-то из афинян, конечно же, начал подозревать, что эти так плотно охраняемые учения Платона направлены против демократии. Коль скоро благо в Академии считалось, как доходили слухи, неким всемогущим единством, это могло быть воспринято как своего рода программа монархической, антидемократической политики, предполагавшей нечто большее, нежели случайный интерес к сиракузскому тирану⁶⁵.

Конечно, такие политические подозрения не могли быть вполне успокоены лишь публикацией учения о первопринципах. Но есть разные способы рассеять подозрение, и логическое опровержение — только один из многих. Как мне думается, Платон представил в лекции доподлинную выжимку своего учения — но сделал это в крайне специальной, парадоксальной форме (ἀνιγμᾶτωδῶς [«загадочно»]). Если бы жители Афин восприняли его мысли как какую-то невнятную околесицу, то, по крайней мере, они

⁶² Афинянин Каллипп, который был ответственен за убийство Диона, после этого обратился с неким официальным посланием к городу Афинам (Plut. Dion 58.1). Он сражался бок о бок с Дионом и в Афинах был также известен как человек, связанный со школой Платона. В «Седьмом письме» Платон «умывает руки» в отношении Каллиппа и дела, принесшего Афинам дурную репутацию (Ep. 7, 333d–334c; 351de).

⁶³ Ср. Athenaues (9 [sc. 11], 508d): τυραννικοῖ καὶ διάβολοι.

⁶⁴ На самом деле отношения Филиппа с Академией были, по-видимому, неоднородные: хорошие с Аристотелем, но несколько натянутые с Платоном и другими (см. Diog. Laert. 3.40). Ученик Платона Евфрей из Орея, который (согласно «Пятому письму») обладал большим влиянием на Пердикку III, брата и предшественника Филиппа, упоминается как его противник (Demosth. 9.59–62).

⁶⁵ Иное политическое подозрение нависало над строго охраняемым благоучием Платона в Сиракузах: там опасались, что Платон хочет ради Диона отстранить от власти Дионисия, уговорив того ἐν Ἀκαδημαίᾳ τὸ σιωπῶμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι (Plut. Dion 14.2) [«в Академии искать неизреченного блага и сделаться счастливым благодаря геометрии»].

бы перестали считать его угрозой и преследовать приверженцев столь невразумительной веры. Так он достиг бы обеих целей: защиты своей школы и сохранения своей тайны для тех, кто был в состоянии ее понять.

(е) Если Платон чувствовал, что общественное мнение настроено против него и Академии, он должен был воспринимать это всерьез, поскольку был хорошо осведомлен о тревожных фактах гонений на философов в прошлом.

В Афинах⁶⁶ памятно было, конечно, осуждение Сократа по обвинениям в ἀσέβεια [«нечестии»] и развращении молодежи. Согласно одной истории, Анаксагора и Протагора тоже обвиняли в *асебейе*. Существенный сегмент афинского общества, очевидно, крайне раздражительно реагировал на любые инновации в сфере религии⁶⁷. Присутствовало, безусловно, глубокое уважение к молчанию, окружавшему такие почтенные институты, как Элевсинские таинства. Но когда эта прерогатива определенных культов явно узурпировалась для каких-то политических целей, то и общественная реакция оказывалась соответственно яростней (вспоминаются, например, политические обвинения, выдвинутые против Алкивиада за осквернение мистерий: Thuc. VI 28; 61.1).

Самой серьезной, с точки зрения Платона, была память о гонении на пифагорейцев в южной Италии, поскольку его собственное учение о первопринципах явно относилось к пифагорейской традиции. В 490 г. до н.э. дом в Кротоне, где заседали пифагорейцы, был подожжен, и много людей погибло. Вслед за этим

⁶⁶ Деметрий Фалерский в своей «Апологии Сократа» (fr. 91–93 Wehrli) приходит к выводу, что афиняне никогда не могли ужиться ни с одним философом.

⁶⁷ Платон, конечно, был вне подозрений в том, что касается *асебейи* или атеизма — из его письменных сочинений очевидно, насколько большое значение он придавал благочестию. Однако кто-то из афинян мог и усомниться в том, что в Академии почитают тех же богов, что и в городе; и, наверное, не так-то просто было преодолеть старое предубеждение относительно научных объяснений — будто они противостоят религии (ср. Lg. 12, 966e–967e).

по городам прокатилась волна гонений и изгнаний⁶⁸. По описанию Ямвлиха (*de vita Pyth.* 248–264), основной причиной неприязни публики к пифагорейскому обществу была его исключительность: исключенные становились антагонистами⁶⁹. Платон мог опасаться, что и его собственную школу, которая в столь многих отношениях напоминала пифагорейскую, может ждать похожий конец — и тоже вследствие характерной элитистской секретности, вызывавшей общественное негодование.

(f) Ряд событий, последовавших за смертью Платона, показывают, что подобные опасения не были полностью безосновательны. Незадолго до смерти Платона или сразу же вслед за нею Аристотель покинул Афины по политическим, как надо думать, причинам: хорошие отношения с Филиппом Македонским делали для него слишком опасным дальнейшее пребывание в Афинах⁷⁰. В любом случае есть надежное свидетельство, что Аристотель бежал из Афин под конец жизни (в 323 г.), когда антимакедонские настроения стали угрозой для его личной безопасности⁷¹. Временное изгнание философов из Афин последовало за низвержением Деметрия Фалерского в 306 г. до н.э. По этому случаю в Народном собрании состоялось обсуждение введе-

⁶⁸ В сер. 5 в. имели место новые выступления против пифагорейцев в южной Италии. При жизни Платона Пифагорейский союз принял ограниченную форму демократии, что привело к конфликту с тиранией Дионисия I в Сиракузах.

⁶⁹ Главному оппоненту пифагорейцев, Килону из Кротона, очевидно, было отказано во вступлении в общество (Iamblichus, *de vita Pyth.* 248). Враждебность, как правило, возникала у людей вследствие обиды (*φθόνος* 254) на недопуск к пифагорейскому обществу (252), из-за его исключительности (*ἰδιασμός* 255, 257). Ямвлих, предположительно, основывался на источниках 4 века.

⁷⁰ *Vita Aristotelis syriaca* II § 9 (Düring 1957: 188): «Напуганный приговором Сократу, он удалился из Афин и остался близ Геллеспонта». Хорошо известно, что отец Аристотеля служил лекарем у царя Аминты III, отца Филиппа. Ср. Düring 1968: 176 f.: «Главной причиной... его отъезда наверняка была политическая ситуация в Афинах, угрожавшая его жизни».

⁷¹ Ср. Düring 1968: 180; наиболее важно, из первых рук, свидетельство — это fr. 10 и fr. 11 писем Аристотеля, см. Plezia 1977.

ния смертной казни для философов, кто основал свою школу без одобрения Совета и Собрания⁷².

Если собрать вместе все эти указания⁷³, то легко представить себе, как мне кажется, почему Платон решил очиститься от обвинений в недемократической скрытности и для этого пригласил население Афин на открытую лекцию на соответствующую тему. Пусть многие и потеряли бы на будущее интерес к его философии — это все же казалось предпочтительней их враждебности по отношению к школе.

Исторический и личный опыт показывает, что общество всегда реагирует на тайные сообщества с настороженностью, а порой и откровенно враждебно, и что лучшая защита от такой враждебности — удовлетворить любопытство противников⁷⁴.

⁷² Демохар выступил в поддержку этого предложения в своей речи κατὰ τῶν φιλοσόφων [«Против философов»] (Аристокл из Мессены ap. Euseb. praep. ev. 15.2.6; Athenaeus 13, 610ef; Diog. Laert. 5.38).

⁷³ Есть еще ряд других второстепенных свидетельств: (а) Платон часто упоминает политические угрозы философу (Prt. 316c–317c; R. 6, 496c–e; 7, 517a–d; Ep. 7, 331d). (b) В рассказах, описывающих моменты в жизни Платона, когда у него была причина опасаться разделить судьбу Сократа, мало либо вовсе нет определенности; подобной угрозой пытались объяснить, почему он бежал в Мегары (Diog. Laert. 2.106); почему его защита Хабрия была смелым поступком (Diog. Laert. 3.23 f.); и почему он держал свое учение в тайне (Numenius fr. 23 des Places, как и ряд христианских авторов). (c) Апулей (Apologia 27), видимо, слышал о подозрении, связанном с платоническим благоучением, поскольку замечает, что платоновское τὸ ἀγαθὸν обычному человеку казалось чем-то сверхъестественным, как иные религиозные идеи (Пифагора или Эмпедокла) [similiter suspectata Empedocli καθαρῶι, Socrati δαίμόνιον, Platonis τὸ ἀγαθόν].

⁷⁴ Ранние христианские апологеты, как видно, отчасти усвоили такой замысел. Дж. Барнс (в письме) привлек мое внимание к следующему примеру: «В 1649 году, когда начались нападения на левеллеров и диггеров, Джерард Уинстэнли написал памфлет под названием *Знамя, поднятое истинными левеллерами, или Строй общности, открытый и предлагаемый сынам человеческим* — сочинение, созданное с целью показать, насколько благопристойны и безобидны диггеры на самом деле» (см. Sabine 1941). Так же и франкмасоны время от времени публиковали свои секреты, дабы успокоить общественное подозрение. Например, книга, написанная в прошлом веке неизвестным автором, была озаглавлена «Die Freimaurer und ihre Stellung zur Gegenwart. Offne Enthüllung der Geschichte und Zwecke des Freimaurerordens, nebst einer Abwehr der jüngsten Angriffe

В заключение я бы хотел для начала подчеркнуть одну методологическую оговорку, а именно — что высказанное мною предположение должно пока оставаться гипотезой, поскольку имеющихся на данный момент свидетельств недостаточно для формального доказательства. С другой стороны, эта гипотеза кажется мне на сегодняшний день единственной, где предложено правдоподобное решение загадки аристоксеновского текста. Иными словами — единственной, где предложено связное объяснение имеющихся свидетельств. Поэтому, я считаю, придется использовать мое решение как рабочую гипотезу, пока не будет найдено другое, еще более простое решение, которое поможет нам приблизиться к полному пониманию всех фактов.

Вот результаты и выводы моего исследования:

(1) На основании предлагаемой мною гипотезы не нужно отбрасывать либо избегать ни свидетельства о публичной лекции Платона, ни его письменно изложенных замечаний о твердом намерении не выносить учение о первопринципах на публику.

(2) Согласно моей точке зрения, лекция о благе не была для Платона рядовым событием, а, скорее, — делом уникальным и исключительным. В заводе у Платона было три метода обучения: (а) литературные диалоги, которые служили для читателя введением в философию, показывая аспекты философских вопроса и ответа. (b) Внешние («экзотерические») школьные упражнения

des Adv. E.E. Eckert zu Dresden» [«Вольные каменщики и их положение в настоящем. Открытое разоблачение истории и целей ордена вольных каменщиков, наряду с защитой от новейших нападок адвоката Э.Э. Эккерта из Дрездена»] (Leipzig, 1852). Й. ван Эсс, исследовававший эзотеризм друзов, сообщает (van Ess 1961: 120) об одном авторе, который нарушил правило молчания, объясняя это тем, что о друзьях говорят недоброе, потому что их учение неизвестно никому за пределами секты. Из университетской жизни можно вспомнить протесты против закрытых ассоциаций, которые прекращались сразу же, как только публика получала к ним доступ (и находила их скучными).

для широкого круга учеников — как показано, например, в комическом фрагменте Эпикрата⁷⁵, — обучали использованию определенных методов (особенно метода *διερέσει*) для конкретных предметов⁷⁶. (с) Непубличные диалектические дискуссии, предназначенные для внутреннего круга учеников, призваны были на протяжении длительного периода времени подводить к общему взгляду на истину, который охватывал бы все индивидуальные аспекты в теории о первопринципах.

Лекция о благе была исключением, поскольку в ней Платон адресовал свое учение о первопринципах публике, тогда как обычно хранил его для обсуждения лишь с внутренним кругом товарищей. Исключение это перестает быть необъяснимым: тем самым Платон, как я и пытался показать, намеревался забракковать подложные письменные версии учения и парировать критику, связанную с обычной корпоративной закрытостью Академии.

(3) Как мы видели выше, сообщение Симпликия о записи учениками Платона содержания лекции не дает уверенности, имеет ли он в виду ту самую разовую публичную лекцию, а если да — то правда ли это. А что наверняка правда — так это то, что после нарушения Платоном своего собственного обета молчания на публичке ученики его должны были почувствовать больше искушения и найти больше оправданий для того, чтобы составить собственные *письменные* версии учения.

Это учение было общедоступным знанием внутри школы и до публичной лекции; возможно, краткие изложения учения были в порядке вещей, перемежаясь в учебном процессе с занятиями по

⁷⁵ Эпикрат fr. 11 (2.287 f. Kock). Он описывает сцену с учениками Платона в Академии, которые в присутствии любопытных гостей заняты аналитическим определением тыквы. Очевидно, здесь имеется в виду подготовительное семинарское занятие, которое по форме и содержанию должно быть четко отделено от общей теории первопринципов, как и от разовой публичной лекции.

⁷⁶ Упражнения в определении (*διείρεσις*) в Академии обозначены Аристотелем как *ἐξωτερικῆς λόγου* [«внешние учения»] (см. ниже прим. 79).

диалектике⁷⁷. Вот почему неправильно просто сказать, что публичная лекция о благе стала главным источником для дальнейшего рассеяния неписанных учений Платона. Если ученики воспроизводили содержание той разовой лекции, с таким же успехом они могли также черпать из похожих обзоров, дававшихся Платоном внутри школы. Иные части свидетельств учеников об устных учениях Платона определенно возводятся к его урокам в стенах школы (как, например, описание Аристотелем платоновских идеальных чисел и их школьного обсуждения).

(4) Моя позиция окажется серьезно недопонята, если читатель посчитает, что поздняя датировка лекции подразумевает позднюю разработку Платоном ее *философского содержания*. Напротив, моя интерпретация исходит из наличия ключевого учения внутри школы задолго до публичной лекции, которая была форсирована внешними факторами. Я думаю, что именно трудности, связанные с охраной учения от посторонних, в конечном счете вынудили Платона выйти на публику. Стало быть, моя интерпретация подтверждает, делает несомненным взаимодействие между диалогами и устной философией, начавшееся не позже — а возможно, и раньше — «Государства».

(5) Как следствие предложенной здесь интерпретации, я полагаю совершенно уместным и допустимым описать учение Платона о первопринципах как эзотерическое⁷⁸. Конечно, слово «эзо-

⁷⁷ Даже если Платон и не давал прежде в школе краткого обзора такого рода, не приходится сомневаться, что учение уже обладало систематическими чертами. Школьная диалектика занималась поиском двунаправленных связей с первопринципами в самых разных областях; это делалось в рамках систематической структуры, о наличии которой ученики отдавали себе отчет даже за отсутствием какого-либо явно оформленного обзора.

⁷⁸ Слово *ἑσωτερικός* только в позднем греческом выступает противоположностью *ἔξωτερικός*. Однако аристотелевское общее выражение *ἔξωτερικοί λόγοι* происходит, вероятно, из Академии. Он не называет литературные диалоги Платона экзотерическими (как полагают многие комментаторы), но, скорее, так им назывались упражнения для широкого круга учеников, о которых говорилось выше. См. Gaiser 1972. Слово *ἔξωτερικός* изначально могло произойти

терическое» — двусмысленное и безвкусное; слишком легко оно связывается с идеей напускной секретности, мракобесием и элитистским высокомерием. Такое превратное представление об эзотерике применительно к Платону характерно, как мы видели, не только для современности, но существовало уже при его жизни. На мой взгляд, именно с целью отбросить и преодолеть видимость надуманной элитарности и решился Платон на публичную лекцию. Под «эзотерическим» Платон не подразумевал нечто тайное или мистическое; скорее, он имел в виду условия, необходимые для передачи и восприятия высоко специализированных философских идей⁷⁹.

(6) То, что массы не поняли лекцию Платона, служит также доказательством его убеждения, высказанного в «Федре» и «Седьмом письме» и предположительно повторяемого в «Законах» (12, 968de), что эзотеризм в этих вопросах оправдан. Отбрасывание современными платоноведами антиэзотерической направленности косвенных свидетельств о платоновском устном учении так или иначе напоминает мне пренебрежение разочарованной публики в отношении загадочной лекции Платона. Философский смысл платоновского учения о первопринципах и тогда, и сей-

от обозначения места встреч: Элиан ([Var. hist.] 3.19) упоминает ἔξω περίλατος [«вне места прогулок»] в Академии за пределами частного владения Платона.

⁷⁹ Ф. Шлейермахер, Г.В.Ф. Гегель и более современные антиэзотеристы были поэтому совершенно правы, когда возражали против представления о Платоне как искусственно охраняющем некий важный теоретический секрет и поясняли, что различие между эзотерическим и экзотерическим проявляется не столько в манере изложения автора, как в относительной глубине понимания читателя. Но они были неправы в том, что отрицали, как следствие, возможность более общего и объемлющего неписаного учения за рамками диалогов. Правда в том, что всё могло быть выражено и сформулировано как в сфере устной диалектики, так и в диалогах, при этом различие между эзотерическим и экзотерическим зависело, главным образом, от восприимчивости ученика. В такой ситуации Платон решил, что он, как ответственный автор, должен на практике избегать предоставления специализированного учения каждому без разбора — во избежание недопонимания; но это было возможно лишь до тех пор, пока такая политика, в конечном счете, не настроила против него общество.

час не может быть постигнут лишь из краткого обзора (для нас еще более краткого вследствие фрагментарности сохранившихся свидетельств)⁸⁰.

(7) Если я прав, содержание публичной лекции должно было соответствовать внутришкольному учению о первопринципах, хотя без его дидактического метода. Это соответствие, на мой взгляд, гарантировано тем фактом, что Платон мог достичь своей политической цели лишь в том случае, если бы неподдельно представил в своей лекции те учения, которые ранее обсуждались исключительно в узком кругу учеников. Невозможно представить, чтобы Платон с учениками умышленно обманули публику в этом отношении.

Таким образом, лекция о благе не укладывается в обычное представление антиэзотеристов, а именно — если за литературными диалогами и скрывались некие неписанные учения, то это были не вполне разработанные теории, а лишь пробные и предварительные эксперименты, еще не созревшие для публикации. Такие, конечно же, имели место в Академии. Но ядро устного учения Платона состояло из связного и зрелого учения о первопринципах — иначе оно не могло бы быть представлено как целое в форме лекции. Тот факт, что первопринципы не разбираются в диалогах, следует поэтому объяснять герменевтическими основаниями, которые сам Платон приводит в «Федре» и «Седьмом письме».

(8) Если моя интерпретация лекции Платона о благе правильна в историческом и биографическом отношениях, то сама лекция снимает один постоянно выдвигаемый против позиции эзотеристов аргумент⁸¹. Аргумент этот состоит в том, что позиция эзотеристов дискредитируется «Седьмым письмом», которое они так

⁸⁰ Конечно, всегда есть и другая возможность: кое-кто (подобно Аристотелю) после длительного изучения может решить, что учение Платона о первопринципах является философской иллюзией — на том основании, что любая попытка систематизировать реальность несостоятельна.

⁸¹ Ср. Cherniss 1945: 13.

любят цитировать. Ведь там написано, что всякий, кто пишет о первопринципах, ничего в этом не смыслит. И когда в «Седьмом письме» говорится, что наивысшее знание достигается интуитивным вдохновением и не может быть выражено в словах, как другие вещи (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, 341c), то это означает, говорят они, что это знание вообще не может быть выражено в словах. Этот аргумент может быть теперь парирован не только самим же «Седьмым письмом», но и отсылкой к лекции о благе: для Платона учение о первопринципах не было «невыразимым», но отлично могло быть сформулировано и представлено в виде теории. Трудность, которую имел в виду Платон, заключалась в том факте, что теория эта не может быть удовлетворительно донесена посредством краткого догматического обзора, но требует долгих лет умственной подготовки. Поэтому современные платоноведы, пытающиеся дать доксографическое изложение его учения о первопринципах, лишь переступают через убеждения самого Платона, если создают впечатление — и сами в него верят, — будто таким способом можно передать либо получить философское озарение.

Первопринципы Платона, как он сам часто говорил, могут быть глубоко осмыслены только через длительный курс устной диалектики. Как бы то ни было, сообщения учеников о лекции о благе дают нам представление о том, на что именно была нацелена практиковавшаяся в Академии диалектика. И я убежден в том, что это представление приближает нас к пониманию платоновских диалогов, то есть к пониманию конечного замысла автора. Ибо эти сообщения учеников показывают, что ссылки в диалогах на понятия, которые трудны для сообщения, нацелены не в пустоту, а именно на школьное учение о первопринципах.

Тюбингенский университет

Библиография
(новейших работ в хронологическом порядке)

- Whitehead 1941 — *Whitehead A.N. Mathematics and the Good* // The Library of Living Philosophers. Vol. III. Northwestern University Press, 1941 = Essays in Science and Philosophy. London, 1948. P. 75–86 = The Philosophy of A.N. Whitehead / ed. by P.A. Schilpp. New York, 1951². P. 666–681.
- Cherniss 1944 — *Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944 = New York, 1962.
- Cherniss 1945 — *Cherniss H. The Riddle of the Early Academy*. Berkeley, Los Angeles, 1945 = New York, 1962. (Немецкий перевод: Die Ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung. Heidelberg, 1966.)
- Ross 1951 — *Ross D. Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951 (p. 147–149, 244).
- Armstrong 1963 — *Armstrong C.B. Plato's Academy* // Proceedings of the Leeds Philos. and Literary Society 7, 1952–1955. Part 2 (1953). P. 89–106.
- Düring 1957 — *Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957 (p. 357–360). (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 5.)
- Krämer 1959 — *Krämer H.J. Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959. (Abhandl. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 6, 1959.)
- Gaiser 1963 — *Gaiser K. Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963 (1968²).
- Vlastos 1959 — *Vlastos G. On Plato's Oral Doctrine*. Review of H.J. Krämer. Arete bei Platon und Aristoteles (1959) // Gnomon 35 (1963). P. 650–652 = Vlastos G. Platonic Studies. Princeton, 1973. P. 379–398.
- Krämer 1964 — *Krämer H.J. Retraktionen zum Problem des esoterischen Platon* // Musaeum Helveticum 21 (1964). P. 137–167.
- de Vries 1964 — *Vries G.J., de Marginalia bij een esoterische Plato* // Tijdschrift voor Philosophie 26 (1964). P. 704–719.
- Krämer 1966 — *Krämer H.J. Aristoxenos über Platons Περί τᾶγαθοῦ* // Hermes 94 (1966). P. 111 f.
- Wichmann 1966 — *Wichmann O. Platon*. Darmstadt, 1966 (p. 645–649).
- Düring 1968 — *Düring I. Aristoteles* // Realenzyklopädie Pauly-Wissowa (RE). Suppl. 11 (1968). S. 159–336 (306–309).
- Gaiser 1968 — *Gaiser K. Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung* // Idee und Zahl. Heidelberg, 1968. S. 31–84. (Abhandl. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 2, 1968.)
- Gündert 1968 — *Gündert H. Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief* // Idee und Zahl. Heidelberg, 1968. S. 85–105.
- Ilting 1968 — *Ilting K.H. Platons 'Ungeschriebene Lehren': der Vortrag 'Über das Gute'* // Phronesis 13 (1968). S. 1–31.

- Krämer 1968 — *Krämer H. J.* Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung // Idee und Zahl. Heidelberg, 1968. S. 106–150.
- Merlan 1968 — *Merlan P.* War Platons Vorlesung ‘Das Gute’ einmalig? // *Hermes* 96 (1968). S. 705–709 = Kleine Schriften. Hildesheim, 1976. S. 88–92.
- de Vries 1968 — *Vries G. J., de.* Aristoxenos über *Περὶ τὰ γὰθοῦ* // *Hermes* 96 (1968). S. 124–126.
- Dörrie 1969 — *Dörrie H.* Spätantike Symbolik und Allegorese // Frühmittelalterliche Studien 3 (1969). S. 1–12.
- Allen 1970 — *Allen E. R.* Plato’s ‘Euthyphro’ and the Earlier Theory of Forms. London, New York, 1970 (p. 142–144).
- Skemp 1970 — *Skemp J. B.* Review: G. Jäger. ‘Nus’ in Platons Dialogen // *Gnomon* 42 (1970). S. 446 f.
- de Strycker 1970 — *Strycker E., de.* L’idée du bien dans la ‘République’ de Platon // *L’Antiquité Classique* 39 (1970). P. 450–467.
- von Fritz 1971 — *Fritz K., von.* The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato’s ‘Esoteric’ Philosophy // *Essays in Ancient Greek Philosophy* / ed. J. P. Anton, G. L. Kustas. Albany, New York, 1971. P. 408–447.
- Happ 1971 — *Happ H.* Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin, 1971.
- Wippern 1972 — Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons / hrsg. von J. Wippern. Darmstadt 1972 (Wege der Forschung 186.)
- Watson 1973 — *Watson G.* Plato’s Unwritten Teaching. Dublin, 1973.
- Findlay 1974 — *Findlay J. N.* Plato. The Written and Unwritten Doctrines. London, 1974.
- Isnardi Parente 1974 — Platone e l’Accademia antica / a cura di M. Isnardi Parente // *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* / edizione italiana a cura di Rodolfo Mondolfo. Parte II. Vol. 3/2. Firenze, 1974. P. 732 f.
- Guthrie 1975 — *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. IV: Plato: the Man and his Dialogues. Earlier Period. Cambridge, 1975. P. 21 f.
- Riginos 1976 — *Riginos A. S.* Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato. Leiden, 1976. (Columbia Studies in the Classical Tradition 3.)
- Tigerstedt 1977 — *Tigerstedt E. N.* Interpreting Plato. Stockholm, 1977 (p. 70–73, 136–138).
- Guthrie 1978 — *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. V: The Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978 (p. 424–426).

Литература*

- Алымова 2016 — Аристотель. О благе / пер. Е.В. Алымовой // Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 11–23.]
- Лукомский 2006 — Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер., статья, примеч., указатели, список литературы Л.Ю. Лукомского. СПб.: «Миръ», 2006.
- Уайтхед 1990 — *Уайтхед А.* Математика и добро // Избранные работы по философии / Сост. И.Т. Касавин; общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. М.: «Прогресс», 1990. С. 322–336.
- Цыпин 1997 — Аристоксен. Элементы гармонии / Под. ред. В.Г. Цыпина. М.: МГК, 1997.
- Annas 1976 — *Annas J.* Aristotle's Metaphysics, Books M and N. Oxford, 1976.
- Brunschwig 1971 — *Brunschwig J.* EE I 8, 1218a15–32 et le *Περὶ τὰ γαθοῦ* // Untersuchungen zur Eudemischen Ethik (Peripatoi I) / hrsg. von Paul Moraux & Dieter Harlfinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. S. 197–222.
- Brandwood 1969 — *Brandwood L.* Plato's Seventh Letter // *Revue de l'Organis. intern. pour l'étude des langues anciennes par ordinateur* 4 (1969). P. 1–25.
- Burkert 1962 — *Burkert W.* Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Nürnberg: Hans Carl, 1962.
- Burkert 1972 — *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge University Press, 1972.
- Caskey 1974 — *Caskey E.G.* Again — Plato's Seventh Letter // *Classical Philology* 69 (1974). P. 220–227.
- Edelstein 1966 — *Edelstein L.* Plato's Seventh Letter. Leiden: Brill, 1966.
- van Ess 1961 — *Ess J., van.* Neuere arabish-sprachige Literatur über die Drusen // *Die Welt des Islams*, N. S. 12 (1969). S. 111–125.
- von Fritz 1966 — *Fritz K., von.* Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der 'esoterischen' Philosophie Platons // *Phronesis* 11 (1966). S. 117–153.
- Gadamer 1978 — *Gadamer H.G.* Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. Heidelberg: C. Winter, 1978 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. 1978, 3. Abh.)
- Gaiser 1974 — *Gaiser K.* Ein Komödienwitz über Platon // *Musa iocosa.* Festschrift für A. Thierfelder. Hildensheim, 1974. S. 62–67.

* Цитируемые работы, не включенные в авторскую Библиографию.

- Gaiser 1972 — *Gaiser K.* «Exoterisch/Esoterisch» // Historisches Wörterbuch der Philosophie 2. Basel, 1972. S. 865–867.
- Gaiser 1979 — *Gaiser K.* Plato comicus or Plato philosophus? (Aristotle, Ars Rhetorica I 15, 1376a7–11) // Bull. of the Institute of Classical Studies (School of Advanced Studies, Univ. of London) 26.1 (1979). P. 51–61.
- Gulley 1972 — *Gulley N.* The Authenticity of the Platonic Epistles // Pseudepigrapha I (Entretiens Hardt 18). Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1972. P. 105–130 (полемика: p. 131–143).
- Krämer 1980 — *Krämer H.J.* Neues zum Streit um Platons Prinzipienlehre // Philosophische Rundschau 27 (1980). S. 1–38.
- Levison, Morton, Winspear 1968 — *Levison A., Morton A.Q., Winspear A.D.* The Seventh Letter of Plato // Mind 77 (1968). P. 309–325.
- Müller 1969 — *Müller G.* Probleme der Platoninterpretation // Göttingische Gelehrte Anzeigen 221 (1969). S. 187–211.
- Michaelson, Morton 1973 — *Michaelson S., Morton A.Q.* The Authorship and Integrity of the Platonic Epistles // Revue Internationale de Philosophie 103 (1973). P. 3–9.
- Plezia 1977 — *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta / recognovit Marianus Plezia.* Lipsiae: B.G. Teubneri, 1977.
- Ross 1955 — *Aristotelis Fragmenta selecta / recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross.* Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1955.
- Sabine 1941 — *The Works of Gerrard Winstanley / ed. by G.H. Sabine.* Cornell University Press, 1941.
- Schmalzriedt 1969 — *Schmalzriedt E.* Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit. München: R. Piper, 1969.
- Skemp 1976 — *Skemp J.B.* Plato. Oxford: at the Clarendon Press, 1976. (Greece and Rome. New Surveys in the Classics 10.)
- Solmsen 1969 — *Solmsen F.* Review of L. Edelstein. Plato's Seventh Letter (1969) // Gnomon 41 (1969). P. 29–34.
- Szlezák 1978a — *Szlezák Th.A.* Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros // Musaeum Helveticum 35 (1978). S. 18–32.
- Szlezák 1978b — *Szlezák Th.A.* Probleme der Platoninterpretation // Göttingische Gelehrte Anzeigen 230 (1978). S. 1–37.
- Theiler 1968 — *Theiler W.* Diotima Neoplatonisch // Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968). S. 29–47.
- Weizsäcker 1971 — *Weizsäcker C.F., von.* Die Einheit der Natur. München: Carl Hanser, 1971.
- Weizsäcker 1977 — *Weizsäcker C.F., von.* Der Garten des Menschlichen. München: Carl Hanser, 1977.

Ирина Мочалова

Неписаная философия Платона
как проблема современного платоноведения

IRINA MOCHALOVA
PLATO'S UNWRITTEN PHILOSOPHY
AS A PROBLEM OF CONTEMPORARY PLATONIC STUDIES

ABSTRACT. The article deals with Plato's unwritten philosophy which is considered in the context of the main areas of Platonic studies. The first part describes the peculiarities of the understanding of the unwritten doctrine in Antiquity. It is shown that by the end of the 18th century no one questioned the existence of Plato's esoteric teachings. In most studies of the 19th — early 20th centuries, this approach persevered. Even recognizing the existence of an inner-school oral tradition in the Academy, the leading researchers followed the ancient authors in not considering the unwritten philosophy a significant component of Plato's doctrine. The author analyses the reasons of the increased attention to Plato's 'oral tradition' in the second half of the 20th century and points out the specialities of the unwritten doctrine's interpretation in the Tübingen school. By the end of the 20th century, this approach evolves: oral tradition and written dialogues are now accepted as non-contradictory and even complementing each other. This interpretation allows to reconcile Plato-metaphysician (dogmatic approach) with Plato-playwright (alternative dramatic approach), making the esoteric tradition popular in contemporary Platonic studies. The second part of the article examines the state of Platonic studies in Russia. In conclusion, the author emphasizes the necessity of critical comprehension of the esoteric tradition.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, unwritten philosophy, Platonic studies, esoteric tradition, Platonic studies in Russia.

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἢ ῥᾶσ' ἄν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἢ διανοοῦμαι μάλιστα' ἄν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξάμην.

...к самим себе нам следует воззвать, дабы вы наилучшим образом меня понимали, а я возможно более правильным образом развивал свои мысли.

Plat. Ti. 27d2–4 (пер. С.С. Аверинцева)

Элиан, противопоставляя Аристотеля Платону и желая подчеркнуть скромность, доброту и благородство последнего, рассказывает следующую историю:

Платон, сын Аристана, жил в Олимпии под одним кровом с людьми, которых он не знал и которым был тоже незнаком. За время совместной жизни он столь расположил к себе и очаровал их своим обхождением, что они не могли нарадоваться этой встрече. Философ не упоминал в разговорах ни Академии, ни Сократа, сказал только, что его зовут Платоном. Когда эти люди попали в Афины, Платон принял их чрезвычайно гостеприимно, и они попросили его: «Покажи-ка нам своего тезку, ученика Сократа, сведи нас в Академию и познакомь с ним, чтобы нам его послушать». На это Платон по своей привычке слегка улыбнулся и сказал: «Это же я»¹.

Читая эту историю, думаешь, как похожи на жителей Олимпии, у которых остановился Платон, исследователи, на протяжении веков изучающие тексты Платона: очарованные великим мыслителем, они все же никак не могут его узнать.

Неписаное учение Платона: история вопроса

Среди многочисленных нерешенных платоноведческих проблем, периодически вызывающих оживленные дискуссии, особое место занимает проблема так называемой «неписаной философии» Платона.

Действительно, ряд свидетельств о неписаном, устном учении Платона сохранился в античной традиции. В частности — правда, лишь однажды, — Аристотель, анализируя взгляды Платона

¹ Ael. Var. hist. 4.9 (пер. С.В. Поляковой).

на материю и пространство, упоминает в «Физике» о так называемых «неписаных учениях» (ἀγράφοις δόγμασιν) Платона (Arist. Ph. 209b13–16). Сопоставляя «Тимей» и «неписанные учения», Аристотель отмечает терминологические различия, но подчеркивает содержательное сходство излагаемых Платоном взглядов. Такой подход характерен для всей античной традиции в целом: противопоставление в ней диалогов устным учениям Платона отсутствует. Отмечу, что у Аристотеля мы не находим характеристики устного учения как учения особенного, сложного или предназначенного только подготовленным ученикам². Напротив, если верить Аристоксену, Аристотель, как следует из контекста данного пассажа «Начал гармоники», обсуждая вопросы преподавания, всегда приводил рассказ о публичной лекции Платона «О благе»³ в качестве примера того, что неправильно выступать перед неподготовленной заранее аудиторией. Аристоксен следующим образом передает рассказ Аристотеля о лекции Платона:

Каждый пришел, думая узнать что-нибудь о так называемых общечеловеческих благах⁴: богатстве, здоровье, силе и вообще каком-то необыкновенном счастье. Когда же оказалось, что речь идет о науках и числах, о геометрии и астрологии и, наконец, о том, что благо есть единое, то они, как я полагаю, были совершен-

² В этом отношении в качестве ключевого может быть рассмотрен очерк философии Платона, представленный в первой книге «Метафизики» (Arist. Met. 987a29–988a17 = Test. Plat. 9 Krämer = 22 A Gaiser). Аристотель излагает и учение об идеях, содержащееся в диалогах, и учения, по мнению современных исследователей составляющие эзотерическую метафизику, не противопоставляя их и не указывая на особенный характер последних.

³ По мнению И. Дюринга, лекция «О благе» была прочитана после создания «Софиста» и до написания VII письма, т.е. не позднее 355 года (Düring 1956: 114). Ср.: Thesleff 1982: 201–202. Обзор литературы и анализ дискуссий см.: Guthrie 1978: 424–426.

⁴ В «Законах» Платон перечисляет, что большинство называет благом: «говорят обычно, будто самое лучшее — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство...» (Lg. 661a, пер. А.Н. Егунова под ред. И.И. Маханькова).

но сбиты с толку, и тогда одни исполнились презрения к сказанному, а другие даже бранили его⁵.

Однако у авторов II–III вв. эзотерический мотив уже встречается. Например, Диоген Лаэртский следующим образом объясняет причины терминологических различий, имеющихя у Платона: «Словами Платон пользовался очень разными, желая, чтобы его учение не было легкоуяснимым для людей несведущих»⁶. Схожее объяснение находим в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (II в. н.э.): «Он (Платон — И.М.) полагает, что драгоценнейшее и величайшее благо нелегко найти, а найдя — трудно объяснить всем. Это он изложил в беседе *О благе* избранным и особенно близким ему ученикам»⁷.

Именно с лекцией (ἀκρόασις) или беседой (συνουσία) Платона «О благе» (Περὶ τὰ ἄγαθῶν), обращенной к близким ученикам, связывает устное учение философа Александр Афродисийский. Как сообщает со ссылкой на него Симпликий, об этом можно узнать от Аристотеля, Спевсиппа, Ксенократа и других, кто присутствовал на лекции Платона «О благе», «ведь они записали и сохранили то, чему он учил»⁸. Работа Аристотеля «О благе», состоявшая согласно списку Диогена Лаэртского из трех книг (D.L. 5.22), содержала, вероятно, не только изложение платоновской мысли, но и его собственную концепцию блага, а возможно, и какие-то критические замечания. Кроме того, название Περὶ τὰ ἄγαθῶν встречается в списках работ Гераклида Понтийского (D.L. 5.87) и Ксенократа (D.L. 4.13). Возможно, изложение этой лекции было и у Гер-

⁵ Aristox. Elem. harm. 2.39–40 Da Rios. = Test. Plat. 1 Krämer = 7 Gaiser (пер. С.В. Месяц с небольшим изменением).

⁶ D.L. 3.63 (пер. М.Л. Гаспарова).

⁷ Didasc. 27.1 (пер. Ю.А. Шичалина). «Учебник платоновской философии» долгое время приписывался Альбину. Как теперь установлено, его автором был Алкиной (см. Шичалин 2008).

⁸ In Arist. Ph. 151.6–19 = Test. Plat. 2 Krämer = 8 Gaiser. В другом месте (In Arist. Ph. 453.22–30 = Test. Plat. 3 Krämer = 23 B Gaiser) среди слушателей Платона Симпликий называет Гераклида и Гестиея, также учеников Платона.

модора, другого ученика Платона, написавшего о своем учителе книгу (Simpl. In Arist. Ph. 247.32–34).

Неудивительно поэтому, что вплоть до конца XVIII века существование эзотерического учения Платона не подвергалось сомнению. Анализировали его такие крупные ученые прошлого века, как К. Германн, Э. Целлер, У. Виламовиц-Меллендорф, П. Фридендер и другие, но, признавая эзотеризм бесспорным фактом биографии Платона, они не рассматривали его как проблему принципиально важную для понимания всего платоновского творчества, разделяя концепцию «нейтральности» эзотерических учений Платона, развитую Э. Целлером и ставшую своего рода эталоном суждений о платоновском эзотеризме в платоноведении XIX – начала XX веков⁹.

Новые стратегии в платоноведении:

был ли Платон систематическим философом?

Причиной внимания к устному Платону во второй половине XX века стало осознание тех результатов, которые были достигнуты за более чем столетнюю историю интенсивных платоноведческих исследований: несмотря на огромное число работ, посвященных творчеству Платона, задача, поставленная еще Ф. Шлейермахером в 1804 году¹⁰, оказалась неразрешимой – тщательный анализ диалогов так и не позволил раскрыть скрытую от глаз исследователей систему философии великого Платона.

Уверенность в существовании такой системы и стремление найти ее и привели к смене стратегии поиска. Отвергая, вслед за В. Йегером и его последователями, системный характер платоновского учения, изложенного в диалогах, представители тюбингенской школы истории философии, ученики В. Шадеваль-

⁹ Подробнее см. Tigerstedt 1977: 40–62.

¹⁰ В этом году вышел первый том сочинений Платона на немецком языке в переводе Ф. Шлейермахера. Платоновский текст предвзято обширное введение, в котором переводчик изложил свое понимание философии Платона. Анализ введения Шлейермахера см. Krämer 1990: 3–13. Ср. Szlezák 2004.

да — Ганс Йоахим Кремер (1929–2015) и Конрад Гайзер (1929–1988) предположили, что «система» философии у Платона все же существовала, только искать ее следует за пределами диалогов, в области устного «эзотерического» творчества философа. В основе предложенной интерпретации лежало безусловное доверие к свидетельствам Аристотеля. Критикуя Платона, Аристотель в «Метафизике» достаточно подробно излагает его учения: учение о двух высших началах — Едином и Двоице («большое и малое»), учение об идеях-числах и учение о математических предметах как промежуточных между эйдосами и чувственно воспринимаемыми вещами. Однако в той форме, в какой они изложены в «Метафизике», учения отсутствуют в диалогах, а их основные положения противоречат тому, о чем пишет сам Платон. В этом случае доверие к свидетельствам Аристотеля означает признание противоречия между учением диалогов и «неписаной» философией, т.е. переносится вглубь собственно философии Платона, в свою очередь требуя объяснения.

В своих фундаментальных трудах Г. Кремер¹¹ и К. Гайзер¹² решают данное противоречие указанием на истинность «неписаного» учения, отводя диалогам лишь протрептическую и пропедевтическую роль. По мнению тюбингенцев, подлинный Платон — это создатель систематической метафизики Бытия, онтологии, во многом схожей с онтологией неоплатоников. По мнению Г. Кремера, в качестве общего принципа всех данных систем может рассматриваться возможность производить сущее из некоторого сверхсущего основания¹³.

Однако пренебрежение платоновскими диалогами привело эзотеристов к столкновению с рядом новых трудностей. В частности, если анализ диалогов позволяет говорить об определенном развитии взглядов Платона, выделить этапы его творчества,

¹¹ Krämer 1959 (ср. рецензию Vlastos 1963: 641–655); Krämer 1964.

¹² Gaiser 1959; Gaiser 1963.

¹³ Анализ позиции тюбингенцев см. Tigerstedt 1977: 63–64, 85–92; Васильева 1977: 127–132; Геворкян 1990: 179–184.

то рассмотрение источников «неписаной» философии приводит к необходимости отрицать какое-либо развитие Платоном своего истинного философского учения, хотя, по мнению тюбингенцев и их сторонников, оно создавалось Платоном одновременно с ранними диалогами.

Дальнейшее развитие «тюбингенской парадигмы» состояло в поисках некоторого единства устного и письменного творчества Платона, иначе говоря, единства Платона-метафизика и Платона-писателя, автора диалогов. В частности, К. Гайзер ввел развитие в систему Платона, выдвинув понятие «гипотетической и открытой» системы, а Г. Кремер обосновал теорию «имманентной интерпретации» диалогов. Несмотря на существующие различия, общим стало стремление по-новому прочесть диалоги Платона и уже в них увидеть скрытое от поверхностного чтения выражение подлинной платоновской метафизики. Оценки такой стратегии оказались диаметрально противоположными: сторонники тюбингенцев увидели в предложенном подходе долгожданный ключ к пониманию диалогов (к их числу, несмотря на частные различия, можно отнести, например, Т. Слезака, Дж. Реале, С. Месса и др.), противники — попытку спасти расшатываемую внутренними противоречиями концепцию «неписаной» философии (так, в частности, оценил интерпретацию тюбингенцев Э. Тигерстедт¹⁴).

Как уже отмечалось, реконструкция устного учения Платона основывается на свидетельствах, так или иначе восходящих к Аристотелю. В конечном счете, именно их адекватная оценка может быть основанием для разрешения спора между сторонниками и противниками неписаной философии. Наиболее последовательное критическое исследование аристотелевского прочтения Платона было предпринято американским филологом и историком античной философии Гарольдом Черниссом (1904–1987). Во введении к своему фундаментальному труду (к сожалению, так и незавершенному) «Аристотелевская критика Платона и Акаде-

¹⁴ Tigerstedt 1977: 90–91.

мии», он отмечал, что «в настоящее время ученые рассматривают сообщения Аристотеля о Платоне, главным образом, как свидетельство того, что сам Платон говорил и думал, и не интересуются весом и значением приписываемого ему Аристотелем учения» (Cherniss 1944: ix). Предпринятый анализ привел Чернисса к выводу, что противоречие между диалогами Платона и сообщениями Аристотеля, наряду с некоторыми другими источниками о «неписаном» учении, следует рассматривать как противоречие между учением Платона и его интерпретацией в Академии. По мнению исследователя, ученики Платона знали учителя только как автора диалогов, они оценивали и критиковали только те учения, которые были представлены в диалогах, в ряде случаев произвольно истолковывая и искажая их. В частности, Г. Чернисс отказался признать принадлежащими самому Платону и отождествление идей и чисел, и диалектическую схему онтологической иерархии идей, и само понятие «неопределенной двойцы», что, по мнению эзотеристов, и составляет теоретическую основу устного платоновского учения. Как полагал Г. Чернисс, все эти учения возникли в недрах Академии в результате истолкования диалогов Платона и самостоятельного творчества его учеников. Задача же состоит в том, чтобы объяснить, почему в середине IV века до н.э. именно такая интерпретация стала возможной и получила распространение. Для этого следует «прояснить ситуацию внутри Ранней Академии, а именно установить отношение философии Аристотеля к философским системам других учеников Платона, определить их сходство и различия, и, наконец, выяснить отношение их всех к Платону и его учению» (Cherniss 1944: xxv)¹⁵.

Оценивая сделанное спустя более чем полвека, можно сказать, что многие из поставленных в середине прошлого века проблем по-прежнему далеки от решения, а консенсус в отношении пони-

¹⁵ Этой же теме Г. Чернисс посвятил три лекции, прочитанные в Беркли в 1942 году и изданные позднее под общим названием «Загадка Ранней Академии», см. Cherniss 1945.

мания философии Платона вряд ли когда-нибудь будет найден. Думаю, сегодня в споре между сторонниками ставшего уже традиционным «догматического» подхода, не теряющими уверенности в возможности системной реконструкции взглядов Платона, выраженных в диалогах, и приверженцами «альтернативного Платона», рождающегося в ходе использования «драматических» или диалогических стратегий, преимущество у последних. Делая акцент не на том, *что* и *когда* сказал Платон, а на том, *как* и *почему* он это сделал, они заново прочитывают диалоги, открывая «нового Платона», Платона, который «*не* уверен в каком-либо точном ответе» и *всегда* склонен подвергнуть их точку зрения критической проверке» (Пресс 2015: 61).

Обозначенные подходы представляют крайности широкого платоноведческого спектра, в котором значимое место продолжает занимать эзотерическая традиция. Ее преимущество сегодня в том, что современный эзотеризм предлагает компромисс между двумя крайностями. С одной стороны, признается системный, догматический характер устной философии Платона, что в целом согласуется с традиционным догматическим подходом; с другой — не отрицается богатство литературной традиции. По мнению позднего Кремера, диалоги открывают «герменевтически-методический доступ к платоновской философии, тогда как непрямая традиция предоставляет лишь, так сказать, окаменевшие результаты, без доказательной демонстрации генезиса» (Кремер 2015: 27). Именно такой подход представлен в работах Томаса Александра Слезака, одного из наиболее ярких современных последователей тюрингенского платоноведения. В течение последних тридцати лет в целом ряде работ¹⁶ он отстаивает тезис о значимости устного учения Платона, вне которого письменный Платон не может быть адекватно понят. Осуществляемый Т. Слезаком синтез догматического (признание в рамках непрямой традиции «системы» Платона) и драматического (понима-

¹⁶ Впервые концепция Слезака обстоятельно изложена в его обширном труде «Платон и письменность философии» (Szlézak 1985).

ние диалога Платона как драмы, призванной направить читателя от письменного слова к истинному устному учению) подходов делает его интерпретацию популярной в контексте общего движения конца XX – начала XXI вв. к «новому образу Платона» (Г. Кремер), или «альтернативному Платону» (Дж. Пресс¹⁷). Завершая этот краткий обзор, нельзя не сказать о роли в этом движении итальянского историка античной философии Джованни Реале (1931–2014), ставшего блестящим популяризатором тюбингенской школы как у себя на родине, так и в российском и англоязычном платоноведении. Благодаря его исследованиям, организационной работе по изданию переводов тюбингенцев на итальянский и другие языки движение к «новому образу Платона» вышло за пределы Европы.

Неписаная философия Платона в отечественном платоноведении

В то время как западные платоноведы в революционном порыве собирали, публиковали и «читали» неписаного Платона, отечественные исследователи, даже не прислушиваясь к идущим на Западе баталиям, готовили к публикации Платона писаного. Выход в 1968 г. первого тома собрания сочинений Платона, безусловно, открыл новую страницу отечественного платоноведения. На ней рядом с именем великого древнегреческого мыслителя стояло имя его главного отечественного читателя и толкователя — А.Ф. Лосева¹⁸. Произведения Платона он понимал скорее как «обширную лабораторию мысли», живую «диалектику мифологии», чем определенного рода систему. Для Лосева Платон

¹⁷ Об основных стратегиях современного платоноведения см. Пресс 2015.

¹⁸ Первый том трехтомного собрания сочинений Платона открывала обширная концептуальная статья Лосева «Жизненный и творческий путь Платона», Лосев же был автором вводных статей к большинству диалогов Платона. Перу Алексея Федоровича принадлежала и статья «Платон» в «Философской энциклопедии» (Лосев 1967: 262–269), что придавало ему статус официально признанного толкователя.

был чем-то еще не совершенным, не законченным, лишь «зародышем платонизма», о котором, полагал Лосев, можно судить, только имея в виду законченный организм. Поэтому не скудные свидетельства об устном учении, а трактаты Плотина и Прокла должны были, по мысли Лосева, определять правильное чтение Платона¹⁹. Именно «лосевский» Платон на несколько десятилетий стал, а для многих и сегодня остается, единственным подлинным Платоном.

Однако монолитным, как кажется на первый взгляд, советское платоноведение не было. Фигурой, создавшей другого Платона, Платона — философа понятий и диалектика, был В.Ф. Асмус. Не считая себя специалистом-платоноведом, Асмус видел задачу в том, чтобы вполне в духе советской марксистско-ленинской традиции раскрыть идеалистическую диалектику Платона как «предшественницу идеалистической диалектики Гегеля» (Асмус 1969: 232). Реализация такой задачи оставляла за скобками все новейшие достижения платоноведения, но делала «Платона Асмуса» систематическим догматическим философом, удобным образцом для тиражирования на страницах многочисленных вузовских учебников по философии и истории философии.

Открытием неписаной философии Платона для советских читателей стала опубликованная в 1977 г. в «Вопросах философии» статья Т.В. Васильевой «Неписаная философия Платона»²⁰. Автору удалось не только раскрыть историю вопроса, но и показать всю сложность проблемы и неоднозначность предложенных решений, что делало очевидной необходимость специальных исследований. Однако призывы к ним остались не услышанными, и сейчас они звучат не менее актуально.

¹⁹ Думаю, А.Ф. Лосев хорошо понимал историчность своего Платона, ибо, как он сам писал в «Очерках античного символизма и мифологии», «Платонов столько же, сколько было философских эпох и сколько было философских систем и интуиций» (Лосев 1993: 684).

²⁰ Васильева 1977. За ней последовал ряд публикаций, посвященных анализу многочисленных западных работ на эту тему: Челидзе 1981; Геворкян 1990; Васильева 1993.

Действительно, несмотря на то, что с середины 90-ых годов лосевско-асмусовская традиция во многом теряет свою актуальность, становясь фактом истории, проблематика неписаной философии не вызывает интереса у отечественных исследователей²¹. В частности, будучи приверженцем институционального подхода и не разделяя взгляды эзотеристов, не считает нужным вступать в полемику по поводу неписаной философии Ю.А. Шичалин. В «Истории античного платонизма», во многом пионерской работе, неписаной философии посвящено только одно примечание (Шичалин 2000: 175, пр. 112). Лишь упоминанием дискуссии о неписаном учении Платона ограничивается Т.Ю. Бородай, автор статьи «Платон» в «Новой философской энциклопедии» (Бородай 2010), унаследовавшей от «Философской энциклопедии» советского времени высокий статус и значимость.

Одной из особенностей историко-философского процесса в России последнего десятилетия прошлого века стало активное участие в нем западных ученых. Появившиеся во множестве переводы их работ, в том числе и исследований философии Платона, существенно изменили картину платоноведения в России — прежде всего, дав слово сторонникам неписаной философии. В частности, в 1994 г. увидел свет перевод посвященного античной философии первого тома популярной в Италии многотомной «Западной философии от истоков до наших дней» Дж. Реале и Д. Антисери. Основанием предложенного в этой работе понимания философии Платона послужила уверенность Дж. Реале в том, что «мы не можем не учитывать устно выраженные доктрины, переданные устной традицией», ибо «письменный» Платон «должен читаться под знаком Платона „бесписьменного“» (Реале, Антисери 1994: 99–100).

В 2005 г. был издан перевод исследования истории и философии Ранней Академии известного историка античной философии Джона Диллона (Диллон 2005). И хотя Диллон не считает себя последовательным сторонником тьюбингенцев (Диллон 2005: 9),

²¹ В качестве исключения можно назвать работы: Мочалова 2000; Месяц 2010.

по его мнению было бы ошибкой рассматривать диалоги Платона в качестве его подлинного интеллектуального наследия. Диалоги — это лишь «те остатки мысли, которые, несмотря на их художественную значимость, для самого Платона были лишь „представлениями“, не лишенными смысла, однако не содержащими наиболее серьезных положений его спекулятивной философии» (ibid. 28–29). Такое утверждение вполне согласуется с интерпретацией Т. Слезака, работа которого «Как читать Платона» вышла в русском переводе в 2008 г. В предисловии к русскому изданию Томас Слезак подчеркнул, что его работы полностью опровергают «отрицателей эзотерического Платона» и на основе утверждения приоритета устности дают впервые адекватное прочтение диалогов (Слезак 2008: 12).

Такие громкие и уверенные заявления эзотеристов, с одной стороны, и традиционное для отечественной традиции отсутствие исследовательского интереса к проблеме неписаной философии Платона — с другой, приводят к ложному утверждению неписаной философии Платона в качестве доказанного исторического факта и создают уверенность в безальтернативности тезиса о неписаной философии как вершине творчества Платона. Фактически с таких позиций обращается к исследованию устной философии Платона и его центрального учения об идеях-числах С.В. Месяц. Дополняя свой текст переводом «Избранных свидетельств об устном учении» и предлагая читателю самостоятельно разобраться в вопросе, до сих пор остающемся открытым (Месяц 2010: 35), все же она не скрывает собственной позиции, где нет места сомнению в наличии у Платона устного учения. Недавние публикации переводов материалов Г. Кремера и Т. Слезака в «Платоновских исследованиях» (Кремер 2015; Слезак 2015) создают впечатление сделанного отечественным платоноведением выбора в пользу платоновского эзотеризма. Один из немногих голосов, выразивших сомнение в истинности утверждений эзотеристов, прозвучал из Франции. В частности, Моника Канто-

Спербер в изданной под ее редакцией «Греческой философии» задает ряд риторических вопросов:

Зачем отказываться от платонизма диалогов ради платонизма свидетельств, нередко очень поздних по отношению к эпохе, в которой жил и писал сам Платон? Зачем в трактовке платоновской мысли доверяться фрагментарным сообщениям учеников, содержащим воспоминания о высказанных устно положениях, а не диалогам, написанным непосредственно учителем? (Канто-Спербер 2006: 221)

Однако риторические вопросы, очевидно, не являются доказательствами. В этой ситуации критическая рефлексия оснований эзотерической традиции и обсуждение полученных результатов представляются необходимыми независимо от позиции исследователя.

Источники и литература

- Асмус 1969 — Асмус В.Ф. Платон. М.: «Мысль», 1969.
- Бородай 2010 — Бородай Т.Ю. Платон // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 2010. С. 242.
- Васильева 1977 — Васильева Т.В. Неписаная философия Платона // Вопросы философии 11 (1977). С. 152–160.
- Васильева 1993 — Васильева Т.В. Платоновский вопрос сегодня и завтра // Вопросы философии 9 (1993). С. 110–126.
- Геворкян 1990 — Геворкян А.Т. Анализ философских реконструкций устных учений Платона // Зарубежное философское антиковедение / Ред. Д.В. Джохадзе. М.: «Наука», 1990. С. 179–194.
- Диллон 2005 — Диллон Дж. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.) / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- Канто-Спербер 2006 — Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер; пер. В.П. Гайдамака. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2006.

- Кремер 2015 — *Кремер Г.И.* Новый образ Платона / Пер. М. Буланенко // Платоновские исследования. Вып. II (2015/1) / Под ред. И.А. Протопоповой. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 18–48.
- Лосев 1967 — *Лосев А.Ф.* Платон // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 4. М.: «Советская энциклопедия», 1967. С. 262–269.
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1993.
- Месяц 2010 — *Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах (Приложение: Избранные свидетельства об устном учении) // Космос и душа (Выпуск второй). Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Под ред. А.В. Серёгина. М.: «Прогресс-Традиция», 2010. С. 29–82.
- Мочалова 2000 — *Мочалова И.Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма / Под ред. А.В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. С. 226–348.
- Пресс 2015 — *Пресс Дж.* Альтернативный Платон / Пер. А. Гараджи // Платоновские исследования. Вып. III (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 48–64.
- Реале, Антисери 1994 — *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность / Пер. С. Мальцевой. М.: «Петрополис», 1994.
- Слезак 2008 — *Слезак Т.А.* Как читать Платона / Пер., предисл. и примеч. М.Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008.
- Слезак 2015 — *Слезак Т.А.* О значении ключевых понятий платоновской критики письма: филологический подход к «Федру» 274b–278e / Пер. М. Буланенко // Платоновские исследования. Вып. III (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2016. С. 80–91.
- Челидзе 1981 — *Челидзе М.И.* «Неписаная» философия Платона с позиции «неписаной» диалектики // Вопросы философии 7 (1981). С. 127–132.
- Шичалин 2000 — *Шичалин Ю.А.* Истории античного платонизма в институциональном аспекте. М.: «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2000.

- Шичалин 2008 — Шичалин Ю.А. Альбин // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: «Прогресс-Традиция», 2008. С. 101–102.
- Cherniss 1944 — *Cherniss H.* Aristotle's Criticism of Plato and Academy. Vol. 1. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.
- Cherniss 1945 — *Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1945¹.
- Düring 1956 — *Düring I.* Aristotle and Plato in the mid Fourth Century // *Eranos* 54 (1956). P. 109–120.
- Düring 1957 — *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Göteborg; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1957.
- Gaiser 1959 — *Gaiser K.* Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Stuttgart: W. Kolhammer, 1959.
- Gaiser 1963 — *Gaiser K.* Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett, 1963.
- Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.G.* A History of Greek Philosophy. Vol. V: The Later Plato and the Academy. Cambridge University Press, 1978.
- Krämer 1959 — *Krämer H. J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Krämer 1964 — *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam: P. Schippers, 1964.
- Krämer 1990 — *Krämer H. J.* Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents / Ed. and translated by J.R. Catan. SUNY Press, 1990.
- Szlezák 1985 — *Szlezák T.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. W. de Gruyter, 1985.
- Szlezák 2004 — *Szlezák T.A.* Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts // Protestantismus und deutsche Literatur (Münchener Theologische Forschungen 2) / Hrsg. von J. Rohls und G. Wenz. Göttingen, 2004. S. 125–144.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. (Commentationes Humanarum Litterarum 70.)
- Tigerstedt 1977 — *Tigerstedt E.N.* Interpreting Plato. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1977.
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon* 41 (1963). P. 641–655.

Thomas Alexander Szlezák

Abschied von einem ‘Klassiker’
50 Jahre nach Vlastos’ Rezension von Krämers
„Arete bei Platon und Aristoteles“

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
FAREWELL TO A ‘CLASSIC’: 50 YEARS SINCE VLASTOS’
REVIEW OF KRÄMER’S “ARETE BEI PLATON UND ARISTOTELES”

ABSTRACT. According to Phdr. 278c–e, a writer must be able, if he is to be worthy of the name φιλόσοφος, to outdo his writings by oral τιμώτερα, ‘things of higher value’, in comparison to which his writings will appear φαύλα. G. Vlastos in his review of H.J. Krämer’s „Arete bei Platon und Aristoteles“ had tried to prove that the τιμώτερα cannot mean anything else than the activity of live debate. In recent literature on Plato’s criticism of writing, there is a tendency to treat Vlastos’ view as an established truth, and thus to declare his review implicitly to be a ‘classical’ text, firm base of the valid *communis opinio*. Against this premature canonization, it is shown that Vlastos’ solution is untenable both on linguistic and on philosophical grounds. Vlastos did not see – and his uncritical followers do not see in our days – that the sense of τιμώτερα has been established at an earlier passage in the same dialogue, namely at 236b2, where it is made clear that a *logos* which wants to top another *logos* must offer πλείονος ἄξια, of which τιμώτερα is simply a synonym. In both cases, ‘higher’ philosophical contents are being required. Moreover, it was unknown to Vlastos and remains generally unknown to his followers that the key concepts of Plato’s criticism of writing (such as τιμώτερα, βοηθεῖν τῷ λόγῳ, σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖ) are illustrated in the dialogues in a way that doesn’t leave room for anything else than the solution of Krämer, namely that the true philosopher has to go orally beyond the philosophical contents of his written work. It is time, 50 years after Vlastos’ review, to say good-bye to this pseudo-classic.

KEYWORDS: Plato’s criticism of writing, *timiōtera*, helping one’s writing (*boēthein tōi logōi*), Gregory Vlastos, Aristotle, Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer.

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

In dem neuen *undergraduate*-Kommentar zu Platons Phaidros von Harvey Yunis, der in der *lingua franca* unserer Tage abgefaßt ist und dem überdies durch den Erscheinungsort weltweite Verbreitung sicher ist, steht zu lesen, der Terminus *τιμώτερα* am Ende der Schriftkritik sei nicht auf philosophische Inhalte zu beziehen, „chiefly because Plato differentiates between written and oral discourse not on the basis of content but on the basis of appropriate use – as has been made clear by Vlastos 1981: 394–8“¹. Hier wird also bei der wichtigsten Deutungsfrage der Schriftkritik – und damit zugleich der Selbsteinschätzung Platons, denn daß der Autor des Phaidros sich selbst auf der Seite der *φιλόσοφοι* sieht, die über *τιμώτερα* verfügen, nicht auf der Seite der nach ihren Schriften zu benennenden Autoren, dürfte kaum strittig sein – Gregory Vlastos' Rezension von Hans Joachim Krämers Dissertation „Arete bei Platon und Aristoteles“ (1959) als Autorität zitiert, gleichsam als klassischer Text, der die anstehende Frage ein für alle Mal entschieden habe. Und in der Tat ersetzt bei Yunis die Berufung auf den vermeintlichen Klassiker alle weitere Mühe, der ein Kommentator sich sonst zu unterwerfen hat: weder wird nach einer Verankerung oder Vorbereitung des Terminus *τιμώτερα* in den vorangegangenen Teilen des Dialogs gefragt, noch wird die gegnerische Position im Detail referiert oder gar Punkt für Punkt widerlegt. Offenbar genügt es zu wissen, daß sie nicht Vlastos-konform ist. Sieht man sich weiter um in der Phaidros-Literatur, so wird man finden, daß diese Behandlung jener Rezension als 'Klassiker' mehr oder weniger das Übliche ist².

Fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der einflußreichen Rezension ist es an der Zeit, die Stichhaltigkeit ihrer Argumentation zu überprüfen.

Der fragliche Terminus *τιμώτερα*, „wertvollere Dinge“ oder „Dinge von höherem Rang“, begegnet im Rahmen einer abschließenden Wertung, die für Platon aus der zuvor gegebenen Darlegung der Mängel der Schrift im Vergleich mit der mündlichen Lehre (*διδασχί*, 275a7, 277e9, *ἐν*

¹ Yunis 2011: 242. Vlastos 1981 ist ein Nachdruck von Vlastos 1963.

² Bemerkenswert die Ausnahme Wilfried Kühns: obschon er eine „nichtesoterische“ Deutung glaubt durchhalten zu können (zur Kritik dieses Anspruchs vgl. meine Bemerkungen in Szlezák 1999), versteht er die *τιμώτερα* als „Wissen von bestimmten Inhalten, [man] könnte auch sagen: gewußte Inhalte“ (Kühn 1998: 26 Anm. 6).

τοῖς διδασκομένοις [λόγοις], 278a2) folgt. Die Wertung formuliert Platon in Form einer ‘Botschaft’, die an Lysias, Homer, Solon und jeden, der Reden, Dichtung oder Gesetze verfaßt – also an alle Autoren überhaupt – ergeht. Die Wertung bezieht sich auf zwei Typen von Autoren und auf zwei Arten von sprachlichen Darlegungen oder λόγοι (um Platons Ausdruck zu verwenden, mit dem er Schriftliches und Mündliches zusammenfaßt, z.B. 274b9, 277d1): Autoren, die ihrer Schrift helfen können, werden abgesetzt von solchen, die es nicht können; die λόγοι aber sind entweder geschrieben oder sie werden vom Autor mündlich (λέγων αὐτός, 278c6) vorgetragen.

Zuerst sagt ‘Sokrates’ vom Autor, der im Wissen um die Wahrheit (εἰδὼς ἤ τι τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278c4) schrieb und im Besitz der Fähigkeit, seiner Schrift zu ‘helfen’ (καὶ ἔχων βοηθεῖν, c5) und dabei seine geschriebenen Sachen als gering zu erweisen (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, c6–7), daß er eine Bezeichnung verdient, die nicht von seinen Schriften genommen ist, sondern von dem, worauf sich sein Ernst richtet (ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν, d1). Und diese Bezeichnung lautet „Philosoph oder so etwas“ (φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι, d4–5). Dann geht ‘Sokrates’ über zur Charakterisierung des anderen Typs von Autor, dessen wesentliches Merkmal es ist, daß er keine „wertvolleren Dinge“ (τιμώτερα) besitzt als das, was er in langer Zeit hin und her wendend verfaßte oder schrieb (τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, d8–9). Dieser andere Typ mag nach seinen Werken als Dichter oder Redenverfasser oder Gesetzgeber benannt werden.

Aus dieser Gedankenfolge ergibt sich zwingend, daß es die τιμώτερα sind, die den philosophischen Autor befähigen, seiner Schrift zu ‘helfen’. Nur weil das, was er bei der Hilfe λέγων αὐτός vorbringt, Wertvolleres ist als sein Geschriebenes, kann er dieses als φαῦλα erweisen. Der Text spricht eine klare Überordnung der mündlichen Darlegung des Philosophen über seine Schrift aus. Bedenken wir, daß er seine Schrift im Wissen um die Wahrheit und im Besitz der Fähigkeit zur Hilfe schrieb, so gelangen wir zu einer im Text nicht ausgesprochenen, aber zwingend implizierten Dreiteilung der λόγοι: erstens die Schriften

der nichtphilosophischen Autoren, hinter denen keine τιμώτερα stehen, zweitens die Schriften des Philosophen, die aus dem Wissen um die Wahrheit geschrieben sind, also auf dem Wissen des Dialektikers³ beruhen und der Hilfe durch „Wertvolleres“ zwar bedürftig, aber auch würdig sind⁴, und drittens die mündliche 'Hilfe' des Philosophen, die die von Anfang an bereitgehaltene⁵ 'Hilfe' auch tatsächlich ausführt. Es ist diese mündliche Hilfe, die der Text durch den Komparativ mit Genetiv des Vergleichsobjektes (τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψε) in eine direkte Beziehung zur Schrift des Philosophen setzt.

Was wird hier, konkret gesprochen, womit verglichen? Womit verglichen wird, ist klar: was ein Autor schrieb, also seine Werke und deren Inhalte. Was damit verglichen wird, sind nach Vlastos aber nicht Inhalte, sondern eine Tätigkeit. Denn Platon habe in der Akademie viele philosophische Diskussionen geführt, „rating this dialectic a far more valuable activity than written composition“⁶. Ist denn 'written composition' eine 'activity', so daß sie direkt mit einer anderen 'activity' verglichen werden könnte? Hat Platon die eine Tätigkeit, das Dialogführen, mit dem Produkt einer anderen Tätigkeit, also mit den Schriften als dem Produkt der Tätigkeit des Schreibens, verglichen? So verquer hat er nicht gedacht. Denn das wäre so, als würde man sagen: das Singen (die *eine* Tätigkeit) ist wertvoller als Sonaten (das Produkt einer *anderen* Tätigkeit, des Komponierens). Folgt man Vlastos' Ansatz, daß es

³ εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει kann im Kontext des Phaidros nur bedeuten, daß der betreffende Autor im dialektischen Verfahren der Wesensbestimmung (vgl. 265d3–266c1) die Erkenntnis des τί ἔστιν der Dinge, die er behandelt, erworben hat.

⁴ Ganz zu Recht betont Vlastos 1963: 652 f., daß die Schriften, die der Philosoph verteidigt, nicht wertlos sein können – nur folgt daraus, anders als Vlastos glaubt, nichts gegen eine inhaltsbezogene Deutung der τιμώτερα. Vlastos' Fehlschluß basiert auf seiner Unterstellung, Krämer verstehe φαῦλα im Sinne von 'false', wofür es keinerlei Anhaltspunkt in Krämers Text gibt.

⁵ In 278c4–5 ist καὶ ἔχων βοηθεῖν natürlich strikt gleichzeitig mit εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει. Das grammatisch ganz gleich verwendete ἔχων in Politeia 544a1 nennt James Adam (Adam 1902: 2.198) „the imperfect participle ἔχων“ – zweifellos zu Recht, denn das Griechische hat keine eigene Form für das Partizip Imperfekt und verwendet in solchen Fällen regelmäßig die Präsens-Form in Imperfekt-Bedeutung.

⁶ Vlastos 1963: 654.

um den Wert der *activity* des Dialogführens geht, würde man im griechischen Text erwarten: τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν (statt des überlieferten τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνῆθη-κεν ἢ ἔγραψεν), womit dann in der Tat zwei ‘activities’ im Vergleich stünden. Vlastos’ Deutung arbeitet also nicht mit dem Gedanken, der im Text ausgedrückt ist.

Bevor wir fortfahren mit der Frage, was die τιμώτερα meinen können, wenn die ‘activity’ der ‘live debate’ wegfällt, sei noch ein Blick geworfen auf Vlastos’ Beurteilung des Gedankens, den er textwidrig in 278d8–9 hineinlegt. Krämer hatte – mit Blick auf 278c6–7 δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι – geschrieben, die Mängel des Geschriebenen lägen für Platon nicht „in seinem literarischen Charakter – denn dann bedürfte es keiner besonderen ἀπόδειξις“⁷, worauf Vlastos konterte: „What is here said to be in need of no particular ἀπόδειξις, most certainly needs ἀπόδειξις. The vast methodological superiority of oral to written discourse claimed by Plato is far from self-evident. It is probably false“⁸. Diese Worte machen klar, daß Platon – nach Einschätzung von Vlastos – den Beweis für die Überlegenheit des Mündlichen über das Schriftliche nicht erbracht hat. Diese Überlegenheit ist in seiner Deutung zu einer bloß ‘methodologischen’ Überlegenheit geschrumpft, der jede Evidenz fehle. Sie zu behaupten, wie Platon es tut, ist „probably false“.

Hier kann man sogar zustimmen: eine generelle „vast superiority“ der mündlichen über die schriftliche Darlegung, die nur im Methodologischen liegen würde, ist im Phaidros in der Tat nicht „bewiesen“, sie ist überdies keineswegs selbst-evident, und sie zu behaupten ist falsch – nicht „probably“, sondern *most certainly*. Denn warum sollte eine philosophische Darlegung, die der Autor schriftlich fixiert hat, allein dadurch höheren Wert und Rang (τιμή) gewinnen, daß der Autor sie mündlich expliziert? Vlastos’ Interpretation führt uns auf einen Platon, der eine Position vertritt, die für den Interpreten selbst nicht bewiesen und nicht evident, und vermutlich sogar verkehrt ist.

⁷ Krämer 1959: 395.

⁸ Vlastos 1963: 653.

Zurück zur Bedeutung der „wertvolleren Dinge“. Wenn das eine Glied des Vergleichs festliegt als das, was der Philosoph niederschrieb (ἄ συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν), also seine geschriebenen λόγοι mit ihren Inhalten, dann muß auch das andere Glied – wenn Platon nicht Äpfel mit Birnen vergleichen sollte – λόγοι und ihre Inhalte meinen, nur eben mündliche Darlegungen. Ist es denkbar, daß Platon λόγοι unabhängig davon, ob sie geschrieben oder gesprochen sind, allein im Blick auf ihren Inhalt vergleicht?

Das ist nicht nur denkbar, vielmehr tut er das im Dialog Phaidros von Anfang an. Die Erörterung des Themas „Eros“ beginnt mit dem Verlesen von Lysias' Eros-Rede durch Phaidros (230e–234c). Wir haben es also mit einem geschriebenen λόγος zu tun. Phaidros ist begeistert von der Meisterschaft der Rede, Sokrates hält nicht viel von ihr. Das reizt Phaidros dazu, von Sokrates auf der Stelle eine Rede zu fordern, die besser wäre (234c–237b). Inszeniert wird also ein direkter Wertvergleich zwischen einer vorliegenden Schrift und einer mündlichen Improvisation über dasselbe Thema (αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν, 236d5)⁹. Von einer „vast methodological superiority of oral to written discourse“, die Vlastos bei Platon findet, ist natürlich nicht die Rede. Statt dessen werden die Kriterien festgelegt für den λόγος, der den λόγος des Lysias übertreffen soll: er muß μείζω καὶ πλείω enthalten (234e3), also „bedeutendere Dinge und mehr“, was noch verdeutlicht wird als βελτίω καὶ μὴ ἐλάττω (235d6–7), „Besseres und nicht weniger davon“, und noch einmal verstärkt wird als „anderes, mehr, und von höherem Wert“: ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια (236b2). Diese drei gleichbedeutenden Ausdrücke können im Kontext des Geplänkels zwischen Sokrates und Phaidros (234c–237b) nur auf den Inhalt der zu vergleichenden Reden bezogen werden. Die bessere Rede muß „bedeutendere“, „bessere“ und „wertvollere“ Gedanken (μείζω, βελτίω, πλείονος ἄξια) enthalten.

⁹ Daß für uns, als Leser des Phaidros, die zwei Eros-Reden des Sokrates ebenso wie die Rede des Lysias schriftlich vorliegen, ist für unsere Fragestellung nicht von Belang: im fiktiven Rahmen des Dialogs wird Schriftliches mit Mündlichem wertend verglichen, ganz wie in 278c6–7/d8 (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι... τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα).

Der Leser wird längst bemerkt haben, daß *πλείονος ἄξια* schlicht ein Synonym ist für *τιμιώτερα*, und vielleicht das nächste Synonym, das sich in der griechischen Sprache finden läßt. Dem zeitgenössischen Leser wird das damals schwerlich entgangen sein. Wenn er in 278d8 an die *τιμιώτερα* kam, wird seine durchschnittliche Reaktion wohl gewesen sein, daß er sich sagte: „das ist der am Inhalt orientierte Wertvergleich zwischen verschiedenen *λόγοι*, mit dem uns Platon nun schon seit seiner Abwertung der Lysias-Rede beschäftigt“.

Mit diesem Wertvergleich sind wir beim eigentlichen Thema des Dialogs angelangt. Viel wurde gerätselt über die Einheit des Phaidros, der nach der großen Eros-Rede des Sokrates in 257b auseinanderzubrechen scheint in zwei sehr ungleiche Teile, deren einer der Seele und dem Eros, der andere der Dialektik und der Redekunst gilt. Zahlreiche Erklärungsversuche wollten den ‘notwendigen’ inneren Zusammenhang von Psyche und Dialektik, von Eros und Rhetorik aufweisen. Das Nächstliegende sah man nicht: was die beiden Teile des Dialogs zusammenhält, ist die nie aus den Augen verlorene Frage: „Was macht die Überlegenheit eines *λόγος* über einen anderen aus?“, oder auch: „Unter welchen Bedingungen ist ein *λόγος* einem anderen überlegen?“

Daß das entscheidende Kriterium der bessere, der „wertvollere“ Inhalt (*πλείονος ἄξια*) sein muß, wird, wie wir sahen, früh festgelegt. Doch damit ist für einen Rhetorikfreund wie den jungen Phaidros noch nicht viel gewonnen. Es muß ihm *gezeigt* werden, was höhere Inhalte sind, und zwar doppelt: im ersten Teil bis 257b führt ihm Sokrates zwei Reden vor, deren Überlegenheit über Lysias’ Rede evident ist, im zweiten Teil analysiert er die philosophischen Voraussetzungen ihrer Überlegenheit.

Schon die erste Rede des Sokrates (237b–241d), die noch die falsche These des Lysias verfißt, daß dem nicht verliebten Liebhaber der Vorzug gebührt gegenüber einem verliebten, ist der lysianischen Rede deutlich überlegen: das ‘Bessere’ und ‘Wertvollere’, das sie bietet, ist die Einordnung des Eros in das System der Begierden und seine klare Begriffsbestimmung als vernunftlose Begierde nach der Lust an körperlicher Schönheit (238bc). Die zweite Rede des Sokrates handelt vom sel-

ben Gegenstand (περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, 234e3), dem Eros, weitet aber den Blick aus von den nur menschlichen Begierden auf die gottgesandten μανίαι, von denen der Eros die vorzüglichste ist (249e1), weil er über den Anblick der hiesigen Schönheit die Wiedererinnerung an das wahrhaft Schöne weckt (249d5–6) und so zur Philosophie führt. Nur ein geistig Blinder könnte bestreiten, daß das, was zur Entfaltung dieser Eros-Philosophie über die Unsterblichkeit der Seele, über die Auffahrt der Seele zum 'überhimmlischen Ort' und über das Wesen der menschlichen Erkenntnis gesagt ist, im vollen Sinne des Wortes „wertvollere Dinge“, πλείονος ἄξια oder τιμιώτερα, darstellt, nicht nur im Vergleich mit der dürftigen Lysias-Rede, sondern auch im Verhältnis zu der schon wesentlich besseren ersten Rede des Sokrates.

Nachdem er an zwei Beispielen gezeigt hat, was πλείονος ἄξια in einem konkreten Fall bedeuten können, schreitet Sokrates im zweiten Teil des Dialogs zur Analyse der Grundlagen und Bedingungen der Überlegenheit philosophischer Rede. Er entwirft dabei die Grundlinien einer philosophischen Redekunst, derzufolge ein (mündlicher oder schriftlicher) λόγος dann als 'kunstgerecht' gelten kann, wenn der Verfasser über die auf Dialektik gegründete Kenntnis sowohl des Wesens der Dinge, über die er spricht, als auch der Typen von Seele verfügt, und im konkreten Fall in der Lage ist, eine Seele eines bestimmten Typs mit dem zu ihr passenden Typ von λόγος anzusprechen (277bc). Der oft vermißte innere Zusammenhang zwischen dem ersten Teil und dem zweiten besteht zum einen darin, daß die Dialektik, deren trockene Erörterung einen gewollten Gegensatz zum enthusiastischen Ton des Seelenmythos bildet, als seelischer Triebkraft des zuvor geschilderten Eros und der 'erotischen' Sehnsucht der Seele nach der Schau des jenseitigen Schönen bedarf, zum anderen aber darin, daß beide Teile auf je verschiedene Weise die Frage beantworten, was die Überlegenheit eines λόγος über einen anderen ausmacht.

Daß Platon den Wertvergleich der verschiedenen Arten von λόγοι im ganzen Dialog vollständig unter den Gesichtspunkt des philosophischen Ranges der jeweiligen Inhalte stellt, dürfte hinreichend klar geworden sein. Sinnvoll zu vergleichen sind nur λόγοι über den gleichen

Gegenstand. Die geforderte bessere Rede, die die lysianische übertreffen soll, muß nach den Worten des Phaidros „Größeres und mehr über dieselbe Sache“ enthalten (μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, 234e3). Die beiden Eros-Reden des Sokrates genügen dieser Forderung. Was natürlich nicht bedeuten kann, daß sie sich ausschließlich innerhalb des beschränkten Gedankenkreises der Lysias-Rede halten müssen. Sie greifen weit darüber hinaus, wie wir sahen, die erste durch ihre begriffliche Präzisierung des Gegenstandes, die zweite durch Einbeziehung so unendlich reicher Komplexe wie ‘Seele’, ‘Ideenhimmel’, ‘Ideenschau’. Und doch redet auch diese zweite Rede ‘über denselben Gegenstand’, nämlich über den Eros. Zugleich aber auch über sehr viel mehr – es wäre ja auch absurd, von einer Rede, die πλείω καὶ πλείονος ἄξια enthalten soll, zu erwarten, daß sie über den Horizont der zu überbietenden Rede nicht hinausgeht.

All das hat Gregory Vlastos nicht verstanden. Einmal ist ihm schon die Fernbeziehung innerhalb des Dialogs entgangen, die Beziehung von 234e3, 235d6, 236b2 zu 278d8, und damit auch die Synonymität von μείζω, βελτίω, πλείονος ἄξια mit τιμώτερα. So konnte er nicht sehen, daß das Kriterium des Wertvergleichs von λόγοι ganz früh im Dialog festgelegt worden war: es geht um den Vergleich von Inhalten, die „größer“, „besser“, „wertvoller“ sein können oder geringer (φαῦλα). Da er das nicht sah, mußte Vlastos die Überlegenheit des mündlichen λόγος des Dialektikers als eine bloß „methodological superiority“ auslegen und die τιμώτερα in einer „activity“ finden.

Sodann entging Vlastos auch die Tatsache, daß die Kernfähigkeit des Dialektikers, die Hilfe für seinen eigenen λόγος, in den Dialogen nicht nur erwähnt wird¹⁰, sondern in zahlreichen Fällen als die philosophische Leistung des Gesprächsführers im dramatischen Kontext ausgespielt wird, woran der platonische Sinn des Ausdrucks βοηθεῖν τῷ λόγῳ ablesbar wird. Ein allen vertrautes Beispiel ist Phaidon 88de. Nach den ersten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele sind Simmias und Kebes noch nicht restlos überzeugt. Sie äußern ihre Zweifel,

¹⁰ Daß der Ausdruck βοηθεῖν τῷ λόγῳ in Phaidon 88e vorkommt, ist Vlastos immerhin bekannt (Vlastos 1963: 652 n. 3).

worauf im Kreis der Freunde eine beklemmende Stimmung aufkommt und die bange Frage im Raum steht, ob Sokrates seinem Logos hinreichend zu helfen imstande sein würde. Worauf Sokrates – nach dem Exkurs über die Gefahr der Misologie – seine 'Flucht' in die Ideenhypothese und sein Postulat des Aufstiegs über die Hypothesen hinaus zu einem 'Hinreichenden' darlegt, was von allen Anwesenden (und auch von den Zuhörern im Rahmendialog) als sachlich voll und ganz befriedigende Entgegnung gewertet wird. 'Helfen' will Sokrates auch im 2. Buch der Politeia, diesmal der Gerechtigkeit und damit seiner Verteidigung dieser ἀρετή im 1. Buch gegen Thrasymachos. Sein Sieg in der Disputation mit dem Sophisten hat Platons Brüder Glaukon und Adeimantos nicht voll befriedigt, sie greifen die Gerechtigkeit auf neue Weise an (R. 357a–367e) – wir sehen hier die Situation dramatisch ausgespielt, die Sokrates im Phaidros in aller Kürze andeutet: der Philosoph muß in einen Elenchos eintreten, um seinen ersten λόγος zu verteidigen (Phdr. 278 c5–6). Und was erlebt der Leser des Dialogs? Sokrates fühlt sich verpflichtet, der Gerechtigkeit zu helfen (βοηθεῖν 368c1, vgl. βοηθῶ, βοηθήσω c4, 7) und hilft seinem λόγος aus dem ersten Buch, indem er zu umfassenderen, 'höheren' Gegenständen wie Staat, Seele, Ideenlehre und Idee des Guten übergeht. Zweifellos redet er dabei noch περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, der Begriff der Gerechtigkeit wird jetzt erst definiert (443c–e) und auch danach nie aus den Augen verloren. Gleichwohl hat er Themen, Thesen und Theorien angesprochen, die der Leser als weit „wertvoller“, höherrangig, τιμώτερα empfinden muß als die Widerlegung des Thrasymachos. Ebenso ist die Antwort des Sokrates auf die Einwendungen der thebanischen Gesprächspartner im Phaidon, die Theorie der Ideen und der darauf gestützte letzte Unsterblichkeitsbeweis, unbestreitbar ein τιμώτερον im Vergleich mit den vorangegangenen Beweisen.

So also 'hilft' der platonische Dialektiker seinem λόγος: durch Rückgriff auf τιμώτερα. So lange er nur sein Thema im Auge behält – und das tut Sokrates sowohl im Phaidon als auch in der Politeia, und in allen analogen Fällen in anderen Dialogen –, kann er nicht nur, sondern *muß* zu höheren Begriffen und Theoremen greifen, wenn die 'Hilfe' er-

folgreich sein soll. Demgegenüber wollte Vlastos die platonische Hilfe um jeden Preis auf der Stufe des λόγος, dem geholfen werden soll, festhalten:

„It is neither said, nor implied, that to live down the name of ‘writer’ and earn the title of φιλόσοφος a man has to *change subjects*, e.g., that if he had been writing on politics, he must now turn to a different, and more exalted, topic, like metaphysics“¹¹.

Doch genau das ist es, was Sokrates tut und als sein βοηθεῖν τῆ δικαιοσύνη begreift: er wendet sich den ‘more exalted topics’ Staat, Seele und Ideen zu und führt seine Gesprächspartner schließlich im Sonnenvergleichnis zur Idee des Guten ‘jenseits von Sein’ (509b9). Zugegeben, das ist Metaphysik pur. Doch Sokrates ist der Ansicht, daß die Gerechtigkeit, der er hilft, ihre Erkennbarkeit, ihren Sinn und Wert erst von der Idee des Guten erhält (505a6–b1, d11–506a7). Erst die ‘metaphysische’ Hilfe ist die wahre Hilfe.

Weiter Vlastos: „If he [sc. ein Autor] had been writing about politics, he would be expected to go into an elenchus *concerning politics*“¹². Ganz anders die Situation im 10. Buch von Platons Nomoi: der ‘Athener’ fühlt sich verpflichtet, dem Gottesglauben und dem Asebiegesetz zu helfen (βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις, Lg. 891a6), was nach Ansicht seines Gesprächspartners Kleinias „auf keine andere Weise“ (μηδμῆι ἑτέρως) möglich ist als durch ein Heraustreten (ἐκτὸς βαινειν) aus ihrer primären Tätigkeit des Gesetzgebens, also nur durch einen Themenwechsel (Lg. 891d8–e1). Und in der Tat greift der Athener im Folgenden aus auf eine allgemeine Theorie der Bewegung und auf das ‘metaphysische’ Theorem von der Unsterblichkeit der Seele und der Möglichkeit einer negativen Kraft im Kosmos – alles Dinge von höherer philosophischer Tragweite und Bedeutung im Vergleich mit dem simplen Asebiegesetz, von dem die Erörterung ausging.

Schon vom Phaidros allein aus gesehen wäre es widersinnig, einen λόγος, der einen anderen übertreffen soll, thematisch auf den Bereich des zu übertreffenden λόγος eingrenzen zu wollen, nur weil er περὶ

¹¹ Vlastos 1963: 653 (Kursive von Vlastos).

¹² Ibid. (Kursive von Vlastos).

τοῦ αὐτοῦ πράγματος sein muß. Die große Eros-Rede des Sokrates genügt, wie wir sahen, voll und ganz dem Anspruch, der bessere λόγος über den Eros zu sein, obwohl sie *auch* anderes, und Höherrangiges, behandelt. Vollends ist es angesichts der angeführten Beispiele aus anderen Dialogen evident, daß Vlastos' Erklärung des βοηθεῖν τῶι λόγῳ in plattem Widerspruch zum Geist und zum Buchstaben der platonischen Auffassung steht. Wenn der platonische Philosoph eine 'politische' Aussage verteidigen will, wird er gerade *nicht* allein bei politischen Problemen und Vorstellungen bleiben, wie Vlastos glaubte, sondern *notwendig* ἐκτὸς βαίνειν zu Höherem. Da Vlastos die Relevanz der Formulierung ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος (Phdr. 234e3–4) nicht erkannte, konnte er auch nicht begreifen, daß der überlegene 'helfende' λόγος *beide* Eigenschaften aufweisen muß: er muß 'vom selben Gegenstand' handeln und gleichwohl 'Wertvolleres' (πλείονος ἄξια = τιμώτερα) bieten.

Aber hat nicht der Dialektiker, so wird man einwenden, in seinem ersten λόγος schon alles dargelegt, was er zu sagen hat? Wie soll er da stets zu 'Höherem' ausgreifen können?

Nun, zu den Vorzügen, die dem 'lebendigen und beseelten λόγος des Wissenden' – im Gegensatz zur Schrift – zukommen, gehört auch dies, daß er sich darauf versteht zu reden und zu schweigen, zu denen es nötig ist (er ist ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, 276a6–7). Auch diese Fähigkeit des Dialektikers, das Schweigenkönnen, ist in den Dialogen dargestellt, und nicht nur einmal: es sind die zahlreichen Aussparungsstellen, an denen der Gesprächsführer ein für das Thema zentrales Problem benennt und dabei ausspricht, daß er eine eigene Ansicht dazu hat, diese Ansicht aber aus der Erörterung ausschließt. Aufschlußreich ist die Sequenz der Aussparungsstellen im 6. und 7. Buch der Politeia. Nicht nur die Ansicht die Sokrates (τὸ δοκοῦν ἔμοι, 506e2) über das Wesen des Guten (τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν) wird dezidiert beiseite geschoben, auch weitere Erläuterungen zum Sonnengleichnis, zu denen Sokrates durchaus fähig wäre, bleiben weg (συχνά γε ἀπολείπω, 509c7), und anlässlich der Bitte des Glaukon, eine detaillierte Skizze der Teile und der Methoden der Dialektik zu erhalten, teilt ihm Sokra-

tes endlich mit, warum er der Bitte – trotz prinzipieller Bereitschaft seinerseits – nicht nachgeben kann: Glaukon würde nicht mehr folgen können (533a1 οὐκέτ', ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν, 533a1). Diese Begründung gilt selbstverständlich auch für die anderen Aussparungsstellen (ausgesprochen ist es, wenn auch nicht ganz so unverblümt wie in 533a1, in 506e1–3).

Es sollte klar sein, daß die δοκοῦντα, die Sokrates an diesen Stellen nicht aussprechen will, jeweils τιμώτερα sind im Verhältnis zu dem, was er tatsächlich mitteilt, und daß sie geeignet wären für eine 'Hilfe', sollte jemand Sokrates zu einem Elenchos zwingen können. Die jeweilige Dialektikerfigur erweist sich gerade dadurch, daß sie an den Aussparungsstellen weiteres bereithält, aber vor den nicht hinreichend vorbereiteten und geschulten Partnern verschweigt, mithin das programmatische σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ aktuell im Dialoggeschehen vorführt, als φιλόσοφος im Sinne des Schlusses der Schriftkritik (278c4–d6).

Daß man die drei Vorzüge, die der 'lebendige und beseelte λόγος des Wissenden', also die mündliche Dialektik des platonischen Philosophen, vor den Schriften – auch vor den eigenen Schriften – voraus hat, in den Dialogen 'abgebildet' finden kann, war von vornherein zu erwarten, denn der geschriebene λόγος (des 'Wissenden') ist für Platon das εἶδωλον oder Abbild des 'lebendigen und beseelten' λόγος (Phdr. 276a9). Durch dieses 'Abbilden' wird der geschriebene Dialog keineswegs zu etwas anderem als das, was er ist, nämlich eine Schrift, wie die von Schleiermacher herkommende Orthodoxie des 20. Jahrhunderts glaubte¹³. Aber die 'Abbildungen' des Dialektikers in Aktion lassen uns verstehen, was Platon *konkret* unter den Fähigkeiten versteht, die er

¹³ Stellvertretend für die im 20. Jahrhundert überwiegend vertretene Platonhermeneutik sei Paul Friedländer zitiert: „Der Dialog ist die einzige Form des Buches, die das Buch selber aufzuheben scheint“ (Friedländer 1964: 177). Von einer „Aufhebung“ des „Buches“ – gemeint ist: der drei Mängel, die nach 275d4–276a9 der Schrift als solcher zukommen – ist bei Platon freilich nirgends die Rede. Wäre eine solche „Aufhebung“ möglich, so bedürfte es der Schriftkritik und der scharf gezogenen Grenze zwischen dem veröffentlichten Buch und dem lebendigen und beseelten λόγος des Wissenden nicht mehr. Zur Herkunft dieser unplatonischen Konzeption aus Friedrich Schleiermachers romantischer Dialogtheorie s. Szlezák 1985 (Anhang I: Die moderne Theorie der Dialogform, S. 331–375).

dem mündlich agierenden φιλόσοφος zuschreibt: er kann auf neue Fragen neue Antworten geben, er kann sich den richtigen Partner suchen, im richtigen Moment aber auch schweigen, und er kann seinem λόγος zu Hilfe kommen mit „Wertvollerem“, so daß er selbst seine erste Darlegung als gering erweist. Interpreten, die diese Abbildungsfunktion der Dialoge nicht verstanden haben, sind dann gezwungen, sich zum Stichwort βοηθεῖν τῷ λόγῳ etwas Eigenes zu ersinnen, wie Vlastos sich eine 'Hilfe' ersann, die angeblich notwendig im thematischen Bereich des zu verteidigenden λόγος bleiben müsse und keineswegs zu 'more exalted topics like metaphysics' weiterschreiten dürfe. Wie wir sahen, ist das nicht lediglich unplatonisch — es ist dezidiert antiplatonisch.

Vlastos hat also sein Ziel, Krämers Auslegung der Schriftkritik im Phaidros zu widerlegen, in krasser Weise verfehlt. Dieser Text meint genau das, was er wörtlich sagt: daß der platonische Dialektiker auch schweigen kann, wo das nötig ist — und nötig ist es überall dort, wo beim Partner keine hinreichende Vorbildung gegeben ist —, mithin für ihn keinerlei Zwang besteht, sein gesamtes Denken vor allen auszubreiten; für sein Schreiben bedeutet das, daß er auf keinen Fall sein gesamtes philosophisches 'Saatgut' in die 'Adonisgärten' der Schrift säen wird (Phdr. 276b1–c9)¹⁴; daß er in der Lage ist, sein Geschriebenes

¹⁴ Zu Platons Vergleich der Schriften des Philosophen mit Adonisgärten äußert sich Vlastos nicht. So wird nicht klar, ob er — mit anderen englischsprachigen Autoren — der Ansicht ist, daß Adonisgärten „Früchte bringen“ können. Diese Fähigkeit des „bear fruit“ bzw. „produce fine fruit“ schreiben den Adonisgärten die Übersetzer R. Hackforth (1952) und A. Nehamas — P. Woodruff (1997) zu (jeweils als Übersetzung von καλοῦς γιγνομένους in 276b3–4: εἰς Ἀδώνιδος κήτους ἄρων χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους). Sie haben also die Pointe des Vergleichs nicht verstanden, die darin besteht, daß Adonisgärten grundsätzlich keinen Ertrag erbringen können — wie sollte es auch in 8 Tagen zur Ausbildung von σπέρματα bzw. καρπός (vgl. ἔγκαρπα 276b2) kommen? (Zur Natur der Adonisgärten und des Kultes, in dem sie Verwendung fanden, s. Baudy 1986.) Wenn also Platon den Vergleich mit der Frage beginnt, ob der vernünftige Bauer (ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, 276b1–2) die Samenkörner, von denen er Ertrag erwartet (ἔγκαρπα βούλοιο γενέσθαι, b2–3), in Adonisgärten säen würde, so war dem mit dem Adoniskult vertrauten antiken Leser hier schon klar, daß das definitiv auszuschließen ist, denn ein Bauer, der das täte, hätte im nächsten Jahr keine Ernte und wäre *eo ipso* kein νοῦν ἔχων γεωργός. — In den beiden *undergraduate*-Kommentaren von C.J. Rowe (1986) und H. Yunis (2011) ist nicht

mit 'Wertvollerem' zu überbieten, wenn er in einen Elenchos eintreten will (wozu er keine Verpflichtung hat, siehe oben), wobei er dann selbst – nicht ein anderer – seine Schrift als 'gering' erweisen wird. Mit anderen Worten: in der Schriftkritik macht Platon verständlich, wie der wahre Philosoph verfahren muß und warum er so verfahren muß: der Schrift kann er seine 'wertvollsten Dinge' nicht anvertrauen, weil bei ihr nie die Garantie gegeben ist, daß der Leser nicht einer ist, den die Philosophie 'nichts angeht' (275e2). Seine τιμώτερα sind für die Mündlichkeit vorbehalten, λέγων αὐτός wird er sie erörtern, wenn er eine geeignete Seele, eine ψυχὴ προσήκουσα (276e6), gefunden hat. Wenn sie zur Verteidigung einer schriftlichen Darlegung dienen (was natürlich nicht bei allen Themen der mündlichen διδασχὴ der Fall sein muß), dann werden sie diese inhaltlich weit hinter sich lassen: sie werden zwar demselben Thema gelten (περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος), aber gleichwohl vor allem πλείω καὶ πλείονος ἄξια enthalten.

Daß mit diesen Bestimmungen ein 'esoterischer' Umgang des Philosophen mit seinen Schriften und seiner Lehre (διδασχὴ 275a7, 277e9) beschrieben ist, erschreckt bis heute viele Leser – aber nur die, die Platons präzise Ausführungen zur Auswahl (ἐκλογή) der philosophisch Geeigneten im Idealstaat (R. 535a–539d) nicht in Erinnerung behalten haben oder übersehen haben, daß 'Sokrates' in der Politeia die Forderung stellt, dem für Philosophie Ungeeigneten keinen Anteil an der 'genauesten Bildung', d.h. an der Dialektik, zu geben (μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῶι μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ἀρχῆς, 503d8–9). Politeia und Phaidros unterscheiden sich also nicht hinsichtlich der Frage, wem in der Philosophie was anzuvertrauen ist. Und vergessen wir nicht: gerade die Politeia ist besonders geeignet (wenn auch kei-

zu erkennen, ob die Autoren wissen, was Adonisgärten waren. Da sie aber deren prinzipielle Unfruchtbarkeit nicht erwähnen, ist anzunehmen, daß sie wie Hackforth und Nehamas-Woodruff diesen springenden Punkt des Bauern-Vergleichs nicht erfaßt haben – folgerichtig glauben sie auch, daß der platonische Dialektiker sein gesamtes Denken in seinen Schriften ausbreiten wird. Auch W. Kühn (1998) ist der Sinn des Bauern-Vergleichs entgangen: indem er den Dialektiker sein gesamtes Wissen in seine schriftlichen 'Adonisgärten' einbringen läßt, stellt er ihn auf die Seite des (fiktiven) törichten Bauern, der den Samen, von dem er Ertrag erhofft, in seine Adonisgärten sät.

neswegs als einziger Dialog), uns zu belehren, was die Schlüsselbegriffe der Schriftkritik: „Schweigen, wenn nötig“ (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ), „dem Logos helfen“ (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) und „Dinge von höherem Rang“ (τιμιώτερα) im konkreten Dialogzusammenhang bedeuten.

Vlastos' Kampf gegen Krämers Phaidros-Auslegung ist das Kernstück und der wichtigste, wirkungsmächtigste Teil seiner Rezension. Die drei anderen Teile (zu Sextus Empiricus 10.248–280: Vlastos 1963: 644–648, zu Aristoteles' Berichten: 648–650, zur Anekdote über Platons Vorlesung Über das Gute bei Aristoxenos: 650–652) enthalten manchen Kritikpunkt, dem man zustimmen kann, aber nichts, was die bekämpfte Position prinzipiell in Frage stellen oder gar gefährden könnte. Eine Wiederaufnahme der Argumente dieser Abschnitte würde schlicht die Mühe nicht lohnen. Auch die Auseinandersetzung mit dem Phaidros-Teil erfolgte nicht wegen des Niveaus seiner Argumente – das, wie wir sahen, mitunter nicht allzu hoch ist –, sondern allein, weil er immer noch als 'klassischer' Text, der Unbestreitbares erarbeitet habe, gehandelt wird. Es ist Zeit, sich jetzt, 50 Jahre danach¹⁵, von diesem Pseudo-Klassiker zu verabschieden.

Literatur

- Adam 1902 – *The Republic of Plato* / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendice by James Adam. Vol. 1–2. Cambridge University Press, 1902 [repr. 1975 etc.].
- Baudy 1986 – *Baudy G.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Friedländer 1964 – *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Walter de Gruyter, 1964³.
- Hackworth 1952 – *Plato's "Phaedrus"* / Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackworth. Cambridge University Press, 1952.
- Krämer 1959 – *Krämer H. J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.

¹⁵ „50 Jahre danach“: der Beitrag wurde bereits 2013 konzipiert.

- Kühn 1998 — *Kühn W.* Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998). S. 23–39.
- Nehamas, Woodruff 1997 — Plato. Plato. Phaedrus / Tr. by Alexander Nehamas and Paul Woodruff // *Complete Works* / Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper; Associate Editor D.S. Hutchinson. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. 506–556.
- Rowe 1986 — Plato. Phaedrus / With Translation and Commentary by C.J. Rowe. Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips, 1986.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1999 — *Szlezák Th.A.* Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8–e4 // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53.2 (1999). S. 259–267.
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon* 41 (1963). P. 641–655.
- Vlastos 1981 — *Vlastos G.* On Plato's Oral Doctrine: Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) // *Vlastos G. Platonic Studies*. Princeton UP, 1981². P. 379–403 [repr. of Vlastos 1963].
- Yunis 2011 — Plato. Phaedrus / Edited by Harvey Yunis. Cambridge UP, 2011.

2.

«Пир»

Ирина Протопопова

Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «музыкальный логос» в «Государстве» (376c–403c)

IRINA PROTOPOPOVA

SOCRATES THE HYBRIST AND THE PHILOSOPHY OF THE GENTLE:
THE SYMPOSIUM AND 'MUSICAL LOGOS' OF THE REPUBLIC (376c–403c)

ABSTRACT. The article attempts a comparison of Plato's *Symposium* with a number of passages from the *Republic*, viz. the so-called 'musical logos' of books 2–3 and passages about philosophical Eros at the end of book 5 – the beginning of book 5. There is a sharp contradiction between the images of Socrates the hybridist of the *Symposium* and of Socrates of the 'musical logos', where he appears a liar, a prude, a moralist and a pedagogical tyrant, urging to educate the philosophical qualities in Guardians by censorship and prohibitions. The idea of 'proper love' introduced here is close to the notions of decent relationship between *erastes* and *eromenon* in the speech of Pausanias in the *Symposium*. At the same time, Socrates of the 'musical logos' is the opposite of Socrates of the central books of the *Republic*: in particular, his statements on the true philosophical Eros, which tolerates no limitations in knowledge and awakens one's thought through investigation of contradictions. The assumption is made that these conflicting 'logoi' correspond to different spheres of existence described, in the late 6th – early 7th books, in the so-called Line analogy and in the myth of the Cave. Accordingly, the passages of the 7th book affirming that the study of opposites is a means to awaken one's thought, appear to present a key to the text of the dialogue as a whole.

KEYWORDS: Plato, *Symposium*, *Republic*, Socrates' images, Eros, contradiction.

Диалоги «Пир» и «Государство» большинство исследователей признают недалеко отстоящими друг от друга по времени напи-

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

сания¹, и дополнительный аргумент в пользу этого видится в том, что в конце пятой – начале шестой книг «Государства» (начиная с 474с) можно обнаружить своего рода «Пир» в миниатюре: здесь довольно подробно описывается философский эрос и упоминается прекрасное само по себе (R. 474с8–476d3; 485a–486a; 490ab). Тем разительнее контраст между образами Сократа в этих пассажах «Государства» и особенно в «Пире», с одной стороны, и в беседе о мусическом воспитании стражей во второй–третьей книгах «Государства» – с другой (т.н. «мусический логос», 376с–403с).

Сократ в «Пире» – это ироничный провокатор и гибрист², который, по словам Алкивиада, всё всегда говорит наоборот (τοὐναντίον ἐστὶ πάντῃ ὃ ἔλεγε, Smp. 214d1–2). В 5–6 книгах «Государства», несмотря на содержательную близость к «Пиру», Сократа вряд ли можно охарактеризовать как явного гибриста, он сосредоточен здесь на выяснении природы философа; зато в «мусическом логосе» «Государства» – это лжец, ханжа, моралист и педагогический тиран. Вероятно, можно было бы попытаться объяснить это разным временем написания отдельных книг «Государства» и их редактированием – но коль скоро автор помещает таких «разных Сократов» в окончательной редакции целостного диалога, значит, ему это зачем-то нужно. И если он так поступает, то, скорее всего, рассчитывает на то, что эта разница будет замечена читателем. В чем же смысл присутствия разных, и даже противоположных, образов Сократа под эгидой единого «Государства»? Попытаемся ответить на этот вопрос, сопоставляя названные книги «Государства» с «Пиром».

Собаки-философы и яростно-кроткие стражи

Напомню, как вводится тема мусического воспитания стражей. Выстраиваемому в воображении собеседников полису необходимы стражи, в которых сочетаются яростный дух (θυμοειδῆ) и кротость (πρᾶξις). Но таких людей найти сложно, ведь *кроткая*

¹ Thesleff 1982: 140.

² Ср. Gagarin 1977; Протопопова 2015a.

натура противоположна *яростному* духу (ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πράξεια φύσις, 375c6–8). Однако Сократ обнаруживает образец для стражей в породистых собаках: они кротки со знакомыми, с незнакомыми — яростны. Дальше оказывается, что стражи, кроме обладания яростным духом, должны быть еще и философами по природе (πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e10–11). Философские свойства описываются опять же на примере собак: «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 πεπόνθη, 376a5–7)³.

С. Розен, разбирая эпизод с собаками-философами, недоумевает: получается, что философская натура понимается здесь как свойство лаять на незнакомцев и ластиться к знакомым, то есть философы должны плохо относиться к чужим и хорошо к своим. Это выглядит странно и может объясняться тем, что речь идет пока не о философях, а о воинах⁴.

Мы полагаем, что лающий на чужаков псевдо-философ, конечно, подразумевался ироником Платоном, однако смысл здесь, на наш взгляд, тоньше — дело не просто в том, что собаки лают на незнакомцев и ластятся к знакомцам, а в том, что они безошибочно опознают *вновь* увиденных людей как «своих» или «чужих». Такое толкование подтверждается дальнейшим прояснением этого свойства собак. Выясняется, что оно является «как бы поистине философским» (ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον, 376b1), при этом вид дружественный или враждебный собака различает не чем иным, как один — «узнаванием», а другой — «неузнаванием» (ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι, 376b3–4). «Что же это, как не стремление к познанию, когда пониманием (σύνεσις — тж. «слияние, соединение») определяется свое, а непониманием чужое?» (καίτοι πῶς

³ Здесь и далее перевод мой — И.П.

⁴ Rosen 2005: 84–87.

οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκείον καὶ τὸ ἀλλότριον; 376b5–6). Так заканчивается фрагмент о собаках-философах.

Описание действий собаки по распознаванию своего и чужого предваряется, как было сказано, характеристикой этого ее свойства: «как бы поистине философское». Это не только указание на то, что «философское» здесь дается в уподоблении, через образ собаки, но и намек на то, что это «как бы» философия, псевдофилософия. Собака, распознающая тех, кого она видит, в качестве «своих» и «чужих», «разделяет» (διακρίνει) одно и другое с помощью «узнавания» (καταμαθεῖν) и «неузнавания» (ἀγνοῆσαι): получается, что «понимаемое» она опознает как свое, а «непонятное» как чужое. Нам это важно, поскольку дальше это переносится на философию и на человека. Выражение «что же это, как не стремление к познанию, когда пониманием определяется свое, а непониманием чужое?» выглядит не просто иронией, а сарказмом по отношению к тем любителям познания, которые признают только узнаваемое и отвергают все непонимаемое.

Тем не менее Сократ говорит, что такое стремление к познанию (φιλομαθὲς) и философия — одно и то же (καὶ φιλόσοφον ταῦτόν, 376b8–9). При этом ранее «распознавание своих» было обозначено как кротость, и вот теперь последняя приравнивается к философии, а сказанное о собаках переносится на человека: если кто-то собирается быть кротким с близкими и знакомыми, значит, он по природе должен быть философом и любителем познания (εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γνωρίμους πρᾶξις τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι, 376b11–c2). В этом звучит шуточная интонация в духе расхожих психологических рецептов: хочешь терпеть близких — стань философом. Но важнее то, что кротость и философия отождествляются. Получается, что «узнаванию» и «пониманию» вменяется кротость, «неузнаванию» и «непониманию» — яростный дух, а поскольку кротость теперь приравнена к философии, последняя оказывается противоположной «яростному духу» и какому-либо «непониманию».

На основании проведенного рассуждения и примера с собаками делается общий вывод: тот, кому надлежит стать совершенным стражем полиса, будет у нас по природе философом с яростным духом, а также быстрым и сильным (φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως, 376c4–5). Таким образом, душа стража должна обладать прежде всего этими двумя качествами: кротостью, она же философия, и яростным духом. А теперь посмотрим, как Сократ собирается воспитывать таких стражей.

Воспитание стражей:

«мусический логос» и «правильная теология»

Сократ предваряет беседу о воспитании стражей так: «давайте, как сказители сказок на досуге, воспитаем мужей на словах» (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376d9–10). Тем самым сразу становится ясен статус дальнейшего изложения: это вымысел, сказка, так и следует к нему относиться. Кроме того, Сократ тут же апеллирует к традиции, заявляя, что трудно найти воспитание лучше того, что было найдено с древних времен: для тела — гимнастика, для души — мусическое (376e2–e4). Мы помним, что он собирается воспитывать в стражах «яростный дух» и философию как кротость, при этом, как видим, с самого начала обращается к традиционной *пαιδείε*. Как же он ее преподносит?

Мусическое воспитание, предназначенное для души, начинается с отбора мифов: Сократ настаивает, что надо отбрасывать все мифы, где боги показаны в «непотребном виде», и прежде всего необходимо скрыть историю об оскопленном Уране и Кроносе, посрамленном Зевсом (377e6–378a6). Здесь присутствует явный намек на мистерии: сказано, что лишь немногие могут выслушать это втайне (δι' ἀπορρήτων), принеся в жертву не поросенка, а нечто великое и труднодоступное (θυσασμένους οὐ χοῖρον ἀλλά τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα). Обратим внимание, что рядом стоят слова из мистериального лексикона (ἀπορρήτων) и из философ-

ской терминологии Сократа (ἄλφρον). Это можно сопоставить с мистериально-философским контекстом «Пира», однако все, что говорит здесь Сократ, внешне выглядит отнюдь не как мистерия, а как раздача инструкций. Вслед за этим идут жесткие запреты практически на всю мифологию, связанную с богами, — ведь ребенок не может распознать, где иносказание, а где нет (378b8–378e3). Полагаем, это можно отнести и к самому «мусическому логосу» — нам обильно пересказывают мифы в мифологическом же контексте, запрещая при этом практически всю существующую мифологию и предлагая рецепты новой. Как относиться к этому — как к серьезной философско-педагогической стратегии или как к некоему «иносказанию»?

Сократ безапелляционно заявляет, что основатели государства (οἰκισταὶ πόλεως) должны знать подобающие образцы (τύλους) поэтической мифологии, от которых нельзя отступать, и основаны они, как уточняет Адимант, на «образцах теологии» (οἱ τύλοι περὶ θεολογίας, 379a5–6). Во-первых, надо исходить из того, что бог благ и не является причиной «всего», а только блага (379a7–380c10). Во-вторых, бог совершенен и абсолютно самотождественен, ему нет необходимости изменяться (380d1–381e9). В-третьих, бог не проявляется в призраках и уподоблениях и тем самым никогда не лжет (381e10–383c7). Эти положения Сократ иллюстрирует неподобающими, с точки зрения такой теологии, поэтическими примерами, и весь фрагмент завершается утверждением Адиманта в том, что он согласен с указанными образцами и готов пользоваться ими как законами (καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῶμην). Таким образом, декларируемое в качестве цели воспитания стражей стремление к познанию должно достигаться жесткой цензурой и запретами, вытекающими из определенных, четко очерченных взглядов на природу «бога».

Мы видим здесь внутреннюю полемику с теми представлениями, которые в диалоге «Софист» приписаны неким «друзьям идей»: они убеждены в самотождественности, неподвижности, неизменяемости божественных эйдосов (Sph. 248a-d). Типи-

ковость такого взгляда на «подлинно сущее» Чужеземец преодолевает, вводя идею взаимодействия познающего с познаваемыми эйдосами и демонстрируя диалектику пяти великих родов. Обратим внимание, что именно в этом месте «мусического логоса», где говорится о неизменяемости бога, Сократ порицает строки из «Одиссеи» о том, что боги под видом чужестранцев обходят людские жилища (R. 381d3–4); он говорит, что матери не должны пугать детей рассказами, будто боги бродят ночами в обличе чужестранцев, ведь это делает детей еще боязливее (381e2–6). Точно эти же строки Гомера упоминаются и в начале «Софиста» (Sph. 216ab), где на их основании философ-Чужеземец и философы вообще сравниваются с богами, а дальше в диалоге смысл этих строк раскрывается через эйдос «иного», отвечающего за образы, уподобления, изменения. Сопоставив эти контексты, можно предположить, что «боязливые дети» — это философы, считающие высшее начало самотождественным и неизменным и не признающие необходимость существования «подобий» как проявлений «иного». Дальше в «мусическом логосе» прямо будет сказано, что человек в новом государстве не может быть ни двойственным, ни множественным (R. 397e). В «Софисте» такие высказывания высмеиваются как взгляды юнцов и недоучившихся старцев (Sph. 251a–c) — эта позиция, доведенная до логического предела, приводит к полному запрету на мышление и речь.

В «мусическом логосе» все запреты и цензура тоже основаны на философском представлении, что нечто «одно» и «самотождественное» признается как благое, при этом такая самотождественность мыслится через отбрасывание противоположности. В итоге искомое стремление к познанию превращается в «богопочитание» (θεοσέβεια), о чем прямо и заявляет Сократ, завершая пассаж о правильной теологии (R. 383c). Лейтмотив собаки-философа, у которой познание синонимично *кроткому* опознанию «своего», триумфально продолжается здесь темой богобоязненных юношей, воспитывающихся в строгих ограничениях. В данном контексте отвергается все, что связано с неоднознач-

ным толкованием образов и в пределе — с образами вообще: ведь бог не может проявляться в подобиях. Итогом оказывается полная слепота и глухота к «мусическому»⁵.

Эта неспособность воспринимать поэзию демонстрируется в пародийном, на наш взгляд, ключе и дальше, в третьей книге, где перечисляются запреты на остальные проявления образов: надо запретить те сказания, которые вызывают страх, а также печаль, смех и разнообразные желания, включая эротические. Кроме того, надо запретить высказывания тех людей, которые считают несправедливых людей счастливыми, а справедливых несчастными: «такое говорить мы запретим, а прикажем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное» (καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀλερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστᾶζειν ᾄδειν τε καὶ μυθολογεῖν, 392b4–6).

Весьма забавно слышать это от Сократа, который совсем недавно, в первой книге, пройдя несколько сложных кругов рассуждений о справедливости и несправедливости, признал, что надо начинать новое исследование, поскольку предыдущее не дало результата. Здесь же, после категорического утверждения запретов, он говорит Адиманту: если ты согласен, что я говорю правильно, значит, ты согласен и с тем, что мы исследовали раньше (392b8–9). Речь идет о тех принципах теологии, признание которых влечет все предписания и запреты. Сократ здесь четко связывает принятие тезиса о самоидентифицируемом неизменяемом высшем начале и то, куда может завести его последовательное развертывание: оно приводит к тирании мысли, абсолютно не согласующейся со свободой философского поиска.

Это типичная «философия кротких», основанная исключительно на опознании уже известного и отбрасывании всего иного, непонятого. Она с необходимостью вытекает из статичной метафизики, подгоняющей все под неподвижные первопринципы, не найденные диалектически, а постулируемые как аксиомы.

⁵ О постановке проблемы «мусического логоса» и дальнейшую литературу см., например, Ferrari 1989; Janaway 2006; Destrée, Herrmann 2011.

Здесь можно вспомнить, что Сократ говорит в конце 6-й книги на примере математиков о рассудке (διάνοια), который не способен шагнуть вверх, за пределы предполагаемого (511a).

Повторяющиеся запреты и предписания совсем не вяжутся с образом лукавого ироника и притворщика Сократа, всегда сомневающегося в правильности результатов познания и настаивающего на необходимости исследования, — в «мусическом логосе» Сократ выглядит ханжой и тираном. Это кажется очень странным, если мы не сменим оптику и не увидим, что весь «мусический логос» — своего рода пародия на псевдо-философское обучение, основанное не на исследовании, а на жестком ограничении мысли; не случайно в самом начале рассуждения Сократ, которого обвинили в развращении юношества и введении новых божеств, говорит, что лучше традиционного воспитания еще ничего не придумали.

В «мусическом логосе» Сократ демонстрирует метод воспитания, противоположный вопрошанию и апоретике, своим главным способом провоцировать мышление собеседника. Однако Платон провоцирует мысль читателя именно противоречием: как понимать подчеркнутый запрет на мифологию и откровенное, безудержное мифологизирование в самой беседе? Намек дается в разграничении подлинной лжи и словесной: подлинная — это незнание в душе обманывающегося (ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου), словесная — подражание этому состоянию в логосах (ἐτεῖ τὸ γε ἐν τοῖς λόγοις μίμησά, 382b7–c1). Подлинную ложь ненавидят и боги, и люди, словесная же ложь допустима и бывает полезной как лекарство. Здесь Сократ внезапно делает уступку преданиям — действительно, если словесная ложь бывает полезной, то и мифы можно использовать. Но главное — это намек на действия самого Сократа: описывая воспитание стражей, которые вроде бы должны стать философами, как череду жестких инструкций, он предъявляет нам словесное подражание состоянию обманывающихся, т.е. тех, кто, полагая

себя знающими, отвергает все непонятное как чужое и тем самым приводит мысль в тупик полного запрета на исследование.

Еще один важный намек — знаменитое предписание излагать все исключительно от лица автора, не прячась за персонажами: в качестве примера правильного изложения Сократ пересказывает в соответствии с указанной инструкцией начало «Илиады», что вызывает, на наш взгляд, безусловный комический эффект (393d–394b). Такое «простое» изложение соответствует тезису о том, что бог не лжет и не изменяется: автор произведения должен быть прост, как само божество; еще до того, в пассаже о теологии Сократ произносит сакраментальное: «в боге не живет лживый поэт» (382d10). При этом сам диалог представляет собой именно такое «запретное» изложение, диалог-драму, в котором автор проявляет себя исключительно через подражание персонажам.

Выскажем здесь гипотезу: возможно, описание «правильной теологии» и основанного на ней воспитания (псевдо-)философов в контексте «мусического логоса» — в определенной степени пародия на образование в Академии под руководством Спевсиппа и Ксенократа; впрочем, это тема отдельного исследования. Кроме того, на наш взгляд, следует признать, что в период написания «Государства» Платон уже оперировал теми идеями, которые излагаются в диалоге «Софист».

«Правильный эрос»:

аллюзии на «Пир» в «мусическом логосе»

Сопоставим теперь аллюзии на «Пир» в «мусическом логосе» и в конце пятой – начале шестой книг «Государства».

То, что в «мусическом логосе» напрямую противоречит «Пир», — это, конечно, указание, что один и тот же человек не может быть успешным в двух, казалось бы, близких, видах подражания — трагедии и комедии (395a1–7). Мы хорошо помним, что «Пир» завершается ровно противоположным: Сократ убеждает комедиографа Аристофана и трагика Агафона, что один и тот же

человек должен уметь сочинять и то, и другое (Smp. 223d3–6). После замечания о невозможности для творца писать и трагедии, и комедии Сократ утверждает, что стражи не должны заниматься подражанием, и если уж подражать, то людям мужественным, воздержным и т.д. (R. 395b8–c5), а дальше идет перечисление того, чему подражать нельзя ни в коем случае: в частности, кузнецам, ремесленникам, гребцам и т.д. (396a8–b2). Более того, не дозволяется вообще обращать на них никакого внимания (396b3–4)! Мы же прекрасно помним, как часто в других диалогах упоминает таких людей сам Сократ, обсуждая их *технэ*, а в «Пире» Алкивиад специально акцентирует эту особенность его речей, внешне похожих на шкуру гибриста сатира с вечными кузнецами и сапожниками на языке, а внутри наполненных «изъявляющими достоинства» (πλεῖστα ἀγάλατ' ἀρετῆς, Smp. 221d7–222a6).

Здесь же, в «мусическом логосе», рядом с запретом на подражание «всяким ремесленникам» несколько раз повторяется запрет на подражание неистовым (μαινόμενοις, R. 396a3, b8–9) — а мы помним, что именно как одержимых философским неистовством (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας) характеризует Алкивиад присутствующих на пире и прежде всего самого Сократа (Smp. 218a7–b4).

Как уже говорилось, в «Пире» Сократа несолько раз прямо называют гибристом, подчеркивается его ирония, притворство и «оборотничество»: по словам Алкивиада, его слова всегда надо понимать наоборот (214d1–2). Он мастер перевоплощений — Алкивиад сравнивает его с фигуркой силена, воплощающего объединение противоположностей; тем самым Сократ воплощает двойственность Эрота⁶.

Тут же, в «мусическом логосе», сурово провозглашается, что человек не может быть ни двойственным, ни множественным (οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦ, R. 397e1–2), после чего идет пассаж о «мастере перевоплощений»: благодаря мудрости он умеет становиться всем и подражать чему угодно,

⁶ См. Протопопова 2015b.

но если он прибудет в наш полис, то мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным (ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύον), но скажем, что ему не дозволено у нас оставаться, и вышлем из города, умастив его голову благовоениями и увенчав шерстяной повязкой (398a1–8). На наш взгляд, в этом человеке вполне можно распознать самого притворщика Сократа, которого афинский полис изгнал самым радикальным образом.

А теперь обратимся непосредственно к пассажирам об эросе. В «мусическом логосе» и в пятой–шестой книгах «Государства» тема эроса безусловно выказывает отсылки к «Пиру», однако с противоположными знаками.

В завершающих пассажах «мусического логоса» об эросе говорится в ключе крайней благопристойности: здесь порицаются излишества в удовольствиях, связанное с этим неразумие, гибрис, бесчинство (402e3–403a3). И в этом, в общем, нет ничего неожиданного для философской позиции — но дальше интонация становится все более «ханжеской». Поскольку самое сильное удовольствие — любовное (μανικώτερον, «безумнее всего»), правильная любовь (ὀρθὸς ἔρωσ) не должна поддаваться этому безумию, мании; такой правильной любви «свойственно любить благопристойное и красивое, причем скромно и мусически» (ὁ δὲ λέφουκε κοσμίῳ τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν; 403a3–6), в правильную любовь нельзя привносить неистовство (μανικόν, 403a10–11).

Парадоксальным образом эта похвала рассудительности и благопристойности стилистически выражается риторической эмфазой, с каждым предложением усиливающей напряжение четырёхкратным повтором слов «нельзя привносить» (οὐ προσοιστέον, 403a12–b3). Это звучит как заклинание, энергия которого все возрастает и разрешается в таком замечательном пассаже:

Для этого, видимо, ты установишь в создаваемом городе закон, чтобы влюбленный целовал возлюбленного, был с ним (συνεῖναι, т.ж. «вступать в половую связь») и прикасался к нему как к сыну,

ради прекрасного, если убедит его; что же до остального, пусть так общается (ὀμιλεῖν, тж. «наслаждаться, иметь, обладать») с тем, кого добивается, чтобы никто не заподозрил большего в их отношениях (συγγίγνεσθαι, тж. «вступать в половую связь, сожительствовать»); если же нет, то он подвергнется упреку в бескультуре (ἀμουσίας, «грубость, бескультуре, безвкусица») и непонимании прекрасного (ἀλειροκαλίας, «дурной вкус, грубость»).

Οὕτω δῆ, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκίζομένη πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄλτεσθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὀμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀλειροκαλίας ὑφέζοντα (403b4–c2).

Мы видим в этом аллюзию на речь и образ прежде всего Павсания в «Пире» с его желанием установить новые законы для отношений *эраста* и *эромена*, стремлением к благопристойной маске в гомосексуальных отношениях и одновременно претензией на особую изысканность и утонченность в поведении и понимании достойного и прекрасного (Smp. 181–185c). В «Пире» Сократ и Аристофан разными способами иронизируют над этой позицией внешней «благопристойности»⁷, сам же Сократ характеризует себя как человека, который знает только «эротическое», причем философский Эрот включен в контекст мистериального неистовства (μανία), что подчеркнуто разными средствами, от лексических до композиционных⁸.

Здесь же мы видим Сократа-ригориста, провозглашающего недопустимость *мании* и необходимость соблюдать внешнюю благопристойность некоей «правильной любви». Это выглядит пародией на «Пир»: внешняя близость «Сократа-ханжи» в «мусическом логосе» позиции благопристойного Павсания подчеркивает разницу «правильной любви» и неистового философского эроса. Именно он вступает в игру в конце пятой – начале шестой книги «Государства».

⁷ См. Гараджа, Протопопова 2015.

⁸ См. Протопопова 2015b.

Философский Eros contradictorius (R. 474c–476d, 475a, 490ab)

Пассаж о философском эросе, начинающийся с 474c, резко отличается не только от эроса «мусического логоса», но и от регламентированного эроса «идеального полиса» 5-й книги. По словам П. Людвига, принудительные эротические институты 5-й книги выглядят чуждыми духу «Пира» и «Федра» и большому пассажиу в самом «Государстве» — своего рода «Пиру» в миниатюре⁹.

После того как Сократ выдвинул идею о том, что править должны философы, он начинает описывать, кто такой философ по природе. Во-первых, Сократ напоминает: если человек что-нибудь любит, он должен обнаруживать любовь ко всему, что он любит, не отбрасывая ничего (R. 474c8–11). Здесь для обозначения любви фигурируют слова φιλέω и στέργω, но уже в следующем высказывании Сократ развернуто сравнивает любовь философа к познанию с «эротикой» (474d3–475a2). Как любители красавцев любят и чернявых, и белокурых, так и философ воделеет ко всей мудрости в целом, а не к какой-то ее части (οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης; 475b8–9).

Вспомним, что при описании мусического воспитания стражей Сократ призывал к цензуре и сокрытию разных сторон сущего, оставляя в качестве опоры четко очерченную «правильную теологию» — такая ограниченная познавательная деятельность должна привести к «богопочитанию» под именем философии. Здесь же философы страстно любят (ἐρῶσιν) вечно сущее, однако их любовь ничем не ограничена, они не упускают из виду ни одной его части, ни малой, ни большой, ни более, ни менее ценной, поступая в этом как честолюбцы и влюбленные (485a10–b8).

Здесь, во-первых, мы видим скопление эротической лексики, а во-вторых — несколько раз подчеркнутое утверждение: философ ненавидит ложь, а любит истину (τὸ ψεῦδος ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν, 485c3–4). Сократ заостряет эту позицию: разве

⁹ См. Ludwig 2007: 217.

способна одна и та же природа быть философской и любить ложь? (485c12–d1). Нет, никак — более того, человек, обладающий философскими свойствами, с самого детства страстно стремится к истине (485d3–4). Чуть дальше дано описание философской страсти к истине, позволяющее назвать это место «Пиром» в миниатюре (490a8–b7; имеется в виду соответствие рассказу Диотимы о продвижении к прекрасному самому по себе), и еще раз отмечается, что человек, испытывающий философский эрос, ненавидит ложь (490b9–c1).

Все это, казалось бы, полностью дезавуирует предыдущие рассказы «мусического логоса» о том, что стражей, которым хотят привить стремление к познанию, надо воспитывать на лжи. Р. Вейс отмечает, что описанные во второй книге «собаки-философы», как и стражи, отнюдь не стремятся к мудрости, и предполагает, что в «Государстве» намеренно представлены две парадигмы философов: Сократ как подлинный философ и его собеседники как псевдо-философы¹⁰.

Мы согласны с утверждением о разных парадигмах философствующих, но хотим заострить внимание на том, что описание разных способов познания соответствует в «Государстве» описанию областей сущего, как они даны в конце шестой книги в так называемой Линии (509–511) и в начале седьмой книги в мифе о пещере (514–516).

Мы полагаем, что «мусическое воспитание» стражей, основанное на лжи и запретах, соотносится с нижней областью сущего, связанной с отражениями и призраками — не случайно здесь речь идет именно о подражаниях и образах. Симметрично этому в десятой книге Сократ вновь возвращается к теме подражания, что помогает увидеть композицию «Государства» в целом как «голографическую» реализацию треугольной структуры восхождения от неверных отражений к благу и обратного нисхождения к «теньям пещеры»¹¹.

¹⁰ Weiss 2012: 45–48.

¹¹ См. Протопопова 2011.

Таким образом, подобные противоречия в тексте «Государства» — когда философов сначала воспитывают на лжи, а потом оказывается, что подлинно философская натура с самого детства ненавидит ложь, — оказывается специальным приемом, своего рода провокацией, которая должна пробудить желание понять, что скрывается за этими противоречиями. Мы полагаем, что в седьмой книге можно найти рассуждения, которые непосредственно относятся к этому приему. Здесь Сократ пытается объяснить собеседникам, что побуждает ум к исследованию, а что нет (παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, 523a10–b4). Сначала имеются в виду ощущения: то, что воспринимается вместе со своей противоположностью (ἅμα τοῖς ἐναντίοις), побуждает рассудок к действию (παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστὶ), а то, что таким образом не воздействует, — не будит мышление (οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, 524d2–5). Затем это переносится на созерцание чисел и познание единого самого по себе: если мы воспринимаем нечто одновременно с противоположностью, душа вынуждена недоумевать, искать, пробуждать в себе самой мысль и вопрошать (ἀναγκάζοιτ' ἄν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουσα ἐν αὐτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν, 524e4–6).

Таким и должно быть воспитание настоящих философов: не путем отбрасывания какой-то противоположности как «ложной» и запретом на ее рассмотрение, а наоборот — через исследование противоположностей благодаря провоцированию мысли, чего Сократ пытается достичь, вводя собеседников в апорию.

То же самое, на наш взгляд, делает в отношении читателей и Платон, и пассаж о противоположностях, которые будят мысль, можно рассматривать как ключ к его собственному тексту. Тогда Сократ «мусического логоса» — ханжа, ригорист и тиран — предстанет перед нами как очередная маска Сократа-гибриста, который смеётся, подначивает и провоцирует: он лжет и тут же дает подсказки, как нужно обращаться с ложью и не попасть на удочку «кротости».

Литература

- Гараджа, Протопопова 2015 — *Гараджа А.В., Протопопова И.А. Convivii trivii*: 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. С. 83–116.
- Протопопова 2011 — *Протопопова И.А. «Государство» Платона — идеальный мимесис?* // «Логос» 83.4 (2011). С. 88–100.
- Протопопова 2015a — *Протопопова И.А. ὕβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона* // ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015). С. 373–379.
- Протопопова 2015b — *Протопопова И.А. Платоновский «Пир» как силен и андрогин* // Вестник РХГА 4 (2015). С. 419–424.
- Destrée, Herrmann 2011 — *Plato and the Poets* / Ed. by Pierre Destrée & Fritz-Gregor Herrmann. Leiden: Brill, 2011.
- Ferrari 1989 — *Ferrari G.R.F. Plato and Poetry* // *The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism* / Ed. by G.A. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 92–148.
- Janaway 2006 — *Janaway Ch. Plato and the Arts* // *A Companion to Plato* / Ed. by Hugh H. Benson. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006. P. 388–400.
- Gagarin 1977 — *Gagarin M. Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure* // *Phoenix* 31 (1977). P. 22–37.
- Ludwig 2007 — *Ludwig P.W. Eros in the Republic* // *The Cambridge Companion to Plato's Republic* / Edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge University Press, 2007. P. 202–231.
- Rosen 2005 — *Rosen S. Plato's Republic: A Study*. New Haven & London: Yale University Press, 2005.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H. Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Weiss 2012 — *Weiss R. Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2012.

Алексей Гараджа

О смысле эпидексии в платоновском «Пире»

ALEXEI GARADJA

ON THE SENSE OF *EPIDEXIA* IN PLATO'S *SYMPOSIUM*

ABSTRACT. When speaking of the sympotic order in the beginning and at the end of his *Symposium*, Plato mentions that the characters pass the logos, along with the wine-cup, ἐπὶ δεξιᾶ (177d3, recapped 214c4, 223c5). A satisfactory interpretation of this expression both in this dialogue and a couple of others (R. 420e4, Tht. 175e7) has occupied many scholars and translators of Plato for several centuries. In most English translations, this passage of both logoi and cups is rendered, with an extra precision, as going 'from left to right'. Not so numerous Russian translations, on the contrary, while bidding for terseness, might have ended up with rather vague or even outright fallacious renderings. To overcome this, a complex exploration of the *epidexia* problem, taken in socio-cultural environments of ancient feasts and philosophical contexts of Plato's dialogues, is called for, the first step being a general review of it.

KEYWORDS: Plato, *Symposium*, *epidexia*.

Читатель платоновского «Пира» получает от автора вполне конкретные указания, касающиеся расположения и взаимодействия участников описанного в диалоге симпосия в доме трагического поэта Агафона. Толкование этих деталей — как реальное, так и языковое, как простыми читателями, так и переводчиками либо издателями текста — связано с рядом проблем, которые я и попытаюсь здесь обозначить.

Первая и важнейшая проблема — наглядное представление места действия диалога. Вот что говорят данные археологии:

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

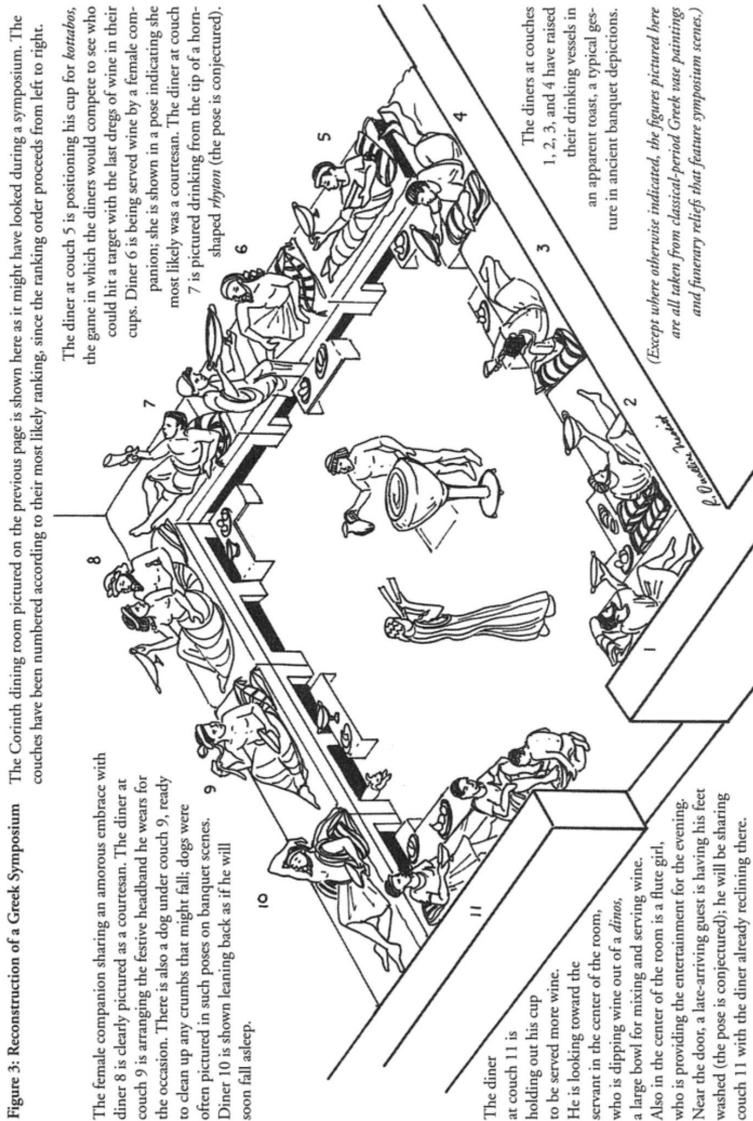


Figure 3: Reconstruction of a Greek Symposium The Corinth dining room pictured on the previous page is shown here as it might have looked during a symposium. The couches have been numbered according to their most likely ranking, since the ranking order proceeds from left to right.

The female companion sharing an amorous embrace with diner 8 is clearly pictured as a courtesan. The diner at couch 9 is arranging the festive headband he wears for the occasion. There is also a dog under couch 9, ready to clean up any crumbs that might fall; dogs were often pictured in such poses on banquet scenes. Diner 10 is shown leaning back as if he will soon fall asleep.

The diner at couch 11 is holding out his cup to be served more wine. He is looking toward the servant in the center of the room, who is dipping wine out of a *diinos*, a large bowl for mixing and serving wine.

Also in the center of the room is a flute girl, who is providing the entertainment for the evening. Near the door, a late-arriving guest is having his feet washed (the pose is conjectured); he will be sharing couch 11 with the diner already reclining there.

The diner at couch 5 is positioning his cup for *kestabos*, the game in which the diners would compete to see who could hit a target with the last drops of wine in their cups. Diner 6 is being served wine by a female companion; she is shown in a pose indicating she most likely was a courtesan. The diner at couch 7 is pictured drinking from the tip of a horn-shaped *rhynn* (the pose is conjectured).

The diners at couches 1, 2, 3, and 4 have raised their drinking vessels in an apparent toast, a typical gesture in ancient banquet depictions.

(Except where otherwise indicated, the figures pictured here are all taken from classical-period Greek vase paintings and funerary reliefs that feature symposium scenes.)

Реконструкция греческого симпозиума

по археологическим и иконографическим данным (Smith 2003: 16).

Типичная греческая форма, во всяком случае для частных пирушек — это *андрон*, мужская комната. Она вновь и вновь встречается в домашней архитектуре 5–4 вв. до н.э. практически в одном и том же виде: квадратная, более или менее, комната, со смещённым от центра входом и приподнятой платформой — помостом для лож, обегаящим три с половиной стороны помещения... Ложки ставились изголовье к изножью вдоль стен на помосте, и для каждого полагался отдельный столик. По размерам тоже, как правило, отличий мало: обычное домашнее помещение такого рода вмещало семь или, реже, одиннадцать лож, каждое примерно 180–190 см в длину и 80–90 см в ширину¹.

Сразу же отметим радикальное отличие греческого симпозиума интересующего нас периода от позднейших эллинистических и особенно римских форм (*триклиний*). В помещении типа только что описанного гости располагались на вытянутых вдоль стен *андрона* ложах, спиной к стене, лицом к центру, или средоточию, где стоял большой сосуд для смешивания вина с водой — *κράτῆρ* (от *κεράννυμι* ‘смешивать’) или *δίνοϲ* (от *δινέω* ‘кружить’). Отсчёт мест этого условного круга пирующих вёлся против часовой стрелки *слева направо* с точки зрения самих участников застолья, которые, возлежав на ложах, опирались на левую руку (допуская, что все они правши), а правой брали, например, кубок — но *справа налево* для наблюдателя из центра зала, например виночерпия, — причём первым по счёту шло ложе *справа* от входа (с точки зрения входящего). Это первое место на пирушке у Агафона занимает Федр (Smr. 177d4), последнее же (*слева* от входа на взгляд входящего) — сам хозяин, Агафон (Smr. 175c7), пока к нему не подсаживается вечно опаздывающий Сократ, который и становится с этого момента «последним».

Ведь на каждом ложе могли разместиться двое, а то и трое соотрапезников — ср. Smr. 213a7–b7 (Алкивиад протискивается между Агафоном и Сократом) и 222e1–223a9 (спор о месте между этими тремя). Разумеется, в таком случае они возлежат уже не вытянувшись от изголовья к изножью, бок о бок или грудь к спине, а

¹ Dunbabin 2002: 36–38.

наискосок лежа, каждый на левом боку, причём тот из двоих, у кого сосед оказывался как бы «под крылом» — под правой, свободной рукой, — считался лежащим «выше», и от него ожидалось определённые действия в отношении того, кто «ниже», — например, «восхваление» (ἐγκώμιον, букв. 'принадлежащее к комосу'), о чём, собственно, и спорят Алкивиад, Сократ и Агафон в указанном месте. Эротический подтекст здесь подразумевается — хотя не обязательно гомоэротический, как в нашем случае: по предложению Эриксимаха, «флейтистку» решено удалить, пить каждому вволю и посвятить встречу *логосам* (ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι, Smr. 176e5–8), а именно «восхвалениям» Эрота.

Как резонно замечает во введении к своему изданию «Пира» Кеннет Довер, «возлежание на одном локте, как представляется, неподручно для приёма пищи и неудобно для ведения беседы, зато в самый раз на пирушках, предполагавших сексуальное общение с вызванными женщинами и завершавшихся погружением загулявших гостей в пьяный сон»². В другом месте тот же автор, приводя богатый материал вазописи, уточняет, что возлежание вдвоём на одном ложе «равно способствовало как гомосексуальным, так и гетеросексуальным поползновениям, с той лишь разницей, что *эромен* был полноправным сотрапезником *эраста*, тогда как гетеру, танцовщицу либо флейтистку нужно было сначала водворить на ложе»³.

Не углубляясь в тему «греческой гомосексуальности», серьёзное академическое изучение которой начинается именно с работ Довера, я лишь обозначу собственную позицию на этот счёт. В послеплатонические времена и гомо-, и гетеросексуальность (вполне логично) функционально классифицируются исходя из полового различия, и на гомосексуальность накладывается табу — либо «политкорректное» анти-табу, что сути не меняет. Во времена Платона такая классификация отсутствовала, сексуальность не разделялась и не привязывалась чётко к полу (разве что в социаль-

² Dover 1980: 11.

³ Ibid. 94.

ном, статусном плане) — Платон, собственно, и пытается в двух своих диалогах, «Пире» и «Федре», проблематизировать эротическое как таковое. Для нас важно учитывать, что «гомосексуальность» сегодняшняя и «гомозеротизм» (условно назовём это так) платоновских персонажей — разные вещи, пусть и пересекающиеся: никто не говорит, что отношения *эраста* и *эромена* всегда ограничивались лишь романтическим флиртом, но чаще всего, по-видимому, именно так и было — хотя бы в противовес функциональному (как брачному, так и внебрачному) сексуальному общению с противоположным полом. Повторяю, это лишь краткое обозначение позиции, требующее, конечно, дополнительно детального разъяснения и обоснования.

Но сейчас вернёмся к деталям застольного взаимодействия персонажей «Пира», их обмена *логосами*. Как только что упоминалось, правому («нижнему») соседу по ложу от возлежавшего слева («выше») от него причиталось «восхваление». Такое же «восхваление» (ἐγκώμιον, ἔπαινος) Эриксимах предлагает всем участникам застолья по кругу принести Эроту (Smp. 177d2–5):

δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἐρωτος ἐπὶ δεξιᾷ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον, ἄρχειν δὲ Φαῖδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατὰκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατήρ τοῦ λόγου.

Пусть каждый из нас, справа по кругу, скажет как можно лучше похвальное слово Эроту, и первым пусть начнет Федр, который и возлежит первым, и является отцом этой беседы⁴.

С учётом сказанного выше о расположении пирующих, картина, казалось бы, абсолютно чёткая: слово передаётся «направо» (ἐπὶ δεξιᾷ), т.е. соседу «одесную» того, кто держал перед тем слово, начиная отсчёт от Федра, возлежавшего «первым» (т.е. справа от входа на взгляд входящего). Однако в русских переводах это движение *логоса* от соседа слева к соседу справа передаётся так, что может ввести в заблуждение: «справа по кругу» (Апт), «справа по порядку» (Карпов), «начиная справа» (Городецкий и Жебелёв).

⁴ Пер. С.К. Апта под ред. А.А. Столярова.

Возможно, все эти переводчики мысленно вставляли в позицию наблюдателя из центра залы — но скорее всего в силу нечёткого общего представления картины симпосия просто неудачно использовали наречие «справа» вместо «направо». Почти то же самое (у Городецкого даже подчеркнуто «справа налево», хотя у Апта исправлено «слева направо») видим и в русских переводах ἐπὶ δεξιᾶ в заключительной сцене диалога, участники которой (оставшиеся на ногах Агафон, Аристофан и Сократ) передают по кругу уже не столько *λογος*, как большую чашу с вином (Smr. 223c2–5):

ἐξεγρέσθαι δὲ πρὸς ἡμέραν ἤδη ἀλεκτρούωνων ἄδόντων, ἐξεγρόμενος δὲ ἰδεῖν τοὺς μὲν ἄλλους καθεύδοντας καὶ οἰχομένους, Ἀγάθωνα δὲ καὶ Ἀριστοφάνη καὶ Σωκράτη ἔτι μόνους ἐγρηγορέναι καὶ πίνειν ἐκ φιάλης μεγάλης ἐπὶ δεξιᾶ. τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι.

Проснулся он [рассказчик Аристодем] на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют ещё только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая её по кругу слева направо, причем Сократ ведёт с ними беседу⁵.

А теперь, потратив столько усилий на то, чтобы разобраться с пространственным определением симпосийной *эпидексии*, необходимо рассказать и о размывании этого определения в греческом узусе и о последствиях такого размывания для толкования платоновских текстов. Дело в том, что интересующее нас наречное выражение могло означать не только местоположение или направление ('справа, направо'), но и характер действия, а именно 'исправно, справски, ловко'. В этом случае издатели предпочитают слитное написание ἐπιδέξια раздельному ἐπὶ δεξιᾶ. В рукописях, впрочем, разобрать такой нюанс практически невозможно, да и метрической необходимости предпочтения тем или иным автором одной из этих форм (равно как и в синонимичной паре ἐνδέξια / ἐν δεξιᾷ) нет — разве что, как замечает один старый немецкий филолог, выбор слитного ἐπιδέξια — например,

⁵ Пер. С.К. Апта под ред. А.А. Столярова.

Гомером (Il. 2.353 и Od. 21.141) — диктовался соображениями благозвучия, подсказывавшими перебить дактилем затянутую цепочку спондеев⁶. В других случаях (Il. 1.597 и Od. 17.365) ἐνδέξια как синоним ἐλιδέξια действительно могло подразумевать 'ловкость' — однако непременно в сочетании и отталкиваясь от идеи «правильного» движения по кругу слева направо (опять же — с точки зрения участников круга); впрочем, ни одна из этих форм у Гомера не дотягивает до полновесного смысла 'ловкости', который в греческом более позднего времени сообщается прилагательными ἐλιδέξιος, δεξιός, от которых и образованы интересующие нас наречия⁷.

Условно обозначим эти два оттенка употребления *эпидексии* как «пространственный» (указание места либо направления в пространстве *раздельным* ἐπὶ δεξιά) и «модальный» (характеристика действия либо его результата *слитным* ἐλιδέξια) и рассмотрим ещё два релевантных для нашего расследования платоновских текста. Первый из «Государства» (R. 420e3–6, описание «коммунистического труда»):

ἐπιστάμεθα γὰρ καὶ τοὺς γεωργοὺς ξυστίδας ἀμφίεσαντες καὶ χρυσὸν περιθέντες πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι κελεύειν τὴν γῆν, καὶ τοὺς κεραμείας κατακλίναντες ἐπὶ δεξιά πρὸς τὸ πῦρ διακλίνοντάς τε καὶ εὐωχομένους, τὸν τροχὸν παραθεμένους, ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν⁸.

Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется⁹.

⁶ Buttman 1825: 1.175.

⁷ Ibid. 1.174–176.

⁸ Бернет читает здесь ἐπὶ δεξιά в обход ἐλιδέξια основной рукописи (Codex Parisinus graecus 1807).

⁹ Пер. А.Н. Егунова под ред. И.И. Маханькова.

Второй из «Теэтета» (Tht. 175e3–176a2, Сократ рассуждает о недостатках воспитания раба):

ὁ δ' αὖ τὰ μὲν τοιαῦτα πάντα δυναμένου τῶς τε καὶ ὀξέως διακονεῖν, ἀναβάλλεσθαι δὲ οὐκ ἐπισταμένου ἐπιδέξια ἐλευθερίως οὐδέ γ' ἁρμονίαν λόγων λαβόντος ὀρθῶς ὑμῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ.

который всё это [собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи] умеет исполнять точно и проворно, зато не знает, как подобает свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей¹⁰.

Модальным толкованием *эпидексии* мы обязаны разъяснению Исаака Казобона (1559–1614) в его фундаментальных *Animadversiones* к Афинейю как раз этого места из «Теэтета» («ἐπιδέξια valet δεξιῶς... dextre et eleganter» и т.д.), однако ни он, ни его позднейший соавтор-редактор Иоганн Готфрид Швейгхёйзер (1776–1844) на этом не останавливаются, переносят данное толкование и на приведённое только что место из «Государства» и получают в результате: *ad ignem in stratis commode et eleganter collocantes*¹¹. Вот откуда «с удобством» в переводе Егунова. Ведь очень многие издатели, в том числе Аст и Штальбаум, такую трактовку текста «Государства» поддержали. Более того, редакторы авторитетнейшего в своё время Цвейбрюккенского издания Платона (*Editio Bipontina*, 1781–1787: греческий текст по Стефану с параллельным латинским переводом Фичино) посчитали возможным подправить в этом же духе даже фичиновский перевод «Пира» (*Smp. 177d2*). Лишь Карл Шнейдер выразил сомнения в подобном толковании *эпидексии* — во всяком случае применительно к указанному месту из «Государства»¹²; позже его решительно поддержал в своём издании данного платоновского диалога Джеймс Адам, согласно которому *эпидексия* здесь просто призвана намекнуть на симпо-

¹⁰ Пер. Т.В. Васильевой под ред. И.И. Маханькова.

¹¹ Casaubon, Schweighäuser 1.168.

¹² Schneider 1.336–337.

сийный распорядок, подчеркнув тем самым несуразность ситуации, как и пышные одежды земледельцев¹³. И не то чтобы переводы, предпочитающие вариант «с удобством» (*commode*), этого не передают — просто здесь мы сталкиваемся с необоснованной неточностью и даже подтасовкой — от «Теэтета» к «Государству» и далее к «Пирu». Кроме того, ничто ведь не мешает даже *эпидексию* из «Теэтета» (в русском переводе едва заметную) истолковать в пространственном, а не модальном, ключе.

И вообще, как выясняется, в конкретном словоупотреблении как пространственный, так и модальный оттенки, о которых мы говорили, собственно говоря, стираются, а на первый план выступает подразумеваемая семантика *праздника* — причём праздника не обычного, навязанного традицией, а создаваемого в процессе самими участниками симпозиийного круга — возможно, и в пику уставным торжествам или даже как пародия на них. Не случайно лаконофил Критий, один из тридцати тиранов и двоюродный дядя Платона, противопоставляет в своей стихотворной «Лакедемонской политике» (88 DK B 6) афинскую *эпидексию* — бурное застолье с общей чашей, пускаемой вкруговую с тостами, — статичному спартанскому пиршественному то ли установлению, то ли упражнению (ἔθος Σπάρτηι μελέτημά τε κείμενόν). Вот как Афиней подытоживает платоновский «Пир» (192a):

Платоновский же пир — не сонм, не совет, не беседа философов (οὐ συνέδριόν ἐστιν, οὐ βουλευτήριον, οὐ λέσχη φιλοσόφων). Сократ и не помышляет о прекращении попойки, хотя уже ушли Эриксимах, Федр и многие другие, но продолжает бдение с Агафоном и Аристофаном, потягивая и из серебряного колодца (πίνει ἐξ ἀργυροῦ φρέατος), — так кто-то [Хамелеонт Гераклеийский] удачно назвал эти громадные чаши, — и из мелкого фиала, пуская его вкруговую слева направо (πίνει τ' ἐκ τῆς φιάλης ἐπιδέξια)¹⁴.

В другом месте (463c), упомянув о беседах семи мудрецов во время пира, тот же Афиней строками Иона Хиосского иллюстриру-

¹³ Adam 1902: 1.207–208.

¹⁴ Пер. Н.Т. Голинкевича.

ет эту симпозиийную традицию, которую наследует и по-своему претворяет и платоновский «Пир» (fr. 2.5–9 Diehl):

πίνωμεν, παίζωμεν, ἴτω διὰ νυκτὸς ἀοιδή,
ὀρχείσθω τις, ἐκὼν δ' ἄρχε φιλοφροσύνης.
ὄντινα δ' εὐειδῆς μίμνει θήλεια πάρευνος,
κεῖνος τῶν ἄλλων κυδρότερον πίεται.

Будем пить и шутить; пусть всю ночь не кончается песня;
Кто-нибудь пляску начнет; празднуй, как хочет душа!
Если ж тебя еще ждет и красавица — ложа подруга,
Будешь сегодня ты пить радостей всех остальных¹⁵.

Источники и литература

- Голинкевич — Афиней. Пир мудрецов в 15 книгах / Пер. Н.Т. Голинкевича. Т. 1–2. М.: «Наука», 2004–2010.
- Adam 1902 — The Republic of Plato / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices by James Adam. Cambridge UP, 1902.
- Buttmann 1825 — Buttmann, Philipp. Lexilogus oder Beiträge zur griechischen Wort-Erklärung, hauptsächlich für Homer und Hesiod. Bde. 1–2. Berlin: In der Myliussischen Buchhandlung, 1825².
- Casaubon, Schweighäuser — Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas / post Isaacum Casaubonum conscripsit Iohannes Schweighaeuser. T. 1–8. Argentirati: ex Typographia Societatis Bipontinae, 1801–1805.
- Dover 1980 — Plato. Symposium / Edited by Sir Kenneth J. Dover. Cambridge University Press, 1980.
- Dover 1989 — Dover K.J. Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript. Harvard University Press, 1989.
- Dunbabin 2002 — Dunbabin, Katherine M.D. The Roman Banquet: Images of Conviviality. Cambridge University Press, 2002.
- Schneider — Platonis Opera Graece / Recensuit et adnotatione critica instruxit Car. Ern. Christoph. Schneider. Vol. 1–3. Lipsiae: Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1830–1833.
- Smith 2003 — Smith, Dennis E. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

¹⁵ Пер. Н.Т. Голинкевича.

Владимир Вишняков

Апофатический метод в «Пире»:
между афerezой и апофазой

VLADIMIR VISHNYAKOV
APOPHATIC METHOD IN THE PLATO'S SYMPOSIUM:
BETWEEN *APHAERESIS* AND *APOPHASIS*

ABSTRACT. This article explores the history of apophatic method in Platonic and Neoplatonic philosophy. Apophatic method involves the use of two types of systematic negation on the way to cognition of the Absolute. The first method was formulated in the days of Plato and Aristotle. It is a rational process of ascent from the simple to the complex entities that uses the systematic determination of the ideas forming the knowable reality. Historical overview begins with Parmenides, who had first formulated the identity of the being and the conceivable. To Parmenides' understanding, intelligibility is the very meaning of existence. Therefore, the essence is fully comprehended by thinking, and thinking entirely comprehends the being. In Plato's philosophy, being is understood as a totality of immutable ideas of which visible things are reflections. All things existing and knowable have a single source, which is the Supreme Good. Since the Supreme Good provides intelligibility and ensures the existence of things, as well as establishes the essence of the ideas and the entire cosmos, It lies beyond all this. Including difference (negation or dissimilarity) into the system of ideas has allowed to formulate the rational and scientific method of comprehension of the source of all things knowable. According to this method (*aphaeresis*), we move from what is complex to what is simple by discarding all extra predicates. This process implies not only a negative aspect (the clipping of corporeality), but also a positive one, this being an intellectual intuition of the atoms of meaning (the ideas). Further on, this technique is being compared with apophatic method, which may be gleaned from the texts of both pagan and Christian Neoplatonics (Plotinus, Damascus, and Dionysius the Areopagite). Apophatic method is explained as a trans-intellectual grasping of the Absolute precluding a scientific knowledge of the Godhead. Both methods are linked

© В.П. Вишняков (Москва). vishnyakov.v.p@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

together. As an example to illustrate this connection and the possibility of one originating in the other, Plato's "Symposium" is taken into consideration. Such a connection is founded in the ambiguity of Plato's understanding of the Supreme Good. On the one hand, It is the highest idea among all the existing ones, and on the other, the Supreme Good transcends all things knowable. Love is another reason to establish a connection between the two kinds of negative technique, it also being the driving force, which initiates the whole process of searching for and investigating of the Supreme Good.

KEYWORDS: Plato, *Symposium*, aphaeresis, apophasis, being, Supreme Good, Plotinus, Damascius, Dionysius the Areopagite, negative theology.

麦飯に やつるる恋か 猫の妻

Вконец отощавший кот
одну ячменную кашу ест...
А ещё и любовь!

Мацуо Басё (пер. В. Марковой).

Наиболее распространенное значение слова ἀπόφασις — 'отрицание'. Оно соответствует наиболее общепринятому пониманию апофатической теологии как отрицательной или негативной — то есть такой, которая отрицает любые воспринимаемые предикаты по отношению к Богу. Если последовательно проводить этот принцип, негативная теология должна отрицать также и сам предикат божественности — и, тем самым, перестать быть теологией вообще, то есть словом о Боге. На помощь приходит менее распространенное значение ἀπόφασις — 'совет, данный по-видимому охотно', от глагола ἀποφάναι — 'отказывать, высказываться'¹. Тогда апофатическое богословие становится методом, который использует отрицания («отсечения» или «отъятия»), чтобы обратить ум к трансцендентности Первоначала (первого принципа реальности), — а апофаза становится таким «советом», или демаршем, ума, обращающим его к Запредельному.

Удивительно, что в истории апофатического метода мы можем увидеть, как рациональные отрицания сменяются отрицанием самой рациональности и формулировкой возможности транс-

¹ Михельсон 1883 s.v. *апофазисъ*.

интеллектуального схватывания Божества. Уверенность в познаваемости Абсолюта сменяется такой же убежденностью в Его непознаваемости. Однако у этих позиций обнаруживается и нечто общее — признание любви как источника и результата познания. На примере диалога «Пир» можно увидеть как пред историю формирования апофатического метода, так и возможности его развития, которые были реализованы в неоплатонизме.

1. Апофатический метод в платонизме и неоплатонизме

Основополагающий принцип платонической (и неоплатонической) мысли заключается в том, что бытие означает познаваемость. Отождествление бытия (сущего, τὸ ὄν, которое есть) с тем, что может быть воспринято умом (интеллектом, разумом, ἡ νόησις), есть основа не только неоплатонического отождествления бытия с формой или идеей, но и связанного с этим представления о чувственном мире как менее полной и менее завершенной реальности. Это отождествление также обосновывает неоплатоническое утверждение, что Единое, или Благо, находится за пределами бытия (сущего). Рассмотрим, как эти принципы развиваются и раскрываются в неоплатонической философии.

1.1. Парменид: «мыслить и быть — одно и то же»

Идея о бытии как познаваемом присутствует в античной философии с самого момента ее возникновения. Философский поиск представляет собой попытку познать реальность как единое целое — поэтому он всегда предполагает, что бытие как таковое может быть схвачено мыслью. Первым это выразил Парменид: «то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать» (DK fr. B 2), «мыслить и быть одно и то же» (DK fr. B 3)².

Это «одно и то же» имеет две стороны. Парменид указывает, во-первых, что мысль всегда есть постижение какого-либо сущего. Так что какой бы ни была мысль, эта мысль есть нечто,

² Пер. А.В. Лебедева (Лебедев 1989: 287).

то есть нечто сущее (τὸ ὄν). Иное (τὸ μὴ ὄν) не может быть помыслено — мыслить абсолютное ничто означало бы мыслить отсутствие объекта, то есть не мыслить ничего, и в итоге не мыслить. Что бы ни мыслилось, оно мыслится как некое сущее, которое может быть обособлено определениями. Во-вторых, Парменид утверждает, что бытие не распространяется за пределы мыслимого, так что не существует ничего, что не могло бы быть воспринято мыслью. Было бы непоследовательно даже постулировать непознаваемое сущее, которое не может быть помыслено, — чтобы сделать это, нужно было бы уже помыслить такое сущее.

Таким образом, фрагменты Парменида выявляют очевидный, но важный момент: мышление сущего заранее предполагает его познаваемость. Мыслить бытие — значит мыслить его как познаваемое. В действительности здесь утверждается не только то, что бытие и познаваемое совпадают по объему (Парменид это ясно утверждает), но также и то, что познаваемость является самым смыслом бытия: под сущим мы подразумеваем только то, «что существует нечто мыслимое». Мысль не может распространяться на что-нибудь еще, кроме сущего: «все остальное» — это просто пустой звук, короче говоря, ничто. Если бытие, «которое есть», рассматривается как единое целое, то у него нет никакого другого смысла, кроме того, что оно доступно для мышления — то есть является познаваемым. Следовательно, бытие целиком и полностью постигается мышлением, а мышление целиком и полностью постигает бытие.

Реакцией на такое статическое отождествление бытия, мышления и речи стал софистический дискурс. Если познаваемость есть смысл сущего, то для софистов это означает, что речь, выражающая мысль о сущем, создает собственную реальность и свой собственный смысл:

В «Трактате о небытии» Горгия, через несколько десятилетий после «Поэмы» [Парменида], мы имеем дело с совсем другим отношением между бытием и речью... сама поэма, знает и хочет она этого или нет, есть в первую очередь нарративное исполнение,

дискурсивный перформанс: отнюдь не некая исконная данность вещает через стихи, какое-то «есть» или «существует», нет — она сама создает свой предмет, создает его самим синтаксисом своих фраз...³

Софисты обнаружили в мышлении и речи (а значит, и бытии) силу отрицания — способность с помощью опровержений отрицать сущее (и саму мысль), критически исследовать слова и понятия, связи между ними. Мышление обернулось на себя и стало исследовать и проверять собственное содержание. Это стало первым методическим применением отрицаний в истории философии — и в перспективе дало возможность установить связи внутри сущего, увидеть атомы смысла («виды» или идеи), которые не могут быть выражены в речи и не могут быть представлены в высказанном отчете-логосе. Совокупность таких умопостигаемых видов образует бытие, в котором присутствует не только тождество, но и различие («инаковость»).

1.2. Платон: интеллектуальная интуиция Блага

Платоновское понимание бытия как идеи является прямым следствием отождествления сущего и познаваемого. Для афинского философа реальны виды, которые ум усматривает в чувственных вещах, и универсальная природа или «чтойность», которая может быть полностью схвачена мыслью. Только идеи являются истинно сущими — и вновь потому, что только они могут быть постигнуты полностью (истинно). Идея (или форма) представляет собой то, «что есть для мысли», и поэтому есть бытие или истинно сущее (τὸ ὄν или τὸ ὄντως ὄν). Полная, совершенная реальность идей состоит в их полной, совершенной мыслимости. И наоборот, чувственно воспринимаемые объекты (сфера становления), по мнению Платона, менее реальны, поскольку они являются множественными проявлениями единых идей, схватываемыми не мышлением, но ощущением или мнением: «каждое

³ Кассен 2000: 10.

из них — одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и людьми» (R. 476a4–7)⁴. Как феномены или отражения, чувственное не является иллюзией или полным ничто (как это у Парменида), но оно также не совпадает с бытием как таковым — той реальностью, которая постигается мыслью и проявлением которой оно (т.е. чувственное) является. Сфера становления занимает среднее, промежуточное положение между «тем, что есть» и «тем, что полностью не существует». Промежуточный статус чувственного и совершенная реальность идей соотносятся со способами их познания: «вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (R. 477a2–3). А «если обнаружится нечто существующее и вместе с тем не существующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием, и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием» (R. 478d5). Таким образом, уровни существования по Платону соотнесены с уровнями познаваемости, поскольку бытие отождествляется с мышлением.

Однако, в отличие от Парменида, Платон рассматривает постигаемое бытие как единство многообразных идей. Он утверждает, что «относительное небытие» (инаковость, τὸ μὴ ὄν) должно быть включено в целостную реальность. Каждая идея является иной по отношению к остальным, т.е. отличается от них, и, таким образом, причастна инаковости (Sph. 255e4–6, 258d7–e3). Различие не меньше тождества конституирует бытие. Тем не менее, учение о бытии — как внутренне дифференцированном единстве идей — само по себе является следствием познаваемости сущего. Платон указывает, что идеи познаются в их отношении друг к другу методом «соединения и разделения». Менее общие идеи определяются как различные и обособленные по отношению к более универсальным, а последние, в свою очередь, рассматриваются как единства, объемлющие и пронизывающие множество

⁴ Здесь и далее «Государство» в пер. А.Н. Егунова под ред. И.И. Маханькова.

частных идей (Phdr. 265c8–266c1, Sph. 253b8–e2). Инаковость идей по отношению друг к другу является необходимым источником познания, «так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей» (Sph. 259e5–6)⁵. Таким образом, точно так же, как и познаваемое, реальность должна быть множеством отдельных, взаимосвязанных идей.

Учение Платона о Благе, являющемся началом сущего, также основано на тождестве мышления и бытия. В известном фрагменте «Федона», где Сократ критикует Анаксагора, Сократ говорит, что когда он впервые услышал, «что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум», то подумал, «что если всему причина — Ум... то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться» (Phd. 97c1–6)⁶. Другими словами, объяснение вещей в соответствии с требованиями интеллекта обязательно учитывает их соответствие Благу. Поскольку Анаксагор не смог дать такого объяснения, Сократ решил, что «Ум у него остается без всякого применения» (Phd. 98b8–9; курсив мой — В.В.). Тем самым Платон указывает, что Благо является началом интеллектуального познания и мышления как такового. Собственная природа мышления требует, чтобы оно увидело Благо в своем объекте, и только тогда оно познает его смысл. Любая вещь, событие, действие могут быть постигнуты только в перспективе Блага, которое для них является окончательным ответом на вопрос «зачем?». Весь мировой порядок основан на идее Блага, которое связывает и поддерживает все сущее — и тем самым является необходимым условием познания.

Эта аргументация лежит также в основе метафоры, представляющей Благо как солнце в диалоге «Государство». Подобно тому, как солнце, распространяя свет, делает видимыми чувственные вещи, так и Благо делает открытыми для познания идеи, что-

⁵ Пер. С.А. Ананьина под ред. И.И. Маханькова.

⁶ Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша под ред. А.А. Столярова.

бы мышление могло их познавать (R. 508b1–c2). Благо является источником познаваемости и мышления:

так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума (R. 508d4–9).

Другими словами, любое сущее (то есть идеи) является познаваемым только благодаря «идее Блага», которой оно причастно и которое оно отражает. Эта доступность и открытость («непотаенность» у Хайдеггера) познанию есть истина сущего (ἀληθεία).

Но Благо по Платону обеспечивает не только открытость сущего познанию, но и само его бытие (τὸ ὄν), в не очень точном переводе это звучит так: «что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины» (R. 508e1–3). Это требование Сократа может быть оправдано только тождеством бытия и мышления: именно потому, что статус бытия заключается в его доступности для интеллектуального постижения. Благо обосновывает это тождество, устанавливая идеи как бытие, а бытие как познаваемые идеи. Поскольку любое сущее познается только в силу его причастности к Благу, Благо становится единственно возможной целью и смыслом для сущего как познаваемого, другими словами — для бытия как такового.

В «Государстве» Платон формулирует то, что станет главным для неоплатоников:

Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав... благо по его свойствам надо ценить еще больше (R. 508e1–3).

Поскольку Благо обеспечивает познаваемость и бытие сущего, устанавливает сущности, идеи и весь космос, Оно лежит за пре-

делами них. Поскольку благодаря Ему идеи существуют и познаваемы, Благо «выше» идей и «старше» сущего, Оно приводит их в бытие, и в этом смысле превосходит их по силе (трансцендентно). Точный онтологический статус Блага по отношению к идеям и интеллекту остается неоднозначным, так как Платон называет Его и «Идеей», и объектом мышления. Но он однозначно признает, что бытие, как совокупность идей, не может быть окончательной реальностью, поскольку оно зависит (в своем существовании и познаваемости) от Начала, которое выходит за его пределы, и отождествляет это Начало с Благом.

Неоднозначность в понимании Блага, когда Оно оказывается вершиной мира сущего, позволяет выстроить метод Его рационального познания — и это первая формулировка негативного (в данном случае, аферетического) метода. Любое сущее познаваемо благодаря Благому, которое есть полнота бытия и истины — «непотаенности». Множественность сущего затемняет смысл — но мысль может отделить то, что прибавилось к простоте Блага. Это прибавление на самом деле является отрицанием полноты бытия и смысла. К многообразию сущего применяется метод отсечений (*ἀφαίρεσις* — ‘отнятие, лишение’), аналогичный используемому в геометрии: «путем отсекаания глубины определяется поверхность, путем отсекаания поверхности получается линия, путем отсекаания протяженности получается точка» (Адо 2005: 216). Так мы восходим от сложного к простому, отрицая прибавившиеся к нему предикаты. В этом процессе присутствует не только отрицательный аспект (отсечение телесности), но и положительный — интеллектуальная интуиция атомов смысла (идей). Именно так средние платоники и Климент Александрийский постигали Бога как объект мышления (познаваемый и схватываемый мыслью, то есть сущий) — двигаясь от телесности к точке, «достигая монады, отсекая от своего сознания понятие пространства» (*ibid.* 218). Поэтому аферетический метод оказывается вполне рациональным, и его «единственная цель состоит в продвижении мысли от чувственного познания к интеллектуально-

му познанию простых принципов: точки, монады, бытия, интеллекта» (ibid. 219). Альбин включал его в группу из четырех путей познания Бога — вместе с методом утверждений, аналогий и трансценденции (восхождение от видимого качества к его идее).

1.3. Плотин: транс-интеллектуальное схватывание Первоначала

Плотин принимает и развивает платоновское понимание бытия. Он представляет бытие как совокупность чисто мыслимого, вечных идей, рассматривая чувственно воспринимаемые вещи не как истинно сущее, а как отображение или видимость идей. Но Плотин более явно, чем Платон, отождествляет бытие не просто с объектом мысли, он делает его содержанием мысли — и, таким образом, Умом, Мышлением как таковым. Будь бытие внешним по отношению к мысли, тогда действительное содержание мышления было бы всего лишь образом или отблеском реальности — и мышление вовсе не постигало бы действительность (см. *Enn.* V 5.1.20–27; V 5.2.1–9). Более того, Плотин принимает и приспособливает (к платоническому учению о сущем) аристотелевское понимание мышления (согласно которому оно схватывает и содержит в себе чистую форму и, таким образом, есть то, что оно мыслит). С другой стороны, бытие как идея или форма также не может быть ничем иным, как содержанием мышления. Ум и мыслимое соединяются в действительности мышления: «Все вместе едино — ум, мышление и умопостигаемое» (*Enn.* V 3.5.43–44)⁷, и «мы имеем здесь, таким образом, единую природу, ум, все сущее, истину» (*Enn.* V 5.3.1–2). Видение Парменида достигает своей полноты: бытие и мышление тождественны, потому что бытие не может быть ничем иным, кроме содержания мысли, и мысль не может быть ничем иным, кроме схватывания бытия.

Как мыслящее и мыслимое, утверждает Плотин, бытие, или интеллект (ум), необходимо является сложным, внутренне разли-

⁷ Здесь и далее «Эннеады» в пер. Т.Г. Сидаша.

ченным — в действительности как бытие, так и интеллект устанавливаются во внутреннем различии (инаковости) идей (или форм) друг от друга. Для любого сущего возможность быть мыслимым и, следовательно, существовать, происходит из его определенности — оно есть какое-то особенное «это». Но поскольку сущее может быть выражено или определено только через различие, через маркировку, которая выделяет его среди прочих сущих, то, значит, мыслимость или бытие зависят от инаковости форм по отношению друг к другу. Таким образом, бытие как целое познаваемо и существует только в силу внутренней различенности (инаковости) форм, и эта инаковость конституирует бытие само по себе. Различенность сущих друг от друга является тем, что делает сущее познаваемым и — существующим.

Далее, каждая форма или сущее устанавливается как сущее благодаря правильному определению. Вне различия, инаковости и, следовательно, вне множественности нет мыслимого и сущего, нет мышления и бытия. Учение, что сущее устанавливается различием и инаковостью, из чего с необходимостью следует множественность бытия, прямо следует из принципа, согласно которому существовать — значит быть познаваемым (мыслимым). Мысль Плотина о том, что мышление и бытие являются производными Единого, или Бога, — также продолжение этой цепочки рассуждений. Сущее мыслимо и познаваемо благодаря инаковости. Далее, чтобы быть, необходимо быть единым — но бытие в целом и каждое отдельное сущее являются внутренне различенными и множественными. Значит, каждое сущее существует только в силу единства:

Все существа — не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться существующими лишь относительно, существуют только благодаря присущему им единству, а без этого единства — что стало бы с ними? (Епп. VI 9.1.1–3)

Говоря кратко, для любого сущего быть означает быть конечным и единым сущим — и, таким образом, зависеть от объединя-

ющего определения (благодаря которому сущее есть то, что оно есть). Обнаружив, что сущее должно быть определено, Плотин обращается к Единому как источнику и основе такого определения (от которого зависит все сущее). Все сущее зависит и, следовательно, происходит из Единого, которое оказывается «определителем» и «мерой всех вещей» (Enn. VI 8.18.3) — и благодаря этому выводит сущее в бытие, давая ему объединяющее определение. Итак, сущее необходимо должно быть различным, конечным (единым) и зависимым (производным) от Единого, которое Само находится «по ту сторону бытия». Появился новый смысл: быть — значит быть произведенным и зависимым. Следовательно, бытие не может быть первоначалом, и, наоборот, Первоначало не может быть сущим.

В платонической традиции, если различные вещи причастны некоей общей для них идее, то сама такая идея онтологически превосходит эти отдельные вещи и является для них единой природой, делая их тем, что они есть. Отсюда следует, что Первоначало как часть целого бытия не могло бы быть первым и превосходящим отдельное сущее. Значит, Единое не может быть среди конечных и единых сущих. Далее, если все же Единое было бы частью тотальности бытия, тогда Оно должно быть определенным, конечным и зависимым (производным). Но тогда не нашлось бы никакого термина (включая бытие), охватывающего Единое и производное от Него сущее, чтобы включить его в целостность (тотальность) бытия и одновременно отличить от сущих. Так Единое у Плотина получает отрицательные определения — Оно «за пределами сущего»:

Когда мы говорим, что Первоединое выше даже сущего, то это означает, что его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически, указывая, что оно не есть ни то, ни это... (Enn. V 5.6.11–14).

Таким образом, отрицательный метод в текстах Плотина меняется — к интеллектуальному отсечению, необходимому для инту-

итивного схватывания, добавляется радикальный отказ от мышления при постижении Единого (Абсолюта). Апофатический метод впервые приобретает транс-интеллектуальный характер.

В самом деле, для Плотина ум (мышление), а значит, и бытие, не имеют основы в самих себе, они производны, зависимы — и поэтому «растворяются в трансцендирующем их принципе» (Адо 2005: 219). В этом отношении Плотин отчасти следует Платону — однако, если спросить, можем ли мы мыслить это запредельное Первоначало, то применение аферетического метода требует отсечения того, что прибавилось к трансцендентному Первоначалу и умалило Его. Что мы должны отрицать? — Само бытие и мышление, которые добавились к Единому в качестве отрицаний. Так аферетический метод становится апофатическим.

Теперь апофатический метод больше не позволяет мыслить свой объект, он делает невозможным связанную и обоснованную речь (дискурс) о Нем. Теперь о Боге можно просто говорить:

В самом деле, мы говорим о Нем, но не достигаем Его словом, не имея ни знания, ни мышления Его. Почему же мы тогда говорим о Нем, если [никоим образом] Его не имеем? Не обстоит ли дело так, что не имея Его в знании, мы не имеем Его совершенно? Мы имеем Его таким образом, что говорим о Нем, но не называем Его. Ибо мы говорим, что Он не есть, но не говорим, что Он есть, так что мы говорим о Нем, [исходя] из того, что позднее Его. *Ничто не мешает нам обладать Им*, даже если мы не будем говорить о Нем. Но как боговдохновенные люди знают своего Бога до такой степени, что имеют в себе нечто большее себя и не знают, что это, и чем они одержимы... (Enn. V 3.14.36; курсив мой — В.В.).

Рациональная речь может установить необходимость трансцендентного начала — но мыслить его уже невозможно.

Именно такое понимание апофатического метода ясно выразил Дамаский: мысль утверждает необходимость абсолютного начала, трансцендирующего саму мысль и всю совокупность сущего. Как мы видели выше, возникает парадокс — Единое (Абсолют) не может быть вне всего, поскольку тогда Оно перестает

быть началом. Но Абсолют не может быть вместе с сущим и во всем сущем — в этом случае Он смешивается со Своими следствиями и снова перестает быть началом. В результате Дамаский дает еще более радикальные формулировки: наше неведение Абсолюта является полным, Он нам не известен ни как познаваемый, ни как непознаваемый, «болтая весь этот вздор, мы соприкасаемся с никогда и никоим образом не сущим»⁸.

1.4. Дионисий Ареопагит: Бог не «здесь»

Дионисий принимает учение Плотина о Боге как «безымянном», «непознаваемом» и «запредельном бытии». Его «отрицательное богословие» не является в своей основе теорией богословского языка, но философской позицией, происходящей из неоплатонизма. Тем не менее, как и для Плотина, оно имеет последствия для речи. А именно, поскольку слова являются дискурсивными выражениями, то мышление не может относиться к Богу. Дионисий принимает взгляд Парменида и Платона на бытие и мышление как тождественные и поэтому находит Бога за пределами их обоих:

Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания⁹.

Божество Дионисия, как и Единое Плотина, трансцендентно — не в туманном, неустановленном смысле, а в самом точном метафизическом понимании. Оно никак не включено в целостную реальность, не находится среди вещей. Если у Бога нет «имени», это потому, что Он не является ничем вообще из сущего. Бог не просто за пределами человеческой мысли или конечного мышления — как если бы были возможны какие-то другие виды мысли, которые могли бы постигнуть Его, связаться с Ним. Или как если

⁸ Пр. 1.16.14–15 Ruelle; пер. Л.Ю. Лукомского.

⁹ DN 1.4; здесь и далее Пс.-Дионисий Ареопагит в пер. Г.М. Прохорова.

бы Его немыслимость объяснялась просто нашими ограничениями. Бог за пределами мышления как такового потому, что мысль всегда направлена на сущее и, следовательно, к тому, что конечно и производно (а для христианина Дионисия — сотворено).

Тем не менее, когда мы слышим, что Бог находится за пределами сущего, мы неизбежно представляем себе некоторую вещь, некое «Сверхсущее», лежащее выше или вне бытия. Но именно эта мысль и является ошибочным пониманием смысла «по ту сторону сущего», потому что она продолжает представлять Бога как нечто сущее. Для Дионисия, как и для Плотина, Бог просто не является ничем здешним и посюсторонним — Он просто не «здесь» вообще. Если наша мысль не может постичь Бога в мире сущего, то причиной этого не является какая-то наша слабость, а только то, что по отношению к Богу нет никакого «здесь». Его нет среди сущего, Он не является никакой вещью.

Понимая Дионисия в рамках неоплатонической традиции, к которой он принадлежит, не стоит пытаться смягчить силу его отрицания, интерпретируя его мысль в свете более поздних теорий, которые говорят о некоем «бесконечном бытии». Это означало бы разрыв с основным неоплатоническим принципом, согласно которому сущее должно быть постижимым и, следовательно, конечным.

Далее, отрицательное богословие Дионисия, как и Плотина, не является отрицательным в том смысле, что «мы не можем сказать, что́ есть Бог — но только то, чем Он не является». Как мы увидели выше (в изложении аферетического метода), отрицание не меньше, чем утверждение, представляет собой интеллектуальную деятельность и как таковое обязательно идентифицирует свой объект как мыслимый, то есть рассматривает его как конечное сущее. Сказать «Бог не такой-то и такой-то» — значит рассматривать Бога как нечто, причем нечто из ряда сущего, то есть просто указать, что Он отличается от других сущих отсутствием некоторых признаков, которыми обладают они. И, таким образом, Бог оказывается окружен, ограничен и схвачен мыслью.

Отрицать любой атрибут Бога — значит по-прежнему относиться к Нему как к объекту мысли, определяемому наличием или отсутствием различных атрибутов.

Поэтому Дионисий тщательно объясняет в начале трактата «О мистическом богословии», что хотя, когда мы восходим к Причине всего, мы должны на определенном этапе отрицать все атрибуты вещей по отношению к Божественности — тем не менее, мы не должны «при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» (МТ 1.2).

Опровергнув все атрибуты Божественности, будь то чувственные или мыслимые, Дионисий приходит к выводу, что

к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и Единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной (МТ 5).

В конце концов, мы не можем сказать о Боге ни то, что Он есть, ни что Его нет, так как Он не является ничем из сущего, — и даже этим, конечно же, сказано слишком много (Дамаский, как мы видели выше, утверждал практически то же самое).

Дионисий не довольствуется тем, чтобы просто сказать, что Бог есть невыразимый, непознаваемый или непостижимый. Сказать, что «Бог есть невыразимый», — это уже Его описать, приписав атрибут невыразимости, и, таким образом, прийти к противоречию. Вновь, когда мы говорим, что Бог непознаваем или непостижим, мы неизбежно представляем себе некое сущее, которое не может быть помыслено, как будто оно существует где-то «там», вне досягаемости мысли. Это неизбежно, так как мышление всегда необходимо подразумевает («интендирует») нечто сущее. Но мысля Бога, мы неизбежно противоречим себе, поскольку утверждаем нечто за пределами мысли. Поэтому Дионисий

использует такие термины, как «сверхпознаваемое» и «сверхблагое». «Сверх» — это попытка зафиксировать выход за любой предел: Бог не просто непознаваем, но и запределен непознаваемо, а также не просто невыразим, но и запределен невыразимости. Даже эти имена и определения должны быть преодолены.

В своем подлинном и окончательном смысле для Дионисия, как и для Плотина, отрицательное богословие состоит не в каких-либо словах или мысленных конструкциях, негативных или превосходных, но в абсолютной тишине ума. Мы должны прекратить «всякую умственную деятельность» и достигнуть «сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют» (DN 1.4). Объединение ума со «сверхбожественным светом» происходит, когда прекращена любая интеллектуальная деятельность.

Кроме того, в трактате «О мистическом богословии» Дионисий объясняет, что мы объединены со всецело неизвестным, «совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью» (MT 1.3), и что, «входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение» (MT 3). Повторение слов о прекращении или отсутствии мышления показывает, что это не просто мистическая гипербола или попытка сформулировать некий возвышенный опыт, а вполне рациональное, философское следствие отождествления бытия и мышления: до тех пор, пока присутствует любая речь или мышление, мы необходимо оказываемся в области сущего и, следовательно, не достигаем Бога. Высшая реальность, которая либо есть, либо не является ничем, — то есть может быть схвачена мыслью (положительной или отрицательной) — не была бы Богом, но сущим, то есть конечным и сотворенным. «И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел, что он видел, то понял, что он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого» (Ep. 1). Такая неоплатоническая аргументация позволяет понять смысл и философское обоснование экстремальных «мистических» формулировок Дионисия.

Можно спросить, становится ли результатом такого радикального подхода к божественной трансцендентности то, что Бог просто полностью исчезает из поля зрения? Таким образом, иногда отмечается, что «истина отрицательного богословия есть атеизм». Но отрицательная теология Дионисия выходит за рамки атеизма не меньше, чем это делает теизм. Для Дионисия, как было сказано выше, одинаково ошибочно звучат высказывания «Бог не существует» и «Бог существует» (то есть является чем-то из сущего). Отрицать существование Бога, говоря «Бог не существует», значит представлять некое мнимое (мыслимое) сущее и уже затем подвергнуть его отрицанию — точно так же, когда говорят, что «единорогов не существует» или «рогатые зайцы не существуют». Такое отрицание продолжает рассматривать Бога как отдельный объект мышления, а значит, оно вновь оказывается ошибочным. В неоплатонизме и богословии Дионисия Бог вообще не рассматривается как (определенное) нечто, существование которого утверждается либо отрицается. «Теизм» и «атеизм» — современные явления, которые не могут быть вчитаны в неоплатонизм. Теизм и атеизм родились в тот исторический момент развития философии и богословия, когда Бог уменьшился до «высшего существа», и истинная трансцендентность была утеряна. Так, для Дионисия ошибкой является утверждение, что Бог есть нечто сущее, как и отрицание, что Бог есть ничто из сущего. Для него Бог не просто не вещь, но Он является «всем сущим и ничем из сущего» (DN 1.6), «Он есть *все во всем* и ничто ни в чем» (DN 7.3): так безымянность совпадает со всеми именами и молчание — со всеми произнесенными словами.

2. Отрицательная теология в «Пире»: «ничтожество» перед «морем красоты»

Оформившееся в языческом и христианском неоплатонизме утверждение более высокого статуса полного отрицания всего сущего (апофаза) по сравнению с отдельными отсечениями (афераза) выявляет отношения между бытием, небытием (отрицанием

сущего) и ничто как полным отрицанием любого бытия. Частные (отдельные) отрицания, как мы увидели, ограничивают и определяют сущее — это вполне рациональный процесс. Их динамическое отношение с утверждениями позволяет выявить восходящую иерархию мыслимого бытия и возвыситься к вершинам (порожденного или сотворенного) мира, который образуют высшие ангельские чины. Любое отрицание становится новым утверждением сущего. И сама отсекающая мысль есть нечто сущее, так что небытие снова оказывается формой иного бытия, отличного от того, которое отрицается.

Неожиданный образ тождества бытия и небытия мы встречаем в «Пире»: «смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» (Smp. 207d)¹⁰. И, как это бывает у Платона, онтологическая структура полностью соответствует познавательной:

То, что называется упражнением, обусловлено не чем иным, как убылью знания, ибо забвение — это убыль какого-то знания, а упражнение, заставляя нас вновь вспоминать забытое, сохраняет нам знание настолько, что оно кажется прежним. Так вот, таким же образом сохраняется и все смертное: в отличие от божественного оно не остается всегда одним и тем же, но, устаревая и уходя, оставляет новое свое подобие. Вот каким способом... приобщается к бессмертию смертное — и тело, и все остальное. Другого способа нет (Smp. 208ab).

Обычно люди ведут себя, как вещи, — любя себя, они постоянно создают различного качества копии себя самих.

Далее Диотима рассказывает Сократу, как совершается восхождение к прекрасному самому по себе, и оно вполне укладывается в рамки рассмотренного выше аферетического метода (Smp. 210a–d). На этом пути простое постепенно открывается, освобождаясь от добавившихся к нему множественных определений. Душа, влюбленная в красоту, постепенно учится видеть ее не только

¹⁰ Здесь и далее «Пир» в пер. С.К. Апта под ред. А.А. Столярова.

в одном избранном теле, но во всех прекрасных телах. Далее от чувственно воспринимаемого она обращается к внутренней красоте поступков и нравов. Затем она постигает красоту наук, которая выражает связь идей между собой, — после чего такая душа, наконец, готова «вернуть к открытому морю красоты» (ἐλὶ τὸ πᾶν πέλαγος τετραμένης τοῦ κάλλους) и «узреть единственное знание, которое касается прекрасного» (Smp. 210cd). Так постигается прекрасное «само по себе, всегда в самом себе единообразное». Этот объект ума не имеет ни чувственного, ни логического содержания, он не делится на части (Smp. 211a; 212a). Прямое созерцание прекрасного-в-себе невыразимо: «его присутствие ощутимо, его можно коснуться... и ощущение этого существования переполняет всеобъемлющей радостью» (Фестюжьер 2009: 263). Согласно Алкиною (5.5), выше «моря красоты» находится Само Благо.

Итак, применяя аферетический метод, мы можем подняться к Высшему Уму, «абсолютно первому существу», охватывающему всю совокупность идеального (атомов смысла или форм).

Казалось бы, лестница к Прекрасному, о которой рассказывает Диотима, вполне помещается в рамки аферезы. Как будто мы видели все части рациональной процедуры, которая позволяет уму постигнуть самый удивительный объект — Благо, или Вершину Бытия. (Это Высшее Бытие, будучи сниженным до рассудочного понятия, может превратиться в пустое неопределенное бытие, являющееся логическим началом движения к конкретности идеального абсолюта.)

Но есть нечто, что размыкает эту жесткую структуру — и, тем самым, не позволяет дать определенный ответ, когда он уже кажется вполне обоснованным и даже очевидным. Это нечто — любовь, которая движет душу к красоте Блага. Сократ, влюбленный в красоту, прямо говорит о своем «ничтожестве» (οὐδὲν ὄν, Smp. 219a). Это сильный жест, который выходит из шаблона привычной погони за своими подобиями и самоотрицаниями, совпадающими с новыми самоутверждениями. Можно рискнуть и за-

фиксировать этот особый смысл, объединяющий всех радикально влюбленных, — готовность полностью и безвозвратно отрицать себя и свое бытие и, более того, весь существующий порядок, в котором нет истинной (точнее, абсолютной) любви. Когда привычный (то есть любой) порядок познаваемого-сущего радикально отрицается (уничтожается), наступает молчание ума и принятие Абсолюта, который трансцендентен этому порядку. Высшая идея оказывается «видимой» не усилием мысли, но «благодаря какому-то опыту этот объект *видят*, т.е. в каком-то невыразимом контакте ощущают его существование и присутствие» (Фестюжьер 2009: 262): ἄτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ («поскольку он касается истины», Smp. 212a).

Здесь мы обнаруживаем нечто вроде «слепой зоны» — восходящая к Благу диалектика (завершающаяся созерцанием вершины бытия) не совпадает с нисходящей диалектикой научного объяснения мира. Если Платон и утверждает, что Благо одновременно порождает сущее и познание, он нигде этого не конкретизирует. По словам Э. Брейе, построения «Филеба» (четыре вида сущего), «Софиста» (пять родов) и «Тимея» начинаются уже среди совокупности идей: «Между конечной точкой подъема, Единым или Благом, и точкой отсчета при нисхождении, множественным элементом бытия, существует зазор» (см. Фестюжьер 2009: 495). В этом случае мы сталкиваемся с «дуализмом Платона-мистика и Платона-ученого».

Неудивительно, что языческие и христианские неоплатоники, ведомые «логикой» любви к Абсолюту, вышли за пределы ума и сущего. Для Плотина и Дионисия Ареопагита Ум не может быть основанным на самом себе, поскольку не является единым, но едино-многим. Выход за пределы Ума означает отказ от любого мышления и определяющей речи. Подлинная апофаза — это такое отрицание бытия, когда результат не оказывается новым, иным становящимся сущим — он есть безвозвратное отрицание всего сущего, любой возможности мышления и постижения. Для христианина Дионисия отрицание отмечает пропасть, разделя-

ющую сотворенный мир от непознаваемого Бога, для язычников Плотина и Дамаския — неустранимую разницу между познаваемым сущим и запредельным ему Абсолютом. Мышление не может преодолеть этот разрыв. Для воплощенных (или сотворенных) душ остается возможность воспевания-гимнословия или экстагического странствия вокруг непознаваемого Центра всего. Речь и устремления души могут создать свою собственную реальность, открытую для мистического опыта переживания Бога и (или) привести познающую душу к умопостигаемой небесной тверди («сапфировой плитке») — Его подножию.

Эта вершина сущего — прекрасна, светоносна, наполнена знанием — но даже и она оказывается тьмой и неведением, скрывающим от нас Бога. Бог трансцендентен, и поэтому любое сущее для души, стремящейся к Нему, оказывается грубым, безыскусным. Сущее само по себе, словно простая и пресная каша, лишена главного «вкуса» — присутствия Божественности. Для тех, кто был «укушен в самое чувствительное место — в сердце — в душу» (Smp. 218a), — все, что ум делает своим, перестает быть интересным... Но нам остается любовь — чувство, способное даже наслаждающийся своей красотой ум заставить отвернуться от себя и всматриваться в немислимое, невозможное. Любовь не дает никаких определений своему объекту, она говорит вне сетки понятий. Благодаря любви мы забываем о себе, теряем интерес к собственному «ничтожеству» и можем увидеть «открытое море красоты», ощутить «волны блаженства», Причина которых не в нашем мире.

Источники и литература

- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- DN — Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus // Corpus Dionysiacum. Bd. I / Hrsg. von Beate Regina Suchla. Walter de Gruyter, 1990.
- Enn. — Plotinus. Opera (Enneades). Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Ep. — Ps.-Dionysius Areopagita. Epistulae // Corpus Dionysiacum. Bd. II / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Walter de Gruyter, 1991. P. 151–210.
- MT — Ps.-Dionysius Areopagita. De mystica theologia // Corpus Dionysiacum. Bd. II / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Walter de Gruyter, 1991. P. 139–150.
- Pr. — Damascius. De principiis. Vol. 1–2 / Éd. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889–1899.
- Лебедев 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: «Наука», 1989.
- Лукомский 2000 — Дамаский Диадок. О первых началах / Пер. и указатель Л.Ю. Лукомского; статья и комм. Р.В. Светлова и Л.Ю. Лукомского. СПб.: РХГИ, 2000.
- Прохоров 2013 — Дионисий Ареопagit. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013.
- Сидаш 2004–2005 — Плотин. Эннеады / Пер. Т.Г. Сидаша. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004–2005.
- Кассен 2000 — *Кассен, Барбара*. Эффект софистики / Пер. А.А. Россиуса. М.-СПб.: «Московский философский фонд» etc., 2000.
- Лосев 2009 — *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопagitа. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / Подготовка текста и общая редакция А.А.Тахо-Годи. СПб.: «Издательство Олега Абышко» etc., 2009.
- Михельсон 1883 — *Михельсон А.Д.* Объяснительный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с объяснением их корней. М.: Русская типография А.О. Лютецкого, 1883⁹.
- Фестюжьер 2009 — *Фестюжьер, Андре-Жан*. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Пер. А.С. Гаголина. СПб.: «Наука», 2009.

Максим Приходько

Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена*

MAXIM PRIKHODKO

ASCENT OF THE SOUL: PLATO'S *SYMPOSIUM* AND ORIGEN'S EXEGESIS

ABSTRACT. The paper explores the exegesis of Origen as a pedagogy of soul leading to a face-to-face vision of God. This doctrine is compared here with Plato's teaching, expressed in the *Symposium*, on the soul's ascent to the vision of the "beauty itself", or the Form of the Good. When this process is completed, the soul becomes godlike and immortal. Same topics is also central for Origenes' exegesis. Origen teaches that the Holy Scriptures represent one of the forms of the Logos' Incarnation. Like the flesh of the Logos incarnate, the Holy Scriptures bear an image of the Logos, the Wisdom of God. In the exegesis of the Scriptures, Logos becomes visible, thus offering itself in a form suitable for each individual soul.

KEYWORDS: Origen, Plato, exegesis, hermeneutic, soul, Logos, symbol.

Как в античной, так и в христианской философствующей мысли одним из главных вопросов был вопрос достижения знания, тождественного действительности в самом высшем ее смысле. Проблема достижения такого знания включает в себя сразу две задачи: эпистемологическую и онтологическую. Последняя неминуемо возникает в связи с тем, что высшая действительность выше познающего субъекта, и чтобы познать истину, субъект должен измениться, взойти на иную, высшую онтологическую ступень, очиститься от бремени несовершенства и прийти в иное, уже совершенное состояние.

© М.А. Приходько (Севилья). prihodkomaxim@yandex.ru. Храм в честь свт. Николая Мирликийского Русской православной церкви в Севилье.

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

В сочинениях Платона решение проблемы познания истины, или познания идей, пролегает через преодоление кажимости, телесности, текучести. Этот процесс предполагает вовлечение в него всего человеческого существа, качественное изменение души. У Платона мы находим метод, следуя которому душа восходит от земного бытия к небесному. Руководящим принципом здесь выступает эротическое отошение к идее, стремление к идеальной сфере, которая так или иначе проглядывает в вещах мира земного. Наиболее наглядно и систематично Платон описывает этот процесс в диалоге «Пир», посвященном теме стремления души любящего к красоте.

В «Пире» мы видим некую лестницу, или иерархию, красоты. Каждой ступени этой лестницы соответствует определенное творчество, «рождение». Платон дает две восходящие иерархии «рождения в красоте». Первая: рождение детей — художественно-техническое производство — общественно-политическая деятельность (Smp. 206b–209e). Это можно назвать вещественным рождением. Вторая — уже иная иерархия, которая представляет собой не просто ряд ступеней, но динамический процесс восхождения души, стремящейся к красоте, к самой идее красоты. Этапы этого восхождения: любовь к прекрасному телу, любовь к прекрасному в телах вообще, любовь к душе и ее проявлениям и «образам», любовь к самому знанию всего этого (Smp. 210a–212a). Все эти этапы восхождения пронизывает видение красоты в вещах, начиная от красивых тел и заканчивая нематериальными предметами — науками. Затем наступает некая пауза¹ — созерцание «моря красоты» (Smp. 210d) — и уже потом совершается заключительный акт познания — видение красоты самой по себе, знание блага (Smp. 210e). Этот момент уже не связан с вещами, но имеет отношение только к чистой идее. Высшим этапам восхождения к красоте соответствует определенное творчество, рождение, но это уже не материальное рождение, а явление на свет прекрасных речей и учений. Финальному же шагу, видению идеи красоты, или

¹ Chen 1992: 42.

идеи блага, Платон не приписывает никакого рождения. Как замечает А.Ф. Лосев, созерцание Идеи оказывается в то же время и рождением, «рождение здесь дано в виде бесконечных переливов того же самодовлеющего созерцания»², это совершенный и самодостаточный акт.

Таким образом, для Платона познание красоты, или идеи блага, есть процесс восхождения души, заканчивающийся обретением нового онтологического статуса, богоуподоблением. Важным моментом этого пути является преодоление онтологической ступени временного-вечного, что означает обретение душой свободы от связанности телом. Видение красоты, начатое на телесном уровне, по ходу своего развития приводит к полному отказу от телесности, являя на конечном этапе свою внетелесную, трансцендентную природу. Но с другой стороны, как замечает Лосев,

оказывается, что между этими двумя границами платоновской идеи существует постоянный взаимный переход, что в этом переходе множество разных ступеней и что высшая ступень всегда определяет здесь низшую ступень. Наверху, в области идеальных сторон, не отсутствует низшая ступень, а именно материальная субстанциальность, но она дана здесь в идеально-преображенном виде. В области материальной субстанциальности тоже не отсутствует идеальное начало, но оно дано здесь в своей материальной осуществленности³.

Однако для самой высшей ступени «лестницы красоты», созерцания красоты самой по себе, или идеи блага, уже не характерно никакое причастие материальности, поэтому сам этот высший акт стоит обособленно относительно ступеней, к нему ведущих.

Таким образом, диалог «Пир» выявляет некую двойственность платонизма: с одной стороны, прекрасное и благо слиты воедино и в этом слиянии, калокагатии, присутствует высший принцип всех человеческих желаний и поступков⁴. Но с другой стороны,

² Лосев 2000: 232.

³ Ibid. 239.

⁴ Йегер 1997: 194

«лестница красоты» не ведет прямо к благу, или идее красоты, поскольку идея находится уже за гранью земного бытия, или бытия в теле. Видение идеи предполагает онтологическое изменение, переход в иной бытийный план, разрыв с миром вещей и сопричастие миру идей. В «Пире» этот момент обозначается экстазом Сократа, что есть, по мнению некоторых исследователей, подобие смерти для земной жизни, освобождение души от тела⁵. Здесь оптимизм «Пира» граничит с пессимизмом «Федона».

С началом христианской эпохи учение Платона о восхождении души переосмысливается с новых позиций, открывающихся в истине Воплощения Слова Бога, Логоса. Кенозис Логоса, нисхождение божества в человечество заставляет по-новому взглянуть на пути человека к божеству, присутствие божественного в материальном, восхождение души к созерцанию подлинных сущностей. Важным продолжателем платоновской доктрины в христианской мысли становится Ориген.

У Оригена мы находим учение о стремлении души к высшему началу, аналогичное платоновскому. Раннехристианский автор утверждает, что все творение заключает в своей основе божественную Премудрость, образ Логоса Бога (Princ. 1.2.2–3). Эта Премудрость усматривается душой в вещах мира и делается движущей силой в стремлении души к высшей реальности, смыслу и причине всего существующего:

когда наш взор увидит произведение художника и заметит что-нибудь, сделанное особенно искусно, то душа тотчас же жаждет узнать, как, каким образом и для какого употребления это сделано. Но гораздо и несравненно более душа пылает невыразимой жаждой познать смысл того, что, как мы видим, сотворено Богом. И мы верим, что это желание, эта любовь, без сомнения, вложены в нас Богом. И как глаз по природе ищет света и зренья, как тело наше по природе чувствует потребность в пище и питье, так и наш ум имеет естественное и природное стремление постигнуть истину о Боге и познать причины вещей (Princ. 2.11.4)⁶.

⁵ Chen 1992: 57.

⁶ Здесь и далее «О началах» в пер. Н. Петрова.

Ориген говорит о том, что душа не одна в деле своего восхождения к Небу. Помощником, руководителем и педагогом души является Логос. Универсальная педагогика Логоса относится к Его заботе о падших душах, руководстве ими в возвращении назад, к исконному совершенному состоянию. Центр всей педагогики Логоса, ее парадигма — это Воплощение. «Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца» (Princ. 1.2.8). Человечество Христа включает в себя совершенную душу, с которой Логос объединил себя в человеческом теле. Душа Христа приняла в себя всего Сына Божиего и, с другой стороны, восприняла плоть человеческую (Princ. 2.6.3). По этой причине «во всем Писании как Божественная природа называется человеческими именами, так и человеческая природа украшается славными наименованиями Божественной природы» (ibid.). В Логосе самом нет ничего чувственного, и в Премудрости нет ничего телесного (ibid.). Тем не менее, через самоумаление Логоса возможно принятие человеческого тела, с которым полнота Бога становится видимой, насколько это возможно (Princ. 1.2.8). Таким образом, Логос преодолевает онтологическую дистанцию между Богом и человеком. Логос как Педагог действует и до Воплощения, открывая себя святым людям, пророкам. Это откровение фиксировалось в книгах Ветхого Завета (Jo. 1.7.37–38). Ветхозаветное Откровение можно назвать воплощением Логоса в символе, в опыте святых (Princ. 1.1.3; Jo. 1.6.4). В Евангелии же само Слово Божие говорит человеческим языком.

Экзегетика Оригена строится как восхождение от буквы к духу Писаний. Образ Логоса не может быть увиден в материальном элементе Писаний, то есть в букве или отдельной истории. Оба элемента Писаний, материальный и духовный, — производное Логоса, однако материальный элемент, буквальный смысл содержит образ Логоса «под покрывалом», духовный же смысл являет образ Логоса открыто (Nom in Lev. 1.1.1–6).

Толкование Священного Писания Ориген разделяет на три уровня: буквальный, душевный и духовный. Эти смыслы должны «записываться в душе». Ориген говорит, что

простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный... должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа (Princ. 4.11).

Три пути прочтения текста могут быть описаны как три различных уровня учения. Первый — тело Писания — это экзегетика текста на уровне богослужения церкви, второй — душа Писания — принадлежит основной категории образованных людей. Здесь обязательно возникает разделение буквы и смысла Писаний, и третий уровень — духовный — означает понимание текста как символа духовной реальности и видение духовной истины, стоящей за текстом. Эти три уровня не самозамкнуты, но предполагают переход от одного к другому. Ключом разумения является душа, находящаяся на том или ином уровне «образования», которое душа получает из того же Писания. Через увещания и толкования священного текста человек восходит от одного уровня познания к другому (Hom. in Num. 1.1.3–4, 3.1; Hom. in Cant. 2.4). Задача экзегета — вывести наружу, явить духовное учение Христа, которое, в свою очередь, наставляет душу на путь восхождения. Таким образом, Писание как текст учения Логоса и экзегетика как толкование текста связаны у Оригена в единую педагогию души. В этой педагогии Логос открывается каждой душе и сообщает откровение для спасения и последующего возрастания. В силу своего видения Логоса душа способна меняться, уподобляться Ему.

Важнейшей целью (σκολός) Писаний Ориген видит воспитание (παιδεία) души. Через увещания и толкования христиане восходят от одного уровня познания к другому (Hom. in Num. 1.1.3;

Hom in Jer. 6.1.1–2; Hom. in Cant. 2.4). В исследовании Торъесе-на мы находим детальное описание «механизма» педагоги священного текста Оригена⁷. Одним из важнейших моментов экзегетической процедуры у Оригена автор считает обращение священного текста к читателю (слушателю). Например, толкование псалмов: слова псалмопевца сообщают состояние его души, которое, в свою очередь, символизирует состояние души молящегося, кающегося, стремящегося к Богу, т.е. души в контексте церкви. Такой шаг позволяет читателю псалма увидеть в своем внутреннем состоянии образ души псалмопевца. В конечном итоге слова псалмопевца становятся словами читателя, душа которого возводится на уровень псалмопевца, автора текста, и уподобляется Логосу, пронизывающему священный текст⁸.

Толкование пророков у Оригена весьма отличается от толкования псалмов. Здесь он не усваивает слушателю слова автора, а только раскрывает их значение для слушателя. Каждое толкование соотносится с определенной частью проповеди пророка и событиями, связанными с этой проповедью. Так в повествовании об осажденном Иерусалиме и о проповеди там Иеремии Ориген находит аналогию с грешной душой, становящейся пленницей сатаны (Hom in Jer. 1.3.2). Смысл же текста научает душу спасению от плена дьявола. Здесь мы опять видим ту направленность, которую уже наблюдали в толковании псалмов: движение от буквального смысла к значению текста в его приложении к слушателю.

В гомилиях на «Книгу Чисел» Ориген интерпретирует историю исхода Израиля из Египта как образ исхода духовного Израиля из мира сего к добродетели и славе Небесного Царства (Hom. in Num. 2.1.1). Именно история, а не текст как таковой, выступает здесь носителем духовного значения. Соответственно и толкование строится Оригеном уже не от стиха к стиху, а от факта к фак-

⁷ Torjesen 1986. При изложении разных вариаций толкования Писания у Оригена мы будем ориентироваться на этого исследователя.

⁸ Ibid. 22–26.

ту⁹. Таким образом, текст «Чисел» помещает слушателя в течение истории духовного Израиля.

Весьма интересную экзегетическую концепцию мы находим в толковании «Песни песней». Ориген оценивает «Песнь Песней» как драму (Cant. Prologus). В этой драме Ориген выделяет четыре лица: невесту, жениха, девиц и друзей жениха. Драматическая ситуация состоит в том, что Христос — это отсутствующий Жених, а Церковь — это ожидающая Невеста. Жених дает свадебные дары — закон и пророков, а Невеста-Церковь просит поцелуев, которые есть Христовы учения (Cant. 1.1). Церковь также является моделью души, поэтому драматическое действие «Песни» адресуется Оригеном и самому читателю. Итак, мы видим следующую корреспондирующую цепь: церковь — душа — читатель (Cant. Prologus). Читатель уподобляется душе, душа — церкви. Это три параллельные линии, которые сходятся в общем поиске совершенства и полноты в Логосе-Христе. Ориген утверждает в Прологе «Песни Песней», что свадебный гимн Соломона — это откровение любви между Христом и Церковью. Все описания «Песни» — образы духовных вещей, духовной любви¹⁰. В толковании «Песни» осуществляется любовь между Христом и церковью, или между Христом и читателем (Nom in Cant. 1.2; 1.6; 2.1).

Особое место в экзегетике Оригена занимает толкование Евангелия. Если Ветхий Завет — это только предвозвещение блага, то Евангелие — это явление блага (Jo. 1.3.17). Новозаветная Благая Весть отличается от Ветхого Завета тем, что Христос провозглашает себя без посредников (Jo. 1.10.65). То благо, которое возвещает Евангелие, является Иисусом Христом, самим благом, истиной и жизнью (ibid.). Важное различие между Законом и Евангелием Ориген видит в том, что буква Закона убивает, а буква Евангелия не убивает. По мысли Оригена, тот, кто следует букве Закона, впадает в суеверие и даже в неверие. В Законе лишь дух может жить и творить. Что же касается Евангелия, то его буквы уже достаточно

⁹ Torjesen 1986: 54

¹⁰ Ibid. 53.

для спасения простеца (Comm. in Mt. ser. 27.25). Таким образом, в Евангелии Откровение выражается уже на уровне «телесном», в букве более совершенно, нежели в Ветхом Завете. Из этого можно заключить об ином символизме текста, или буквы, Евангелия, по сравнению с буквой Ветхого завета, к чему мы еще вернемся.

Однако и в Евангелии Ориген отделяет духовный смысл от телесного. Евангелие историческое есть только «телесное Евангелие» (τὸ σωματικὸν εὐαγγέλιον). Оно не может быть последним словом. Само историческое повествование о Христе не способно передать всего того, что Он совершал. Поэтому настоящее Евангелие — это Евангелие духовное (τὸ πνευματικὸν εὐαγγέλιον). Задача толкователя Евангелия заключается в «переводе чувственного Евангелия в Евангелие духовное» (τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν). Толкователь должен проникнуть в глубины Евангелия и узреть чистую истину образцов, в нем содержащихся. Тот, кто достиг духовного христианства, должен оставаться христианином и в телесном смысле. Но следовать нужно от телесного понимания к духовному, иначе невозможно будет узнать Христа воскресшего, Того, Кто есть Бог в начале (Jo. 1.8.43–45).

Герменевтическая процедура Евангелия у Оригена отличается от процедуры толкования Ветхого Завета. Опыт слушателя не опосредуется другим опытом, как это обычно происходит в ветхозаветной экзегезе. Мы уже видели, что в оригеновой интерпретации Ветхого Завета слушатель продвигается в знании Логоса через участие в духовном росте другого — Невесты, псалмопевца или Израиля (понимаемого аллегорически в «Числах» и исторически в псалмах). Но в интерпретации Евангелия слушатель находится прямо перед самим Логосом непосредственно. Толкование Евангелия состоит в прямом восхождении от буквального смысла к духовному, что означает движение от человечества Христа к Его божеству. Другими словами, в экзегетике Евангелия Ориген иначе видит символ, точку встречи двух планов, духовного и чувственного, нежели в толковании ветхозаветных Писаний. В ветхозаветной экзегетике мы видим многослойность символа (на-

пример, Невеста-Церковь-душа человека в толковании на «Песню Песней»), а в толковании Евангелия символизм упрощается, поскольку в писаниях евангелистов нет символического переложения учения Логоса, который Сам говорит человеческим языком. Пользуясь терминологией А.Ф. Лосева, можно сказать, что в Ветхом Завете его «внутреннее», т.е. идея и смысл, имеет меньшую степень выражения во «внешнем», или «внутреннее» является во многом как невыявленное. В Евангелии же мы находим иную степень выражения духовного смысла, «внутреннего», гораздо более адекватную «внешнему», образу, то есть тексту как таковому¹¹.

Процесс постижения Евангелия от «чувственного» к «духовному» у Оригена подразумевает соответствующее восхождение души. Это действие опосредуется Логосом, который и сообщает богоподобие, наделяя душу способностью созерцать божественное. Логос действует как врач, исцеляя от грехов, и как истолкователь, раскрывая себя так, чтобы быть познаваемым каждым в соответствии со способностью понимания (Cels. 3.62). Моральная педагогика Логоса приготавливает к мистической, а мистическая — к богоподобию:

в начале находится практическая жизнь, обозначенная через ‘совершение правды’¹², а затем созерцательная, которая приводит, я думаю, этот путь к своему завершению в том, что называется апокатастасис (Jo. 1.16.91).

Таким образом, Ориген выстраивает некую иерархию педагогики от моральной к мистической и далее. Путь бесчисленного количества восходящих ступеней (Princ. 3.6.6), по которым душа восходит к совершенству, приводит к фактическому единению с Логосом. И это есть тот же путь, по которому божественный Логос нисходит к явлению во плоти. Если Воплощение — это преодоление онтологической дистанции между Богом и человеком, то экзегетика предполагает тот же самый путь для души, преодоление

¹¹ О символе и аллегории по А.Ф. Лосеву см. Лосев 1994: 36–46.

¹² Отсылка к Притч 16:7 в Септуагинте.

онтологической дистанции, но уже с Логосом как педагогом и истолкователем. Участие же Логоса в Боге делается и для человека образцом участия в Боге. Читатель от образа Логоса в Евангелии переходит к образу Логоса непосредственно. Сам же Логос являет совершенный образ Отца, то есть является для читателя парадигмой богоуподобления (Comm. in Mt. 10.9.5–10; 10.15.20–30).

Таким образом, богоуподобление у Оригена тождественно раскрытию Евангелия в его подлинной всеобъемлющей духовной реальности. Евангелие в этом аспекте Ориген называет Вечным Евангелием (εὐαγγέλιον αἰώνιον) (Jo. 1.7.40). Это название берется из кн. Откровения (14:6). Как Евангелие превосходит Закон, так и Вечное Евангелие превосходит Евангелие написанное. Однако образ Вечного Евангелия в Евангелии Временном хоть и постижим, но все же так и остается образом. Совершенное же раскрытие Вечного Евангелия, по Оригену, принадлежит будущему веку. В земном существовании человек может видеть Бога только как в зеркале, в загадке, даже если Бог раскрывается во Христе (Sel. in Ps. 22:5, 75:2), поскольку на земле Бога можно видеть только в рамках человеческой природы, ее сил и способностей. Но когда придет полнота времен и наступит всеобщий апокатастасис, тогда придет полнота Откровения Бога, видение не того, что не есть Бог, но того, что Он есть (ὁψόμεθα αὐτόν, οὐχ ὡς νῦν, ὃ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὡς πρέλει τότε, ὃ ἔστιν) (Comm in Mt. 17.19)¹³. Как Ветхий Завет есть тень вещей, которым надлежало прейти, так и Евангелие историческое есть только образ вещей, духовной реальности, Евангелия Вечного. Как замечает Молланд, несовершенство Временного Евангелия — не только в приспособлении божественного учения к человеческому пониманию:

¹³ Мысль Оригена проясняет приведенная им выше цитата из 1 Ин 3:2: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть».

Временное Евангелие несовершенно, потому что оно есть временное. В пределах несовершенного и испорченного мира не может быть Откровения во всей его полноте¹⁴.

По Оригену, для жизни в теле доступен только «образ учения». На земле доступны лишь тени справедливости, добродетели и истины. И даже Логос доступен как Логос, воплощенный в образе раба. В совершенном же ведении Логос познается как образ Отца, Бога (Ном. in Num. 28.3). Хотя два Евангелия (Временное и Вечное) различаются друг от друга как несовершенно и совершенное Откровение, они также не должны и отделяться одно от другого. Они относятся друг к другу как образ истины и сама истина. Причем отношение это не таково, как между идеей и ее земным несовершенным отражением. У Оригена платоновская концепция отношения земной и небесной реальностей рассматривается в аспекте Боговоплощения. Духовный мир — это не только мир, стоящий над земным миром, к которому философский ум должен взойти, оторвавшись от земного и чувственного. Это мир, который стал близок человеку в воплощении Логоса, мир, который, хотя и туманно, но все же можно постичь во Христе Воплощенном. Духовный миру Оригена — это не только мир высший, трансцендентный, но и мир грядущий.

Мы убедились, что экзегетика Оригена является в то же время и педагогией души. В этом аспекте учение раннехристианского мыслителя вполне сопоставимо с аналогичным учением Платона. У Оригена мы видим учение о стремлении души к умопостигаемой истине — стремлении, которое у Платона именуется Эросом. Две сферы, чувственная и умопостигаемая, даны у Оригена в их диалектической связи. Последняя отчетливо прослеживается в телеологичности экзегезы Оригена, раскрытии духовного смысла в букве Писаний. Особого упоминания заслуживает постоянный момент экзегетики — обращенность к читателю (слушателю). В экзегетике Писаний Ориген создает некий метод, который

¹⁴ Molland 1938: 147. Имеется в виду не несовершенство смысла Откровения, а экзистенциальное несовершенство мира сего.

воплощает в себе принцип «лестницы красоты» платоновского «Пира»; Писания представляют собой лестницу от сферы земной к небесной реальности, по ступеням которой совершает восхождение душа читателя. Обращенность Писаний к читателю имеет не только трансцендентальный смысл, то есть обращение к разуму читателя. Ориген показывает, что Священное Писание это и субъект действия, поскольку в экзегезе священного Текста выявляется Сам Логос — Педагог и Истолкователь. По словам Торьесена, в экзегетике Оригена происходит встреча Христа и читателя в мире Библии. Этот аспект педагогики Логоса осуществляется применительно к каждому читателю (слушателю) Священного Писания в отдельности, ибо «какая польза в том, что Логос приходит ко всему миру, но я не обладаю Им?» (Hom in Jer. 9.1.2).

Земная реальность и для Платона, и для Оригена символична: каждая вещь выражает небесное, идеальное бытие в земном, материальном. Эрот в «Пире» олицетворяет саму суть символа, он середина, совпадение двух противоположностей, идеального и материального, причем символ дан в «Пире» в своем диалектическом становлении вплоть до самой идеи, в которой имеет участие любящий. Нечто подобное мы видим и в экзегетике Оригена. Основанием символа и символизма является Логос. Воплощение — символическое действие Логоса, благодаря которому сфера божественного, духовного выражается в вещах материальных. Помимо космического аспекта Воплощения, который остается за рамками нашего исследования, Ориген раскрывает нам Воплощение Логоса в Священном Писании. Узрение духовного смысла в букве Писаний предполагает собой стремление души к Логосу, живому Слову Бога, которое, в свою очередь, как уже отмечалось, наставляет душу на этом пути. У Платона Эрот — диалектический принцип становления в красоте, метод восхождения к идее. У Оригена Логос — Сын Бога, Слово Бога — совершенный Посредник Откровения Бога Отца, Первоначала сущего и совершенный образ Отца.

Как для Платона, так и для Оригена восхождение к божественной сфере — постепенный процесс, связанный с преображением души, богоуподоблением. Цель же этого восхождения лежит уже за гранью телесного бытия, но его осуществление, обожение, начинается еще в жизни земной. Но если для Платона этот путь открыт немногим мудрецам, то по Оригену этот путь доступен каждому, кто обращается к Священному Писанию в поиске истины. Воплощение Логоса в Писаниях становится основополагающей ступенью, открывающей на земле путь к Небу.

Источники и литература

- Cant. — Origenes. In Canticum canticorum 1–4 cum Prologus. PG 13.61–198.
- Cels. — Origenes. Contra Celsum. CPG 1476 et 1475. Contre Celse. 5 t. / Éd. Marcel Borret. SC 132: 1–2 (1967); SC 136: 3–4 (1968); SC 147: 5–6 (1969); SC 159: 7–8 (1969); SC 227: Intr. gén., tables et index (1976).
- Comm. in Mt. — Origenes. Commentarii in Matthaëum. CPG 1450/1. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu / Éd. R. Girod. SC 162: 10, 11 (1970). Matthäuserklärung I–III / Hrsg. v. E. Klostermann et al. GCS 40: 10–17 (1935); GCS 38: comm. ser. 1–145 (1933); GCS 41.1 (1941); GCS 41.2 (1955).
- CPG — Clavis Patrum Graecorum. Indices. Initia. Concordantiae / Ed. M. Geerard, F. Glorie. 5 vols. Turnhout: Brepols, 1974–1987. [+ Supplementum / Ed. M. Geerard, J. Noret. Turnhout: Brepols, 1998.]
- GCS — Die Griechischen Christliches Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. J.C. Hinrich/W. de Gruyter, 1897–
- Hom in Cant. — Origenes. Homiliae in Canticum canticorum. CPG 1432. Homélie sur le Cantique des cantiques / Éd. W.A. Baehrens et O. Rousseau. SC 37 bis (1954).
- Hom in Jer. — Origenes. Homiliae in Jeremiam. CPG 1438/1. Homélie sur Jérémie. 2 t. / Éd. P. Nautin et P. Husson. SC 232: 1–11 (1976); SC 238: 12–20 (1977).
- Hom. in Lev. — Origenes. Homiliae in Leviticum. CPG 1416. Homélie sur le Lévitique. 2 t. / Éd. M. Borret. SC 286: 1–7 (1981); SC 286: 8–16 (1982).
- Hom. in Num. — Origenes. Homiliae in Numeros. CPG 1418. Homélie sur les Nombres. 3 t. / Éd. W.A. Baehrens et al. SC 415: 1–10 (1996); SC 442: 11–19 (1999); SC 462: 20–28 (2001).

- Jo. — Origenes. Commentarii in Johannem. CPG 1453. Commentaire sur saint Jean. 5 t. / Éd. Cécile Blanc. SC 120: 1–5 (1966); SC 157: 6–7 (1970); SC 222: 13 (1975); SC 290: 19–20 (1982); SC 385: 28, 32 (1992).
- PG — Patrologia Graeca / Éd. J.P. Migne. 166 tomes. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866 [Origenes: T. 11–17].
- Princ. — Origenes. De principiis. CPG 1482. Traité des principes. 5 t. / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. SC 252: 1–2 (1978); SC 253: 1–2: Comm. et fragments (1978); SC 268: 3–4 (1980); SC 269: 3–4: Comm. et fragments (1980); SC 312: Compléments et index (1984).
- SC — Sources Chrétiennes. Paris: Éditions du Cerf, 1944–
- Sel. in Ps. — Origenes. Selecta in psalmos (fragmenta e catenis). PG 12.1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
- Петров, Писарев 2008 — Ориген. О началах [Кн. 1–4 / пер. Н. Петрова. Казань, 1899]. Против Цельса [Кн. 1–4 / пер. Л. Писарева. Казань, 1912]. СПб.: «Библиополис», 2008.
- Йегер 1997 — Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2 / Пер. М.Н. Ботвинника. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1997.
- Лосев 1994 — Лосев А.Ф. Миф — Число — Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1994.
- Лосев 2000 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000.
- Chen 1992 — Chen L.C. Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato's Methods in the *Phaedo*, *Symposium* and the Central Books of the *Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992.
- Molland 1938 — Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo: I kommissjon hos J. Dybwad, 1938.
- Torjesen 1986 — Torjesen K. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1986.

Джорджия Римонди

Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса

GIORGIA RIMONDI

THE IDEA OF 'SPIRITUAL CORPOREITY' IN LOSEV'S INTERPRETATION OF PLATONIC EROS

ABSTRACT. The article analyses Platonic Eros in A.F. Losev's early work *Eros u Platona* (1916). The definition of Eros as 'spiritual corporeity' not only reveals the essential monism of Losevian interpretation of Plato, but also the Christian point of view in understanding the relation between idea and matter, which largely relies on the doctrine of divine humanity. The reference to V. Solov'ev represented for Losev a significant historical argument in favour of his idea of an ontological bound between two plans, ideal and real, which in his latter works will be developed in the concept of personality. The latter can be seen as realization and completion of Platonic philosophical project in Losev's thought.

KEYWORDS: Losev, V. Solov'ev, spiritual corporeity, Platonic Eros, gnoseological ontology, Christian Platonism, God-manhood, personality.

Философские размышления А.Ф. Лосева в процессе их развития питаются разными источниками и теоретическими опорами. Творчество Платона занимает среди них, несомненно, значительное место и служит для Лосева источником постоянного диалога, обмена и дополнения. Платонизм для философа — одно из самых актуальных философских течений, способное к плодотворному диалогу с современными тенденциями. Не случайно в первой работе Лосева, статье 1916-го года «Эрос у Платона», рассматривается эта же тема. Цель статьи заключается в толковании плато-

© Дж. Римонди (Парма). giorgia.rimondi@gmail.com. Пармский государственный университет; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

новского учения об Эросе с философской точки зрения, то есть с точки зрения того, какое значение мышление имеет для жизни: «Мы хотим узнать, что́ дает учение Платона об Эросе <...> для нашего интимного и наиболее глубокого стремления к смыслу жизни. <...> Как пережил эту истину Платон?»¹

Свой анализ Лосев начинает с обсуждения греческого понимания Эроса до Платона. В частности, он рассматривает две на первый взгляд противоположные тенденции. Первая из них, восходящая к Гомеру, Гесиоду и орфизму, интерпретирует Эрос как космогоническую силу, принцип света и организующее начало мира; таков эрос «космический», или «эрос творчества». Вторая же, симметрично противоположная первой, подчеркивает «лирический» характер Эроса как духовного слияния, падения границ между отдельными душами. То, что, казалось бы, могло быть воспринято как двойственность, двойной аспект эротической связи в качестве чего-то материального и вместе с тем духовного, в действительности прочитывается Лосевым в одностороннем порядке. Эти две концепции представляют собой разные стороны одного и того же древнегреческого эроса, соответствующие космически-творческому и индивидуально-созерцательному планам, которые в платонизме, наконец, соединились. В частности, интересно обратиться к учению об Эросе как оно выразилось в диалоге «Пир». Уже тот факт, что Платон, говоря о любви, выбрал слово ἔρως, а не другие греческие слова, выражающие влечение и желание — такие как λόθος или ἵμερος — подтверждает тот факт, что он хотел подчеркнуть физический и чувственный характер, а именно характер телесности. Однако как следует понимать эту платоновскую телесность?

Главный вопрос в античном мире — не только найти внутреннюю космическую гармонию, но и в том, чтобы связать макрокосм с микрокосмом, человека со Вселенной. Подобным образом, в платоническом Эросе, как и в античной мысли в целом, Лосев обнаруживает интимное стремление к нахождению точки пере-

¹ Лосев 1993b: 33.

сечения между идеей и материей, душой и телом. В частности, диалектика Платона, сосредоточенная на проблеме познания, является выражением попытки найти эту связь. Однако такой синтез необходимо осуществлять не только отвлеченно, то есть на логическом и гносеологическом уровне, но и телесно-физически. Подлинное соединение происходит на уровне любовного влечения, понимаемого в прямом смысле слова, как образ любви к телу и духу.

В своей речи в «Пире» Сократ характеризует Эрос как соединение богов и людей, материи и стремления к бесконечному, что по Лосеву представляет собой одно из высших выражений платоновской теории познания. На самом деле, именно тут он находит тот синтез философии и мифологии, который характеризует платоновскую мысль: «Самый яркий синтез философии и мифологии дан у него, пожалуй, в образе Эроса (Пир 203b–204d)»². Итак, в области Эроса происходит конкретизация — по словам Лосева, «мифологическое закрепление» — платоновской теории идей³; эротическая любовь становится образцом всякого познания, как связь двух планов бытия. Следует подчеркнуть, что Лосев опирается на определенное представление о связи между субъектом и объектом, изображающее знание в первую очередь как онтологическое общение, в котором отношение между познающим и познаваемым осуществляется благодаря тому факту, что эти два элемента находятся на равных уровнях.

Итак, утверждение «любовь есть вечное стремление любящего к любимому»⁴ в гносеологической перспективе можно было бы прочесть как «познание есть стремление субъекта к объекту». Здесь Лосев следует за другим великим русским платоником, П.А. Флоренским, который определял познание как «любовь познающего к познаваемому», что по эротической схеме требует от познающего выйти из себя и войти в познаваемое. При познава-

² Лосев 1990: 54.

³ См. Лосев 2000: 221 слл. и Лосев 1995с: 470

⁴ Ibid. 234

тельном процессе происходит такое же соотнесение чувственности и сознания, что лежит и в основе эротического отношения: «Познает не тот, кто мыслит, но тот, кто любит. И познает не тот, кто видит, слышит и осязает, но тот, кто любит»⁵. Иными словами, человек познает благодаря эротической связи, соединяющей его с объектом. В этом смысле нужно понимать лосевское утверждение, по которому «Эрос — <...> пра-миф платоновского учения об идеях»⁶. На самом деле, Эрос представляет собой средний момент, соединяющий вещь и сознание в новый синтез, определенный Лосевым как «рождение в красоте».

Кто не понимает, как всякая «данность» трансцендентально определяется соответствующей «заданностью», тот, далее, не поймет, почему Платон говорит о рождении в красоте. Сначала нужно понять, что всякая чувственная вещь только и возможна благодаря заключенному в ней смыслу, что удалить из нее смысл — это значит удалить саму вещь, что смысл определяет вещь. <...> Принцип, определяя вещь, сливается с нею в неразличимое становление, вступает с нею в брак; вот когда это становление останавливается, вот когда из него появляется ставшее, и мы получаем уже устойчивые символы, получаем неустанное порождение все новых и новых законченных символов⁷.

Следует отметить, что употребляемый рядом с понятием «символ» термин «рождение» является одной из главных тем лосевской философии и понимается им именно в платоновском — и диалектическом — смысле, в качестве становящегося синтеза, рождающегося из соединения противоположностей.

Эта мысль является одним из лейтмотивов всей философии Лосева, занимающегося отношением идеи к вещи, понятием тела, взаимоотношением бытия и знания, человека и Бога, стремлением к «высшему синтезу». На самом деле, по сравнению с остальными диалогами в «Пире» учение об Эросе как «средине»

⁵ Лосев 2000: 219.

⁶ Лосев 1993а: 679.

⁷ Лосев 2000: 237.

выделяет динамический синтез действительности, представляющий собой в интерпретации Лосева решение центральной для античного мышления проблемы соединения устойчивости и становления — сплошного бытия элеатов и гераклитовского потока.

Словом, становящийся Эрос, динамический синтез, вечная полнота и принципность, вечная порождаемость и духовное стремление — вот итог платонизма на этой ступени. Этот итог свидетельствует о том, что здесь дается учение о слиянии двух сфер, и потому это есть учение диалектическое. Завершается оно, однако, таким синтезом, в котором на первый план выступает стихия становления⁸.

Если материя, понимаемая здесь в широком смысле как *иное* идеи, — это «принцип частичного функционирования идеи», то «материя у Платона есть просто-напросто функция идеи. Идея существует у Платона не только сама по себе <...> она также существует и для другого, она и подвижна, она есть всегда и определенного рода структура, и притом вещественная структура». В связи с этим положением в «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев критикует тезис Шпенглера о том, что античность не знала бесконечности, а только конечность тела, свойственную скульптурному духу⁹. Наоборот, главная интуиция древности состояла в понимании тела не просто как голой конкретности и конечности, но и как живого и одухотворенного тела, сохраняющего свой внутренний жизненный импульс, направленный в сторону преодоления его конечности и тварной природы. Примером служит античный атомизм Демокрита, по которому атомы являлись духовными единствами, бесконечно делимыми. Таким образом, «платоновские идеи изливаются в материальный мир, они вполне познаваемы и мыслимы, и они составляют с материей единое целое»¹⁰.

⁸ Лосев 2000: 226.

⁹ Лосев 1993а: 59–63.

¹⁰ Лосев 1995а: 28, 29, 73.

Основной вопрос, ощущаемый Лосевым в платоновской мысли, заключается именно в том, чтобы свести воедино две сферы реальности — так, чтобы найти их синтез. В связи с этим Лосев ссылается на учение Владимира Соловьева, который выявил в трудах Платона выражение глубокой трагичности человеческой жизни.

На самом деле, Эрос в «Пире» подразумевает андрогинизм, стремление к сущностному преобразению, возврат к утраченному единству. Однако андрогиническая напряженность не остается чисто абстрактной, но происходит и на уровне телесности — здесь намечается явное влияние античного физико-космогонического представления об Эросе. Определение платоновского Эроса в качестве «духовной телесности» подчеркивает именно своего рода субстанциальность, однако наличие телесности вызывает некоторое уменьшение и урезание идеального начала:

Античный, скульптурный материализм, как и всякий материализм, хочет стоять ближе к бытию и к жизни, каковые он понимает чисто телесно. Но именно эта принципиальная телесность и мешает ему действительно стать ближе к бытию и жизни, ибо бытие и жизнь не есть тело. Тело связывает духовную энергию и приводит ее к пассивности, к пассивному отображению того, что создано уже не ею, но еще до нее¹¹.

«Статуарно-пассивно-объективный» метод античного мироощущения не дает духу возможности вполне осуществлять себя вне тела, то есть сохранять свою активность.

При этом Платон затрагивает христианскую тему, хотя и бессознательно, не признавая божественную и религиозную природу такого преобразования. Иными словами, «Платон знает это преобразование и чаёт его, но он не может найти ему названия»¹². Лосев видит главный недостаток платоновского толкования Эроса в том, что его рассуждение происходит в рамках языческой пер-

¹¹ Лосев 1993а: 657.

¹² Лосев 1993b: 56.

спективы, в которой отсутствует подлинное общение двух планов действительности и его оправдание высшей реальностью, имеющей субстанциальный и целостный характер. С лосевской точки зрения, это свойственно только христианству, в качестве реального воплощения отношения души и тела. Хотя в статье «Эрос у Платона» этого нет явно, можно предполагать, что речь тут все же идет о понятии личности, которое Лосев будет развивать в более поздних работах. Личность понимается им как самое конкретное выражение идеального смысла: так она претворяется в сфере мифа — в качестве символического проявления полной тождественности внутреннего и внешнего.

В связи с этим интересно отметить, что в работах 1920-х годов Лосев снова прибегает к противопоставлению (ницшеанского происхождения) античности и современности, классицизма и романтизма¹³, выставляя в качестве синтеза этих полюсов именно христианское понятие личности. На рубеже античности и средневековья наблюдается переход от атрибутивного понимания личности — «личность атрибутивная» характерна для греческого классического периода — к субстанциальному пониманию: «личность субстанциальная» свойственна христианской эпохе. В первом случае объективно-вещественная стихия преобладает над духовной и идеальной стороной; в качестве примера Лосев приводит платоновское понимание души как своего рода тела, ярким выражением которого оказывается учение о бессмертии тел. Античность вообще лишена всякой интуиции личности как адекватного *взаимопроизывания* идеи и вещи; античные боги имеют тело в соответствии с мифологическим мировоззрением, подчеркивающим связь с природой и конечным, вещественным космосом¹⁴. С одной стороны, «христианство первое внесло в философию этический и метафизический волюнтаризм», таким образом отходя от классицизма, еще связанного с понятием рока, в кото-

¹³ Ту же самую антитезу подчеркивал Вячеслав Иванов, ср. Ghidini 1997: 202.

¹⁴ См. Лосев 1988: 48–55.

ром человек и космос были уже безвозвратно разделены¹⁵. Целостное мировоззрение христианского всеединства не является, как античное всеединство, космологическим или логическим, а имеет отчетливый личностный характер, как подчеркивает Лосев, следуя за Вл. Соловьевым. С. Хоружий отмечает, что «в отличие от эллинской интуиции всеединства, выраставшей из созерцания Космоса и Логоса, в основе христианской интуиции всеединства — человек и сообщество людей»¹⁶. С другой стороны, понятие личности, которое ввело христианство, оказавшееся переломным моментом в истории европейской культуры, получает дальнейшее развитие в сторону субъективизма в романтической культуре, где абсолютизируется идея человеческой свободы.

Христианская культура предстает средним термином между античным объективизмом, стремящимся к конечности, и романтическим субъективизмом бесконечного преодоления — Лосев рассматривает их как два противоположных вида нигилизма.

Две крайности телесности и духа, классицизма и романтизма, являются двумя противоположностями, в рамках которых движется вся история западной культуры; первая подчеркивает пластическую природу, стремление к конечности, а вторая получается из абсолютизации личности в новоевропейскую эпоху, которая приводит человека к постоянному преодолению себя в бесконечном становлении.

Античность исповедует безразличие индивидуума в целом. Новое время — индивидуалистично до самых последних своих корней. В этом противопоставлении, мне кажется, заключена весьма важная мысль, освещающая одну из коренных особенностей нового мироощущения. Я бы сказал, что античность — космична, новая же Европа — исторична. Там — личность мирно пребывает на лоне общекосмической жизни. Здесь — личность активно и часто озлобленно борется и с природой, и с миром, желая осилить их и владеть ими. <...> Поэтому христианство, несмотря на

¹⁵ Лосев 1993b: 56.

¹⁶ Хоружий 1994: 37.

все свои порывы в мир божественный, есть мировоззрение не романтическое, но классическое, и поэтому же романтизм, несмотря на все свое расхождение с Возрождением и Просвещением, есть плод именно этой общей индивидуалистической культуры. Классицизм — индивидуалистичен, но его индивидуум есть вся община, все общество, весь мир, все человечество, все божество¹⁷.

Таким образом, кажется, что Лосев вводит поправку к платонической мысли, которой не удалось преодолеть пропасть между телом и идеей, материей и духом, так как она не знала субстанциальной природы христианской связи человека с Богом. Как отмечал Е. Трубецкой, божество в древней Греции — это всего лишь неосуществленная идея, оставшаяся «вне области генезиса», то есть «не могло родиться в мир»¹⁸. В «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев дает краткий обзор основных различий между христианской и языческой концепциями взаимосвязи идеи и материи; хотя обе предполагают некоторое тождество идей и материи, их отличие сказывается в разном гипостазировании (материальное в случае язычества, духовное в христианстве) и, следовательно, в двух различных символах (материальном и духовном), полученных в результате такого гипостазирования¹⁹. Именно поэтому «античное мироощущение, по существу своему языческое, пантеистическое, связанное с землей и в *существо* своем телесное, необходимым образом противостоит христианству»²⁰. В этом смысле нужно понимать возражение Лосева Флоренскому, которого он упрекает в «христианизации» платонизма: «Флоренский, с моей теперешней точки зрения, все-таки слишком *христианизирует платонизм*. Вернее же, он просто имеет в виду *христианский платонизм*. Для античности это понимание слишком духовно»²¹. Несмотря на признание значимости мысли Флоренского, Лосев не принимает в его интерпре-

¹⁷ Лосев 1995b: 249.

¹⁸ Цит. по Лосев 1993b: 58.

¹⁹ Лосев 1993a: 812.

²⁰ Ibid. 65.

²¹ Ibid. 705.

тации платонической идеи ни иконографический, ни духовно-выразительный аспект, не соответствующие подлинной сущности платонизма²².

По сути, вся лосевская критика сводится к тому, что учение Платона страдает отвлеченностью в толковании отношений Эроса с тем, что от него рождается и что по существу заключается в «статуарном» характере античного символизма. Следовательно, у Платона остается нерешенным отношение между двумя планами, человеческим и божественным, тварным и нетварным.

Руководствуясь христианским воззрением при толковании платонической мысли, Лосев обнаруживает две стороны Эроса в «Пире», которые он определяет как «святой» и «проклятый». Первый относится к лирическому пониманию Эроса, то есть к Эросу отвлеченно-теургическому, восходящему к Еврипиду. Таково соединение человека и бога, то есть соединение, прежде всего, духовное, общение и взаимопронизывание душ. Проклятый же представляет собой конкретное миропреображение, что находит свое отражение у Гомера, Гесиода и в орфизме, согласно которым Эрос лежит в основе космогонического процесса, является источником света и творения мира. В последнем случае Эрос — космический принцип реального действия над материей. Лосев подчеркивает значимость платоновской интуиции подобного дуализма, при этом он отмечает предпочтение Платоном второй стороны Эроса, однако «философ захотел создать его своими руками <...> и захотел осуществить его в *государстве*, в людях»²³. В этом и состоит настоящая драма Платона: то, что на самом деле является богочеловеческой связью (в терминологии Вл. Соловьева), сводится у него к тварной связи между людьми именно из-за языческой основы, в которую укладывается его мышление. Иными словами, Платону не под силу созерцать высший синтез.

²² Лосев 1993а: 705.

²³ Лосев 1993б: 59.

Итак, в качестве итога нашего небольшого исследования можно утверждать, что по Лосеву понятие духовной телесности выявляет сущность платоновской мысли во всем ее своеобразии; через нее Платон стремился переосмыслить и обобщить классическую мысль, тем самым разрабатывая предпосылки для ее развития. У него духовность и телесность, которые в «Пире» являлись двумя крайностями четырех эротических стадий, сливаются воедино; Эрос включает в себе тело и дух, материю и идею, и поэтому он лежит в основе познания, и даже больше того — действительности, как выражение связи вещи и идеи. Однако специфический статуарный характер древнегреческого миропонимания предполагает представление об Эросе в исключительно пантеистическом смысле, что исключает то целостное преобразование живого тела, которое должно было быть самым высшим уровнем эротической лестницы.

Лосевское понимание эротического в его ранней статье «Эрос у Платона» затрагивает, таким образом, ряд вопросов разного рода — как гносеологических, так и этических, религиозных, эстетических, которые затем будут разрабатываться в более поздних работах. Однако уже в статье 1916 года наблюдается четкое представление о платонизме, которое характеризуется существенным монизмом и прочтением его с христианской позиции, то есть с точки зрения стремления к «высшему синтезу» в рамках субстанциального общения. Только христианство, считает Лосев, в качестве конкретного синтеза человека и Бога, тела и духа, и есть истинная духовная телесность, то есть воплощение философского проекта Платона.

Литература

- Лосев 1988 — Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. Два очерка // Античность как тип культуры / Отв. ред. А.Ф. Лосев. М.: «Наука», 1988. С. 6–77.
- Лосев 1990 — Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1990. С. 3–69.
- Лосев 1993а — Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1993.
- Лосев 1993б — Лосев А.Ф. Эрос у Платона // А.Ф. Лосев. Бытие — Имя — Космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. М.: «Мысль», 1993. С. 31–60.
- Лосев 1995а — Лосев А.Ф. Словарь античной философии. М.: «Мир идей»; «Акрон», 1995.
- Лосев 1995б — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Форма — Стиль — Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1995. С. 5–296.
- Лосев 1995с — Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Форма — Стиль — Выражение / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: «Мысль», 1995. С. 405–602.
- Лосев 2000 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: «АСТ», 2000.
- Хоружий 1994 — Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: «Алетейя», 1994.
- Ghidini — Ghidini M.C. Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjaceslav Ivanov. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

3.

«Федон»

Roman Svetlov

What is Apollo's Band? Socratic Eschatology and Theology in *Phaedo* 63b*

ROMAN SVETLOV

WHAT IS APOLLO'S BAND? SOCRATIC ESCHATOLOGY AND THEOLOGY IN *PHAEDO* 63B

ABSTRACT. The “other gods” of the *Phaedo* are not those astral entities created by the Demiurge to fashion and foster the souls of mortals as mentioned in the *Timaeus* (41a–d). It might be hypothesized that Plato's texts (the *Phaedo* among them) implicated the grounds for later theological hierarchies typical for the Neoplatonics. However, the question of a divine hierarchy, in case of the *Phaedo*, is not one of an abstractly theological kind, but rather reveals a real existential pith.

KEYWORDS: Plato, *Phaedo*, Plato's theology.

One of the most known discrepancies between the theological doctrines Plato introduced in different dialogues is due to the lack of an unambiguous evaluation of the extent to which gods are involved in the deeds of humans. The *Laws* state that “all mortal creatures are possessions of the gods, to whom belongs also the whole heaven” (902b, cf. 906a: “and we the possession of the gods and daemons”).¹ Gods do care

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

* Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта «Информационный ресурс „Библейская текстология“» (проект № 14-03-12003); Санкт-Петербургский государственный университет.

¹ Trans. by R.G. Vary. Θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα ὅποσα θνητὰ ζῶα, ὧν περ καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον (902b), ἡμεῖς δ' αὖ κτήμα θεῶν καὶ δαιμόνων (906a).

for mortals (904e). In the *Phaedo* (64), we also find the idea of human beings as possessions of the gods, who care about us. The same idea is emphasized in the *Euthyphro* (15a), as well as in Plato's many other works. In the *Statesman* (271–274), on the contrary, it is maintained that we are living in that period of the rotation of the universe, when gods have withdrawn their immediate care for human beings. The divine chattels have been “set free”, and the cosmos is left alone to plumb and tame its outbursting “nature of the different”.

Socrates' introductory remarks in the *Phaedo* seem to reveal the ideas that help highlight the extent of the discrepancy between the attitudes Plato took in the later dialogues, the *Laws* and the *Statesman* — which allows, among other things, to specify the interpretation of the cosmological myth related in the *Statesman*.

Socrates, just released from his chains before the execution, brings out the inconsistency of the same and the different in our period of the cosmic rotation with his words about pleasure and pain. A god (presumably the Demiurge) could only reconcile these by concocting a creature with two heads joined together (συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, *Phd.* 60c). However, Socrates expects to leave this place shortly. He speaks about this a little later (63b), “I should go first to other wise and good gods, and then to men who have died and are better than men are here”.²

The location of these gods and men becomes relatively clear from the eschatological myth at the end of the *Phaedo*: it's on the apices of that dodecahedral ball, which is our earth looked at from above (110b). But what gods are they and why are they “different”? Aren't they those “other gods”, who, according to the Athenian, will judge us after our death (Lg. 959b)? And weren't they those same gods Socrates had been charged of worshipping by his accusers? (*Ap.* 26b).

Socrates apparently intends to enter into a state of direct communication with gods, which is later depicted in that half-serious, half-ironical account of the age of Cronos in the *Statesman*. The entire *Phaedo* is imbued with this anticipation. The dialogue starts with

²Trans. by G.M.A. Grube.

Socrates suggesting that he and his visitors might while away the time as if he were a traveler about to set out on a journey, offering “to tell stories about the life there and consider what we think about it” (61e).³ A philosopher’s soul is purified from bodily and material attachments. Freed from the power of senses and “gathered in itself” (ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν... μόνην καθ’ αὐτήν, 67cd), this soul doesn’t need the eschatological and alchemical purification in the netherworld. Even the composition of the dialogue may be perceived as a description of a process of preparation for the transmigration. In the beginning, Socrates confesses to be serving the Muses, and composes the hymn to Apollo, the patron of prophetic fury (cf. Phdr. 265b). Further on, he tells his friends about the main experience he got from his engagement in philosophy, which is the experience of the soul as something opposite to the body; he therefore understands the activity of philosophy as preparation for death. A philosopher attains separation from bodily senses, but the person who is insensible, is dead for the world of physical sensations. What follows are the four arguments confirming the eternity of the soul as its inalienable property (the soul “gathered in itself” values arguments of reason above the evidence of bodily senses, cf. Phd. 99e). Socrates’ contemplations culminate in a myth about the structure of the earth and its underground streams. He recounts the myth as if he were seized with Apollonian (prophetic) fury. He is already initiated — or pretends to be.

Shifting the focal point from Socrates as the protagonist of the dialogue to the ideas he handles there, we may conjecture their interpretation, within the context of the problem stated in the very beginning of the article.

From numerous texts by Plato, it might be inferred that the gods are ultimately responsible for investing the cosmos with whatever justice exists therein. However, the destructive “nature of the different”, when it uncontrollably exceeds the “circle of the same”, brings universal life to inevitable degradation. Not only in the *Statesman*, but in the *Timaeus*

³ Trans. by H.N. Fowler. διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποῖαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι.

and the *Critias* as well, Plato depicts such degradation through the example of the inhabitants of Atlantis. The case of Atlantis, when Zeus was compelled to interfere in the run of history, destructively cleaning the world up, is similar to the myth of cosmic rotation in what it tells us about upcoming return of the divine Steersman. And this interference (change of direction) surely leads to a fundamental disaster like that undergone by a living creature at the moment of death.

The difference between the “age of Cronos” and the “age of Zeus” is stressed not only in the text of the *Statesman*. In the *Republic*, the Fate Lachesis says (617de), “Now is the beginning of another cycle of mortal generation where birth is the beacon of death. No divinity shall cast lots for you, but you shall choose your own deity.”⁴ In the “age of Cronos”, divinities used to patronize human beings, whereas during the “Zeus’s rotation”, it is the imperfect human mind that makes the choice, which leads to all kinds of errors, hampering the ability to change one’s fate.

All of these clues allow us to assume that Socrates is hoping, after his death, to find himself beyond the “age of Zeus”, in that fortunate epoch when the divine and the human were so close that the truth was present close at hand, so that in order to grasp it one, in all probability, had no need to resort to speech, let alone to philosophy (cf. *Plt.* 272d).

Granted, locating a heavenly state of existence within the course of human history, specifically in the past, may seem quaint (even though Plato succeeded in embellishing his mythological narration in the *Statesman* with many a didactical detail). But Socrates intends to reach it in a place where apparently there is neither time, nor history, where one has no need even in a bed of grass, nor in a walking food complying to one’s beck and service.

This draws us to a conclusion that if we take into account Socrates’ expectations from the *Phaedo* there will be no fundamental discrepancy between the *Laws*, where humans are stated to be in the possession of gods, and the story from the *Statesman* telling that gods, at a moment, have let go of both the cosmos and human beings. All justice still comes

⁴Trans. by P. Shorey. ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε.

from the gods, and it is they who judge men for their earthly deeds. Those who lived a virtuous life and were true philosophers would leave their bodies (which are simultaneously their prison, their tool, and a “scuba” needed for breathing the air of our world), and get a chance to break free from the circle of reincarnations. But our contemporary age is no longer a period when one could directly grasp the truth (this is the reason why Socrates complains to be unable to do so through his physical senses, Phd. 99de). The “age of Zeus” is the time when one learns the truth indirectly, gradually ascending towards it. Philosophy, politics, and ethics are the major, though not the only forms of such learning, whereas experience and intellect as such don’t guarantee the good use of reason. Thus the abuse of the tools which by nature are congenial to the “circle of the same” and have divine origin, entails the need for redemption and purification in the waters of the underworld.

If so, it becomes clear that the “other gods” are not those astral entities created by the Demiurge to fashion and foster the souls of mortals (Ti. 41a–d). This is why it stands to reason to raise the question about the “band” (θεῖος χορός) of Apollo, the patron of prophecy, and about the nature of the twelve great gods who people have recourse to during the age of Zeus (Phdr. 247a). Do they belong to those gods Socrates hopes to meet after his death, or do they, like the god who commands him in his dreams, “Socrates, make music and work at it” (Phd. 60e),⁵ belong to a supercelestial “band”? All in all, it might be hypothesized that Plato’s texts (the *Phaedo* among them) implicated the grounds for theological hierarchies that would be later typical for the Neoplatonics. However, in case of the *Phaedo*, the question of a divine hierarchy is not one of an abstractly theological kind, but rather reveals a real existential pith.

⁵ Trans. by H.N. Fowler. Ὁ Σώκράτης... μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.

References

- Bury 1926 — Plato's *Laws* / Edited and translated by R.G. Bury. 2 vols. London: Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1926.
- Fowler 1914 — Plato's *Phaedo* / Edited and translated by H.N. Fowler. London: Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1914.
- Grube 1999 — Plato's *Phaedo* / Translated by G.M.A. Grube // Plato. Complete Works / Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper; Associate Editor D.S. Hutchinson. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. 49–100.
- Rowe 1999 — Plato's *Statesman* / Translated by C.J. Rowe // Plato. Complete Works / Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper; Associate Editor D.S. Hutchinson. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. 294–358.
- Shorey 1930–1935 — Plato's *Republic* / Edited and translated by P. Shorey. 2 vols. London: Heinemann; Cambridge: Harvard UP, 1930–1935.

Ольга Алиева

Экономическая метафора в «Федоне» 69а6–с3

OLGA ALIEVA

ECONOMIC METAPHOR IN THE *PHAEDO* 69A6–C3

ABSTRACT. *Phaedo* 69bc is the only place in the dialogue where the relation of φρόνησις to ἀρετή is considered, but the exact nature of this relation has remained obscure. Some commentators find here the key to the well-known ‘Socratic paradox’ (“virtue is knowledge”), others note that the same sentence seem to treat φρόνησις as a means to virtue. However, a close reading of the passage does not enable to extract either of these doctrines from the text: φρόνησις is neither identical to virtue, nor should be exchanged for it. However, virtue is indeed dependent on φρόνησις. In terms of the metaphor, the true ἀρετή is the very exchange of X for Y, where X = pleasures, pains etc., and Y = φρόνησις. It is the process, not the result. Such reading removes the apparent contradiction between the economic and the religious metaphors, for the latter treats φρόνησις as καθαρμός, and ἀρετή as κάθαρσις.

KEYWORDS: Plato, *Phaedo*, Socrates, virtue, ethics, moral intellectualism, pleasure, hedonistic calculus.

Заключительная часть «апологии» Сократа (*Phd.* 69bc) — единственное место в диалоге, где рассматривается отношение между разумением (φρόνησις) и добродетелью (ἀρετή). Однако характер этого отношения оставался неясным. Одни комментаторы видели здесь знаменитый «парадокс Сократа» («добродетель — это знание»), другие указывали на то, что в том же предложении φρόνησις рассматривается как средство достижения добродетели. Внимательное чтение спорного текста показывает, что в нем не идет речи ни об отождествлении добродетели и разума, ни об «обмене» разума на добродетели.

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

Прежде всего, приведем греческий текст по оксфордскому изданию Duke et al. 1995 (выборочный аппарат наш — О.А.).

(69а6) ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς (а7) ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς (а8) λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, μείζω πρὸς (а9) ἐλάττω ὡσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα (а10) ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις· (b1) καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ (b2) πιπρασκόμενα τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ (b3) δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, (b4) καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ (b5) ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· (b6) χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων (b7) μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῶ ὄντι ἀνδρα(b8)ποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχη, τὸ δ' ἀληθὲς (c1) τῶ ὄντι ἢ κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφρο(c2)σύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, καὶ αὕτη ἡ φρόνησις (c3) μὴ καθαρμὸς τις ἢ.

a8–9 μείζω : καὶ μείζω βTδ : ἐλάττω πρὸς μείζω ante καὶ μείζω ins. Hackforth¹ b1 καὶ τούτου μὲν πάντα secl. Burnet b1–2 ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα secl. Burnet b3 ἢ post ἀρετῆ ins. Hackforth : ἢ post ἀρετῆ ins. Archer-Hind b6 καὶ om. β

Дж. Бёрнет считает, что πρὸς в а6 не может употребляться в том же значении, что и ниже (πρὸς ἡδονὰς), поскольку «участники сделки» не стремятся к приобретению добродетели. Он переводит «judged by the standard of goodness» (Burnet 1911: 68). На том же основании Г. Яхман (Jachmann 1942: 260) счел слова πρὸς ἀρετὴν интерполяцией. Однако необходимости подозревать πρὸς ἀρετὴν нет, поскольку выше речь идет именно о том, что те, кого называют мужественными, на самом деле мужественны из страха перед злом большим, чем смерть (68d), а те, кто слынут воздержанными, боятся лишиться больших удовольствий, подавшись меньшим (68e). Подобный обмен удовольствия на удовольствие, говорит Сократ, не ведет к добродетели (Hackforth 1955:

¹ Поясняет смысл λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον (Reynen 1968: 49). Конъектура Хакфорта избыточна.

192). В пользу такого понимания свидетельствует параллелизм конструкций (πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ — πρὸς ἡδονάς... καταλλάττεσθαι): в обоих случаях πρὸς вводит цель обмена, при этом πρὸς ἡδονάς... καταλλάττεσθαι служит эпекзегезой к ἀλλαγὴ. Хотя при глаголе (κατ-)αλλάττω как в активном, так и в медиальном залоге, как правило, употребляется простой gen. pretii или предлог ἀντί с gen., родительный падеж в таких конструкциях может означать как то, что отдают в процессе обмена, так и то, что получают. Чтобы избежать двусмысленности, Платон ставит предлог πρὸς² (ср., напр.: βίον πρὸς μικρὰ κέρδη καταλλάττονται, Arist. EN 1117b20).

При таком чтении в неправильном обмене, с точки зрения Сократа, добродетель никак не задействована, а с точки зрения участников обмена — является его результатом. Отсюда представление о «так называемой добродетели» как об иллюзии (ср. σκι-αγραφία в b7), которое поддерживается — в терминах экономической метафоры — образом поддельных³ денег (a9: νομίματα). Конечно, метафора имеет смысл лишь в том случае, если «участники сделки» принимают иллюзию за действительность, а поддельные деньги за настоящие. Воин, умирающий на поле боя, действует, с точки зрения большинства и своей собственной, мужественно; гедонистический расчет в этом усматривает лишь «подлинный философ» в лице Сократа: для него этот воин пытается избежать зла большего, чем смерть, — позора.

Что же предлагается в качестве правильного обмена? Для понимания этого важно правильно перевести ἀντί οὗ в a10. Р. Уайс полагает, что ἀντί здесь означает не *in return for*, а *for the sake of* (Weiss 1987: 64, п. 13). При таком чтении, правильный обмен заключается в том, чтобы обменивать удовольствие/печаль А на удовольствие/печаль В *radi* разума. Иначе всякий, не только

² Loriaux 1981: 103; Reynen 1968: 47.

³ Строго говоря, не обязательно поддельных. С таким же успехом это могут быть игрушечные деньги или подлинные, но не имеющие хождения монеты и т.п. Главное условие — их ценность должна быть мнимой.

философ, согласился бы отдать печали в обмен на разумение, считает исследователь. Однако примеры из Платона и Аристотеля, которые она приводит в пользу такого чтения, не очень убедительны. Что касается Ap. 37b7–8 (ἀντί τούτου δὴ ἔλωμαι ὧν εὖ οἶδά τι κακῶν ὄντων), то это ошибка: ἀντί τούτου здесь означает *instead of*, а не *for the sake of*. Пример из «Протагора» (Prt. 355e3: ἀντί ἐλαττόνων ἀγαθῶν μεῖζω κακὰ λαμβάνειν) подходит лучше, но и здесь родительный падеж при ἀντί указывает на нечто, что мы получаем в ходе «сделки». Пример из LSJ s.v. ἀντί A.4 (Plat. Mx. 237a: τὴν τελευταίην ἀντί τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο) указывает в том же направлении. Эти примеры не позволяют рассматривать обмен X ἀντί Y как обмен X между собой *pari* Y, который в обмене не участвует.

Вообще, такое понимание кажется нам очень натянутым. Какая еще цель может быть у обмена, кроме того, что мы непосредственно получаем в процессе обмена? Если я отдаю деньги ради товара, то моей целью в этой сделке будет именно этот товар. Можно, конечно, начать фантазировать на тему того, что целью человека, покупающего автомобиль, является социальный статус, поставляемый вместе с автомобилем, но маловероятно, что Платон говорит об этом. Для человека, не измученного маркетингом, целью покупки X будет сам этот X, а не домашний уют или уверенность в себе, которые он несет владельцу.

По этим соображениям в словах τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντί οὗ δέῃ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι мы вместе с большинством переводчиков видим указание на то, что результатом правильного обмена будет «правильная» монета разумения. Дальше вопрос в том, как мы — в терминах экономической метафоры — получаем эту монету и как ею распоряжаемся. Наиболее естественное чтение — видеть в πάντα ταῦτα отсылку к только что упомянутым удовольствиям и огорчениям. Насколько нам известно, с этим не согласен лишь К. Дортер, который понимает πάντα ταῦτα как добродетели из b2–3. Но основания для такого понимания он дает очень ненадежные: призыв менять удовольствия на разумение звучал

бы как радикальный аскетизм, что противоречит дальнейшему καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων (Dorter 1982: 29).

Мы не видим здесь противоречия. Во-первых, в b4–5 речь идет о том, что прибавление или убыток наслаждений — предмет безразличный для подлинного философа. П. Гуч (Gooch 1974: 157)⁴ правильно, на наш взгляд, поправляет тех комментаторов, которые считают, что какие-то удовольствия философ может себе оставить при условии разумного их использования. Он обращает внимание на то, что слово πάντα эмфатически использовано в a10, b1, b5 и c1. Кроме того, радикальный аскетизм хорошо согласуется с той программой отделения от тела, которая изложена ранее в «апологии».

Но если следует менять πάντα ταῦτα (удовольствия, огорчения и страхи) на разумение, то остается сложность, которую заметила Уайс: любой — не только философ — согласится обменять огорчение на разумение. Сам Платон, по-видимому, понимал, что формулировка нуждается в уточнении, которое дается в b1–3: καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ἦ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως⁵.

Это пояснение, однако, лишь запутало комментаторов. Дело в том, что γεν. pretii при глаголах покупки (в отличие от глаголов продажи) никогда не означает цель сделки, а лишь то, что отдается ради этой цели (Reynen 1968: 55). Поэтому фраза τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα смущала многочисленных толкователей, видевших здесь призыв «обменивать» разумение на «подлинную монету» добродетели⁶. Дей-

⁴ Я благодарна проф. Гучу за возможность ознакомиться с этой статьей.

⁵ Я согласна с Райненом, что слова καὶ τούτου μὲν... μετὰ φρονήσεως представляют собой *Erläuterung* предшествующего ἀλλ' ἦ ἐκεῖνο... φρόνησις (Reynen 1968: 53).

⁶ Geddes 1885: 35: «The analogy fails in the case of ὠνούμενα, inasmuch as φρόνησις does not need to be given away in the same manner as money requires to be given away in purchasing». Ср. Archer-Hind 1883: 69: «If we press the metaphor too hard,

ствительно, при таком чтении разумение имеет сугубо инструментальную ценность и, более того, должно убывать в ходе сделки, как это происходит с деньгами.

Самым решительным образом эту проблему решил Дж. Бёрнет. Он атетировал как *gen. pretii tούτου*, так и *ᾠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα*: маловероятно, считает исследователь, что Платон стал бы употреблять *ᾠνούμενα* в пассивном залоге или пользоваться нетипичной для аттического диалекта формой *πλρασκόμενα*⁷. В результате Бёрнет избавился от сомнительного обмена разумения на добродетели, читая текст как совет отдавать наслаждения и печали в обмен на разумение (Burnet 1911: 43–44). Дж. Люс, убедительно доказав правильность рукописного чтения (Luce 1944: 60–61), предложил соединить *gen. pretii tούτου* с подразумеваемым *ἀλλάττομενα* после *πάντα*. Это добавление не было принято, насколько нам известно, никем из переводчиков, которые склонны скорее соглашаться с Блаком в том, что *φρόνησις* — это особый тип валюты, не убывающий при покупке товаров.

Допущение такого «неразменного пятака» кажется нам излишним. Райнен убедительно показывает, что *ᾠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα* следует рассматривать как перифразу инфинитива *καταλλάττεσθαι* выше, а *μετὰ τούτου* — как поправку, спровоцированную как раз причастием *ᾠνούμενα*. Таким образом, *τούτου* зависит от *πλρασκόμενα*, но не от *ᾠνούμενα*⁸. Заметим, что и сам

it breaks down; for money is of value only for the sake of what it can buy». Виттенбах также усмотрел здесь противоречие «*praeepto Socratis, iubentis prudentiam omni modo acquirere*» (Wytttenbach 1825: 173). Неточность метафоры отмечает и Festugière 1973: 83.

⁷ Употребление аналогичной формы в «Софисте» 224a3 он поэтому тоже считает интерполяцией.

⁸ Райнен пишет, что *ᾠνεῖσθαι* и *πλρασκεῖν* у Платона часто ассоциируются с *Oberbegriff ἀλλάττειν* (Sph. 223d, R. 371b; Lg. 915d); он отмечает также «[die griechische] Neigung, Akte, die auf einem beiderseitigen Tun beruhen, unter den beiden Aspekten, unter denen dieselbe Handlung für beide Seiten erscheint, zu bezeichnen» (Reynen 1968: 53–54). Тем не менее, перифраза не совсем праздная: мы скорее отдаем наслаждения в обмен на разумение — и, напротив, приобретаем печали. Ср. Hackforth 1955: 193: «But we should, I suggest, not attempt to find a sense

Блак говорит скорее о *продаже* удовольствий и *покупке* печалей ради разума⁹.

Таким образом, в тексте ничего не сказано про обмен огорчений на разумение, что смутило Уайс. Речь идет о скорее о том, что следует отдавать наслаждения ради разума и приобретать огорчения, если им сопутствует разумение. В терминах метафоры разумение — это «правильная» монета, к которой следует стремиться. Но деньги ценятся за свою покупательную способность. Хочет ли Сократ сказать, что разумение — это лишь средство достижения чего-то еще?

Здесь комментаторы вновь разошлись во мнениях. Поводом для этого расхождения послужило *πάντα* в b1. По мнению одних, *πάντα* в b1 относится к добродетелям, в обмен на которые следует отдавать *φρόνησις*¹⁰. При таком чтении список добродетелей в b2–3 рассматривается как аппозиция к *πάντα*, а сам обмен предполагает два этапа: (1) получение разума в обмен на наслаждения и т.п.; (2) обмен разума на добродетели. Метафора в этом случае оказывается хромой, поскольку разумение — в отличие от денег — не должно убывать при покупке добродетели. Дортер пытается спасти такое чтение, предлагая, в отличие от прежних комментаторов¹¹, понимать метафору не как покупательную, а как разменную. Разумный человек «обналичивает» (*cashes in*) свое разумение как мужество в минуту опасности и как воздержанность в минуту соблазна (Dorter 1982: 29–31).

for τούτου ὠνούμενα and τούτου πιπρασκόμενα *taken each by itself*, but think of them together as equivalent to τούτου καταλλαττόμενα».

⁹Bluck 1952: 5: «If all our selling — and buying, too, for some ‘pains’, at any rate, may have to be bought — is conducted for or with wisdom, then that constitutes virtue».

¹⁰Robin 1926: 19: «La vertu vraie, au contraire de la vertu populaire, consiste à échanger plaisirs, peines ou craintes contre la pensée, seule monnaie qui vaille pour acheter la vertu et ainsi devenir meilleur...» Ср. Archer-Hind 1883: 69: «And that all that is bought for this and with this — that and that alone *is* in reality, whether it be fortitude or temperance of justice; and in a word that true virtue only exists when accompanied by wisdom». Но см. ниже прим. 17.

¹¹Ср. выше прим. 6.

Но все, что до сих пор в диалоге было сказано о разумении, — это то, что приобрести его невозможно: этому препятствует тело (65а8; 66а6; 66с5; 66е2; 67а7; 68аb)¹². Нечего обналичивать. Противоречие замечает, например, К. Роу, который предлагает понимать разумение в 69bc не как совершенное познание, о котором шла речь выше, а как «*simply a clear-minded appreciation of what is truly valuable*» (Rowe 1993: 151). Но крайне маловероятно, что Сократ здесь безо всяких пояснений подменил один φρόνησις другим¹³.

Мы склонны соглашаться с теми исследователями, которые относят λάντα к всё тем же удовольствиям и страхам. Прежде всего, потому что разумно ожидать в *Erläuterung* (см. выше прим. 5) рассуждения о тех же предметах. Во-вторых, на это указывает строгий синтаксический параллелизм, на который обратил внимание Блук (Bluck 1952: 5)¹⁴. Наконец, если причастия среднего рода во множественном числе (ὠνούμενά τε καὶ πλρασκόμενα — χωρίζόμενα καὶ ἀλλαττόμενα) понимать как относящиеся к разным субъектам, то противопоставление (b1 μὲν... b6 δὲ) разваливается: добродетели, когда они покупаются и продаются в обмен на и вместе с разумением, составляют подлинную добродетель; но когда удовольствия, печали и страхи обмениваются друг на друга

¹² Далее в диалоге эта позиция будет скорректирована, однако пока что об этом речи не идет.

¹³ Можно, конечно, предположить, что Платон — который здесь дистанцируется от позиции «подлинных философов» — таким образом привлекает внимание к противоречиям в их взглядах. Об «эгоцентричной морали» в этой связи говорит Д. Босток (Bostock 1986: 34), а Р. Бургер видит в денежной метафоре намек на то, что «философы» злоупотребляют разумением, рассматривая его как *an end in itself* (Burger 1984: 48). Это, в принципе, не исключено, однако не объясняет всех тонкостей пассажа.

¹⁴ Он переводит: «Perhaps the only coin of real value for which we ought to part with all these things [pleasures etc. — O.A.] is wisdom, and if they are bought and sold for and with *this*, then that really does constitute courage and temperance and justice... but if they are not related to wisdom and are exchanged merely for one another, perhaps this sort of virtue is a mere shadow of true virtue...»

без разумеия¹⁵, то это лишь тень добродетели. «This is not much of a contrast» (Weiss 1987: 60).

При чтении Блака список добродетелей понимается не как приложение к πάντα в b1, а как сказуемое: μὲν πάντα... ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία κτλ. ... χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ etc.¹⁶ При этом Вердениус правильно ставит запятую после ἀρετὴ в b3, таким образом понимая μετὰ φρονήσεως как эпекзегезу предложной группы μετὰ τούτου (Verdenius 1958: 205); конъектуру Хакфорта <ή> он считает излишней. Впрочем, и без добавления Хакфорта μετὰ φρονήσεως тесно примыкает к «подлинной добродетели», которая оказывается невозможна без разумеия (Reynen 1968: 56). Отсюда противопоставление: μετὰ φρονήσεως — χωριζόμενα φρονήσεως, подчеркнутое при помощи частиц μὲν (b1) — δέ (b6)¹⁷. В первом случае разумеие представляет собой цель обмена; во втором никак в нем не учитывается.

¹⁵ По мнению большинства комментаторов, χωριζόμενα καὶ ἀλλαττόμενα относятся именно к упомянутому в a7–8.

¹⁶ Bluck 1952: 5, n. 2: «I take it that πάντα... ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα means ‘the buying and selling of everything’, and that χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων means ‘the not relating them to wisdom and the exchanging of them one for another’... These are the subjects. The predicates are τῶ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία... κτλ. and σκιαγραφία τις ἢ respectively. Thus the structure of the two clauses is the same, except that in the second ἡ τοιαύτη ἀρετὴ is added in apposition to the subject, probably in order to make clear the meaning of σκιαγραφία». В качестве примера подобного употребления причастия он приводит Eur. Iph. Aul. 988–9: ὄρνις γένοιτ’ ἄν... θανοῦσ’ ἐμὴ παῖς. Больше примеров см. Kühner, Gerth 1955: 78, Anm. 1. Вместе с Блаком читает Verdenius 1958: 205. Если понимать ἡ τοιαύτη ἀρετὴ так, как предлагает Блак, то нет необходимости видеть здесь анаколуп вместе с Лорье, который считает, что субъект высказывания меняется во второй части противопоставления (Loriaux 1981: 106).

¹⁷ Что касается чтения Арчера-Хинда (ἀρετὴ ἢ), то Блак находит его «соблазнительным», но отмечает, что «συλλήβδην normally indicates a summing-up in a single word or phrase, not in a clause» (Bluck 1955: 156). Гуч не согласен с тем, что μετὰ φρονήσεως относится к μετὰ τούτου, и переводит так: «after buying and selling for wisdom there will be courage and self-control and justice and in short true virtue, in company with wisdom». Это дает ему возможность включить разумеие в список добродетелей. Так же, как Гуч, читает Д. Гэллоп (Gallop 1975: 16).

С учетом сказанного, что же сообщается об отношении добродетели и разума? Мы понимаем это следующим образом. Правильный обмен состоит в том, чтобы отдавать наслаждения в обмен на разумение и приобретать огорчения вместе с «правильной монетой» разума. Когда все действия направлены на стяжание разума — это и есть добродетель. Добродетель при таком чтении оказывается зависима от разума, однако не тождественна с ним. В терминах метафоры, подлинная ἀρετή соотносится с процессом обмена X на Y, где X = удовольствия, страхи, огорчения, а Y = разумение. Добавим, что у Платона ἀρετή регулярно ассоциируется именно с выполнением определенной функции (Ast 1835: 273)¹⁸, в данном случае — стремлением к мудрости.

Ошибочное отождествление мудрости и добродетели связано с тем, что в а6 речь идет об обмене на ἀρετή, а в а10 об обмене на φρόνησις: «This must imply an identification, Socratic rather than Platonic, of intelligence and virtue» (Hackforth 1955: 193). Но напомним, что речь о двух разных обменах с разными целями. Попытаемся пояснить это на примере σωφροσύνη (68ε–69α). Обыватель «обменивает» наслаждения на добродетель, воздерживаясь от них (κρατεῖν ἡδονῶν = σωφροσύνη). Но монета оказывается фальшивой. Вместо того, чтобы стать добродетельным, он приобретает другие наслаждения (τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀρχεσθαι = ἀκολασία). Например, воздерживаясь от вина и определенной пищи, он наслаждается хорошим самочувствием. В этой сделке добродетель *кажется* целью обмена (πρὸς ἀρετήν), но *действительной* целью являются удовольствия (πρὸς ἡδονάς; ср. πάντα... ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ κτλ.). Теперь рассмотрим правильный обмен. Добродетель *не является ego целью*, целью является разумение. Мы платим за него в этой жизни (отдавая удоволь-

¹⁸ См., напр., R. 353c, где речь идет об ἀρετῇ глаз и ушей, без которой они не могут выполнять свое дело, и особ. Ap. 18a: δικαστοῦ μὲν γὰρ αὕτη ἀρετή, ῥήτορος δὲ τἀληθῆ λέγειν; Men. 77b: ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι.

ствия и приобретая страдания), но полностью в права владения вступим лишь после смерти. Добродетелью оказывается *само вовлечение* в этот обмен. Поэтому мы не согласны с Хакфортом, который считает, что Платон здесь колеблется между пониманием разума как добродетели и как средства достижения добродетели¹⁹.

Тождество добродетели и разума в этом отрывке защищал и Люс: «this familiar Socratic doctrine underlies the elaborate metaphor of our sentence». С его точки зрения, разница между подлинной и поддельной добродетелью — это разница между двумя видами торговли: бартером, с одной стороны, и куплей-продажей при посредстве денег, с другой. Простаки просто меняют товары на товары; точно так же обыватели меняют радости на радости и т.п. и думают, что это и есть добродетель. Философ же практикует более цивилизованную форму обмена, используя подлинную монету разума. Он отдает наслаждения в обмен на разумение, а потом меняет последнее на более чистые и подлинные наслаждения. Нам не очень ясно, почему Люс говорит тем не менее о тождестве добродетели и разума: похоже, он все же скорее отождествляет ее с правильным методом обмена²⁰, а не со средством этого обмена. В любом случае, говорить, что добродетель существует *in terms of wisdom* — совсем не то же, что утверждать их тождество.

Мы не будем вдаваться в детали чтения Люса, тем более что оно было подвергнуто справедливой критике Блака. Блак замеча-

¹⁹ Это смутило и Гуча. По его словам, экономическая метафора, похоже, отождествляет разумение и добродетель: обмен совершается с целью получения ἀρετή (a7), но в то же время, «все» должно обмениваться на φρόνησις (a10), который, похоже, обладает не только инструментальной, но и самостоятельной ценностью — так может быть, это одно и то же? (Gooch 1974). Хотя далее он преодолевает полное отождествление, он все же говорит о *частичном* тождестве добродетели и разума. См. выше прим. 17.

²⁰ Luce 1944: 62: «The difference between true and counterfeit virtue is illustrated by the difference between two common methods of trading». Ibid.: «Philosopher... uses the one true currency, namely wisdom. It is only in terms of wisdom that true virtue exists in truth and reality».

ет, что если Платон хочет указать на два этапа обмена (согласно чтению Люса: (i) καὶ τούτου μὲν πάντα <ἀλλασσόμενα> (ii) καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ λιπρασκόμενα²¹), то крайне неестественно уместить их в одну часть противопоставления, вводимого μὲν (Bluck 1952). Кроме того, если в этом месте противопоставляются «бартер» и «денежный обмен», то упоминание о подлинности одной из монет оказывается совершенно неуместным. Наконец, нам сложно принять такое чтение потому, что «чистые» удовольствия, о которых говорит Люс, появляются в диалоге намного позже (114e4 и с7). В самой же «апологии» мы читаем, что попытки познания не вызывают у «подлинных философов» ничего, кроме разочарования: тело постоянно вмешивается в исследование, отвлекает и приводит в волнение душу (66b–67a). Подлинные удовольствия оказываются возможны лишь после того, как в первых трех аргументах установлен подходящий для души объект исследования, с которым она может «соприкоснуться» (79d). Но на этом этапе меняется и определение φρόνησις, который оказывается, помимо прочего, вполне достижимым для души даже и при жизни в теле²².

Предлагаемое нами чтение, помимо прочего, устанавливает равновесие между двумя метафорами пассажа, экономической и религиозной. Вторая метафора в целом проще для перевода, хотя и здесь есть некоторые сложности.

Прежде всего, затруднения комментаторов вызывало τὸ δ' ἀληθὲς в b8. Это выражение можно рассматривать либо как *ominativus* (так, например, Burnet 1911: 69), либо как наречный *acusativus* (Wytttenbach 1825: 175). В первом случае можно поставить запятую после πάντων в с1, как делают издатели до Бёрнета (так читает Маркиш 1993). В этом случае «подлинное» — это κάθαρ-

²¹ Люс переводит: «When all these [pleasures etc. — O.A.] are exchanged for wisdom and are bought and sold through the medium of wisdom they constitute real courage and temperance and justice and in a word true virtue etc.»

²² Этому посвящен наш доклад «How Plato Saved Pleasures for Philosophy» в рамках XI Symposium Platonicum: Plato's Phaedo (г. Бразилиа, июль 2016 г.). Текст статьи в работе.

σις τις, а ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις относятся к καθαρμός. Это имеет смысл в том случае, если мы понимаем κάθαρσις как процесс, а καθαρμός как результат, как делает, например, Геддес (Geddes 1885: 37).

Но Люс убедительно показывает, что такой перевод неверен: в техническом смысле καθαρμός употребляется как первый этап мистерий, в более же общем смысле означает средство очищения. Поэтому следует говорить, скорее, о цели и способе достижения цели (Luce 1944: 62). Поэтому он принимает пунктуацию Бёрнета, который — в отличие от предыдущих издателей — не ставит запятую после πάντων в с1, зато ставит ее после ἀνδρεία (так же в оксфордском издании). Тем самым он верно соединяет ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία со словом κάθαρσις, противопоставляя им φρόνησις как καθαρμός (как поясняет Люс, «αὐτὴ is clearly emphatic»).

С такой пунктуацией можно понять ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία как объяснение предшествующего τὸ δ' ἀληθές (как, видимо, понимает Бёрнет, переводя «'the real thing', of which the σκιαγραφία gives a deceptive appearance»). Райнен справедливо возражает, что в этом случае 'thing' Бернета должно относиться к добродетели; но если такое значение приложить к упомянутому выше οὐδὲν... ἀληθές, с которым оно явно противопоставляется, то получается бессмыслица: «Eine solche Tugend hat überhaupt keine wirkliche Tugend» (Reynen 1968: 57). Поэтому вместе с Виттенбахом, Райненом, Вердениусом (Verdenius 1958: 206) и Лорье (Logiaux 1981: 106) мы толкуем τὸ δ' ἀληθές адвербиально, понимая ἡ κάθαρσις τις как предикат, а ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία как субъект.

Таким образом, религиозная метафора подчеркивает инструментальное значение разумения как очистительного ритуала, благодаря которому становится подлинным само очищение. В отличие от Люса, впрочем, мы понимаем κάθαρσις не столько как *consummated purification* (т.е. как состояние или результат), сколько как процесс очищения как таковой. Это соответствует опре-

делению κάθαρσις, данному ранее в диалоге через ряд инфинитивов (67с5-d2: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει... τὸ χωρίζειν... καὶ ἐθίσαι... καὶ οἰκεῖν κтл.). При таком чтении никакого противоречия между двумя метафорами нет: в обоих случаях действительность добродетели как процесса (обмена или очищения) обеспечивается разумением как средством.

Остается понять, каким образом φρόνησις может служить *a purificatory rite*, т.е. способом очищения от «всего этого» (удовольствий, страданий, страхов). М. Диксо понимает это так: разумение очищает душу от ложных представлений о приятном, страшном и т.п. Таким образом рождаются подлинные мужество, воздержанность, справедливость, которые, в сущности, представляют собой не что иное, как «измерения мысли»: ἐλιστήμης μὴδὲν εἶναι κρεῖττον (Prt. 357c) (Dixsaut 1991: 83–86). Но, привлекая «Протагора» в этой связи, не попадаем ли мы в ловушку омонимии? Ведь чуть ниже в диалоге это знание характеризуется как μετρητική (357d7), поскольку оно позволяет совершить правильный выбор между великим и незначительным удовольствием и страданием (357b). Именно неумение совершить правильный расчет, или незнание (360b7: ἄγνοια καὶ ἀμαθία), приводит к ошибочным действиям.

Мы видим несколько препятствий для того, чтобы проецировать это понимание φρόνησις на Phd. 69bc. Во-первых, οἱ κόσμοι (68e2) «Федона» обвиняются именно в том, что они слишком хорошо все рассчитали. Т. Ирвин справедливо обращает внимание на разрыв с «Протагором» в этом месте, резюмируя: «The whole method of balancing consequences and comparing pains and pleasures like sums of money should be abandoned for real wisdom, which will reject these calculations» (Irwin 1977: 161)²³. Во-вторых, ни в «Протагоре», ни в других текстах, где упоминается отождествление зна-

²³ Разумеется, решение вопроса о «разрыве» с «Протагором» зависит от того, приписываем ли мы самому Сократу теорию, там предложенную, — или считаем, что она введена Платоном ad hoc в полемике с теми, кто отождествляет благо и наслаждение.

ния и добродетели (Arist. MM 1182a15–26, EE 1216b2–9; Xen. Mem. 3.9.4–5)²⁴, нет речи о том, что φρόνησις требует полного удаления от тела и в силу этого полностью не достижим при жизни. Согласно свидетельству Аристотеля, «никто не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим (παρὰ τὸ βέλτιστον), кроме как по неведению (δι' ἄγνοϊαν)», поскольку «было бы нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания, нечто иное одерживает верх и таскает [его за собою] (περιέλκειν), словно раба (ὡσπερ ἀνδράποδον)» (EN 1145b23–27; ср. Prt. 352bc)²⁵. И в «Никомаховой этике», и в «Протагоре» речь идет о том, что знание добра и зла *способно* управлять человеком. Именно поэтому ἀκρασία невозможна.

Мы полагаем, что гораздо ближе к пониманию отношений разумения и добродетели в «Федоне» подошла Р. Уайс (хотя мы и расходимся с ней в деталях). По мнению Уайс, отличительной чертой подлинного философа в «Федоне» является не то, чем он обладает, а то, что он ценит, а именно мудрость: он не φιλοσώματος (68c1), не φιλοχρήματος (68c2) и не φιλότιμος (68c2). Подлинно мужественный и воздержанный человек, стало быть, не обязан быть мудрым — однако он должен быть готов умереть за мудрость (Weiss 1987: 62). Это стремление к разумению, с точки зрения «подлинного философа», и является залогом добродетели²⁶.

²⁴ Обсуждение см. Vlastos 1991: 95–98. Г. Сантас (Santas 1979: 184) привлекает также Grg. 468cd; Men. 77be. Мы оставляем здесь без рассмотрения вопрос о том, можно ли приписывать эту концепцию «историческому» Сократу. На наш взгляд, свидетельство Аристотеля в EN 1145b23–7 похоже на пересказ «Протагора», но мы не готовы здесь на этом настаивать. Свидетельства Ксенофонта стоят особняком, т.к. невозможность ἀκρασία для Сократа у него зависит от ἐγκράτεια; см. Dorion 2006: 101.

²⁵ Перевод Н.В. Брагинской по изданию: Брагинская et al. 2010.

²⁶ Впрочем, мы с осторожностью отнесемся к предложению Уайс решить таким образом «парадокс Сократа» (парадокс состоит в том, что Сократ отрицает обладание знанием, однако не отрицает обладания добродетелью, что противоречит его же собственному учению): «Если не мудрость, а любовь к мудрости является необходимым и достаточным условием для добродетели, то Сократ несомненно был, как он сам признается, добродетельным человеком. Сократи-

В заключение предложим свой перевод рассмотренного отрывка.

Боюсь, милый мой Симмий, что неправильным будет такой способ приобретения добродетели: менять наслаждения на наслаждения, горести на горести, страхи на страхи, — большее на меньшее, словно монеты. Но, похоже, есть одна лишь подлинная монета, на которую следует все это обменивать, — разумение. И если все покупается совместно с ним и продается в обмен на него, то это поистине будет и мужеством, и благоразумием, и справедливостью и, одним словом, подлинной добродетелью, совместно с разумением — неважно, будут ли прибавляться или убавляться и удовольствия, и страхи, и все в этом роде. Если же все это будет обмениваться отдельно от разумения, то как бы не оказалась призрачной такая добродетель, поистине рабская и не несущая в себе ничего здорового и истинного. Поистине же и благоразумие, и справедливость, и мужество будут очищением от всего этого, причем само разумение окажется, пожалуй, неким очистительным ритуалом.

ческий парадокс «добродетель — это знание» и парадокс самого Сократа окончательно разрешаются в Phaedo 69а6–с2».

Источники и литература

- Брагинская et al. 2010 — Аристотель. Этика / Пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер, вст. ст. Ф.Х. Кессиди; прим. Н.В. Брагинской, В.В. Библина. М.: АСТ, 2010.
- Маркиш 1993 — Платон. Федон / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. II. М.: Мысль, 1993.
- Archer-Hind 1883 — The *Phaedo* of Plato / Ed. with Introduction, Notes and Appendices by R.D. Archer-Hind. London: Macmillan and Co., 1883.
- Ast 1835 — *Astius F. Lexicon platonicum sive vocum platoniarum index*. Vol. I. Lipsiae: in libraria Weidmannia, 1835.
- Bluck 1952 — *Bluck R.S. Plato, "Phaedo" 69a-b* // The Classical Review (New Series) 2.1 (1952). P. 4–6.
- Bluck 1955 — *Plato's Phaedo / A Translation with Introduction, Notes, and Appendices* by R.S. Bluck. London: Routledge & Paul, 1955.
- Bostock 1986 — *Bostock D. Plato's Phaedo*. Oxford University Press, 1986.
- Burger 1984 — *Burger R. The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Burnet 1911 — *Plato's Phaedo / Edited with Introduction and Notes* by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Dixsaut 1991 — *Dixsaut M. Platon. Phédon*. Paris: Flammarion, 1991.
- Dorion 2006 — *Dorion L.-A. Xenophon's Socrates // A companion to Socrates / Edited by S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006. P. 93–109.
- Dorter 1982 — *Dorter K. Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1982.
- Duke et al. 1995 — *Platonis Opera / Recognoverunt brevis adnotatione critica instruxerunt* E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan. Tomus I: Tetralogias I–II continens. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1995.
- Festugière 1973 — *Festugière A.ĵ. Les trois «protreptiques» de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: J. Vrin, 1973.
- Gallop 1975 — *Plato. Phaedo / Edited with an Introduction and Notes* by D. Gallop. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Geddes 1885 — *Geddes W.D. The Phaedo of Plato / Edited with an Introduction and Notes* by W.D. Geddes. London: Macmillan, 1885².
- Gooch 1974 — *Gooch P.W. Relation Between Wisdom and Virtue in Phaedo 69a6–c3* // Journal of the History of Philosophy. 12.2 (1974). P. 153–159.

- Hackforth 1955 — Plato's *Phaedo* / Translated, with Introduction and Commentary, by R. Hackforth. Cambridge University Press, 1955.
- Irwin 1977 — *Irwin T.* Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues. Oxford University Press, 1977.
- Jachmann 1942 — *Jachmann G.* Der Platontext. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1942.
- Kühner, Gerth 1955 — *Kühner R., Gerth B.* Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter teil: Satzlehre. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1955.
- Loriaux 1981 — *Loriaux R.* Le «Phédon» de Platon : Commentaire et traduction. Vol. I: 57a–84b. Namur, 1981 [= 1969¹].
- Luce 1944 — *Luce J.* Discussion of "Phaedo" 69a6–c21 // The Classical Quaterly 38 (1944). P. 60–64.
- Reynen 1968 — *Reynen H.* Phaidoninterpretationen // Hermes 96 (1968). S. 41–60.
- Robin 1926 — Platon. Oeuvres complètes. Tome 4.1 : Phédon / Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- Rowe 1993 — Plato. *Phaedo* / Edited by C.J. Rowe. Cambridge UP, 1993.
- Santas 1979 — *Santas G.X.* Socrates. London; New York: Routledge, 1979.
- Verdenius 1958 — *Verdenius W.J.* Notes on Plato's Phaedo // Mnemosyne 11 (1958). P. 193–243.
- Vlastos 1991 — *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Weiss 1987 — *Weiss R.* The Right Exchange: Phaedo 69a6–c3 // Ancient Philosophy 7 (1987). P. 57–66.
- Wytttenbach 1825 — *Wytttenbachius D.* Platonis Phaedo: Explanatus et Emendatus. Lipsiae: Hartmann, 1825.

Владимир Рохмистров

«Федон», или О том, что моё, а что не моё

VLADIMIR ROXHIMISTROV

THE *PHAEDO*, OR WHAT IS MINE AND WHAT IS NOT

ABSTRACT. Plato's dialog *Phaedo* treats involvement in philosophy as a preparation for death, and provides a brief manual thereon (67cd). Both philosophy and death are defined here as a *separation* of soul from body. Stoic philosopher Epictetus, who attempted to imitate Socrates in his life, had also left the *Manual* with his own version of such a separation. A comparison of these two manuals allows to conclude on absolute ephemerality of the process of separation.

KEYWORDS: Plato, *Phaedo*, philosophy and death, soul and body, Epictetus, manual.

Не геометр да не войдёт.
А петуха отдайте Асклепию.

1.

Личность Сократа, сколь бы мифической она нам ни представлялась, являет собой как минимум один феномен из области человеческого существования, который достоин самого пристального исследования. Феномен этот отчетливо зафиксирован в начале диалога Платона «Федон», именно в том его месте, где рассказчик, сам удивленный этим в немалой степени, говорит: «Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливым... я видел поступки и слышал речи счастливого человека» (58e)¹.

© В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург). parmenidiki@mail.ru.

¹ Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша под ред. А.А. Столярова.

Это свидетельствует о том, что Сократ не только не страшился приближающейся смерти, но и шёл ей навстречу с радостным чувством желанного свершения. Он знал, что после смерти его ждет награда. Причем здесь не может быть и речи о простом предположении. Далее в тексте «Федона» даётся планомерно раз-
вертываемое доказательство истинности этого его знания. Более того, имеется столь редкое для Платона категорическое утверждение, не допускающее никаких разночтений:

Знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных (63cd).

Трактуя философию как планомерное отделение всего того, что имеет отношение к душе, от всего того, что имеет отношение к телу (67cd), и в то же время определяя как отделение души от тела смерть (64cd), Платон тем не менее не рекомендует торопить встречу с ней, а тем более приближать самостоятельно. Всё это выглядит загадочно и вызывает массу вопросов. Особенно удивляет исследователей категорический запрет на самоубийство. Этот абзац (62ab) вот уже более тысячелетия по множеству причин не позволяет сделать однозначного вывода о том, что в действительности имел в виду Платон. По этому поводу существует большая полемика², но здесь я приведу для примера лишь один комментарий к этому месту из «Федона» переводчика диалога на немецкий язык Барбары Ценпфенниг:

Этот не совсем отчетливо выраженный ход мысли, скорее всего, означает следующее: может показаться странным, что запрет на самоубийство должен быть абсолютным, в то время как всё остальное для человека всегда неоднозначно. Это странно для тех, кому было бы лучше, если бы они могли умереть, вместо того

² См., например, Bostock 1986; Dorter 1982; Rowe 1993; Gallop 1975.

чтобы продолжать жить; тем не менее, они не должны себя убивать. Совсем иначе истолковывают это Георгии и Дирльмайер³; может показаться странным, что предложение «лучше умереть, чем жить» должно действовать абсолютно и не только для тех, кому действительно лучше было бы умереть. Такое толкование менее правдоподобно, так как помимо сказанного предполагает также, что философское умирание связано с физической смертью, а это далее не подтверждается⁴.

Таким образом, несмотря на то, что и занятие философией является отделением души от тела, и смерть есть не что иное как отделение души от тела, философ никоим образом не должен убивать себя сам, и никакой человек не должен оказывать сам себе подобного благодеяния (62ab), хотя для истинного философа самое лучшее — это как можно скорее последовать за умирающим (61c). Благодеянием это является потому, что душа человека после смерти освобождается от оков тела (67d) и переходит в счастливые края блаженных (115d4). Но происходит это с душами только тех людей, которые не нарушили волю богов и покинули этот мир по их воле (62cd). И прежде всего с теми, кто был философом и очистился до конца (82c).

Платон указывает на привлекательность смерти для истинных философов, по-настоящему стремящихся к знанию, поясняя, что смерть, освобождая душу от оков тела, дает ей наконец-то возможность приобщиться к чистому знанию. Ведь «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания» (66e7). И всё же философ, главной целью которого является достижение чистого знания, должен ждать, пока его облагодетельствует кто-то другой?

Теодор Эберт в книге «Сократ как пифагореец» видит разъяснение этой дилеммы во фрагменте диалога 63e–69e:

Задача этой части диалога — разъяснить загадочное замечание о философах, которые должны последовать за умирающим. Ре-

³Ценпфенниг ссылается здесь на два других издания «Федона» на немецком языке: Georgii 1874 и Dirlmeier 1959.

⁴Zehnpfennig 1991: 180.

шение загадки состоит в том, что данное требование предлагается понимать метафорически. В 67cd очищение, κάθαρσις, интерпретируется как отделение души от тела в смысле освобождения и отделения её от телесных удовольствий и ощущений. Затем, со ссылкой на 64c, как освобождение и отделение души от тела толкуется смерть (67d), и из обоих предложений делается вывод (67e4–6), что «истинные философы» (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες), непрестанно размышляющие об отделении и освобождении души от тела (67d6–11), стремятся к смерти. Благодаря неоднозначному употреблению слов «освобождение» и «отделение» простое следование понятий друг за другом создаёт иллюзию логической последовательности⁵.

Иными словами, Т. Эберт отчётливо фиксирует тот самый момент, о котором пишет в своём комментарии Б. Ценпфенниг, — обманчивость связи философского умирания и физической смерти. Впрочем, если уж быть точным до конца, то в первом случае следует говорить не об умирании, а о подготовке к смерти. Философ, размышляя, не убивает себя, он готовится к встрече со смертью, ибо это для него — момент истины. И к этому моменту истины надо подойти достойно. В таком случае Б. Ценпфенниг абсолютно права; «философское умирание» (сиречь — подготовка к смерти) никак не может быть подменено смертью физической.

Здесь самое время вернуться к платоновскому Сократу. В «Федоне» Сократ действительно утверждает, что «в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца» (82c). Следовательно, главное заключается именно в очищении. Воспользовавшись указанной Т. Эбертом неоднозначностью употребления слов *освобождение* и *отделение* и взяв слово χωρίζω в его втором значении — «различать», уточним и смысл платоновского определения.

Платон устами Сократа называет очищением (κάθαρσις) следующее: *наискрупулёзнейше отличать от тела всё то, что имеет отношение к душе, усваивать это, собирая и сводя отовсюду, и пре-*

⁵ Эберт 2005: 22–23.

бывать, по возможности, и ныне, и присно только в соответствии с этим, высвобождаясь из оков тела (67cd).

Это фактически и есть оставленное нам Платоном прямое указание смысла занятия философией. Ибо определив всё то, что имеет отношение только к душе, и постоянно пребывая здесь в соответствии с этим, «человек перед смертью полон бодрости и надежды» (64a). Для этого вовсе не обязательно *физически отделять* душу от тела, т.е. убивать себя. Для этого достаточно лишь определить *епархию души* и пребывать в полном согласии с ее законами.

2.

История философии знает множество последователей Сократа. Но я предлагаю сейчас обратить внимание лишь на одного из них — на Эпиктета, от которого сохранилось «Руководство для тех, кто хочет вести жизнь истинного философа».

Эпиктет, рожденный матерью-рабыней, и сам был рабом Эпафродита, фаворита Нерона. «Пораженный светлым умом и независимостью убеждений своего слуги, Эпафродит дал ему свободу»⁶. Философии Эпиктет учился у философов-стоиков Музония Руфа и Евфрата. Последний, кстати говоря, устав от жизни в возрасте около 82 лет, попросил разрешения у императора Адриана (117–138) покончить с собой и принял яд. Эпиктету в тот год было около 70 лет, и он прожил еще около 20.

В 94 г. Эпиктет принужден был покинуть Рим вследствие указа императора Домициана, запрещавшего философам пребывание в столице и пределах Италии, и отправился в Грецию, в город Никополь... В Никополе, по словам Арриана, Эпиктет, следуя примеру Сократа, учил публично... Лично он, из скромности, не писал ничего. Сохранившиеся, частью в отрывках, два сочинения, носящие его имя, написаны преданнейшим из его учеников — Аррианом⁷.

⁶ Алексеев 1891: 3.

⁷ Алексеев 1891: 3–5.

Древнегреческий историк и географ Арриан (86–160) составил из афоризмов Эпиктета «Руководство», или «Наставление», в котором Эпиктет, подобно Сократу, предлагает отделить в человеке важное от не важного для жизни истинного философа. Согласно Симпликию, оставившему подробный комментарий к этому «Руководству», оно адресовано следующей категории людей:

Эти наставления подходят тем, чья сущность соответствует рациональной жизни, кто пользуется своим телом как инструментом и не считает тело частью своей души, а душу частью своего тела; они не считают, что душа вместе с телом создает человека, словно он состоит из двух частей — из своей души и своего тела. Ибо понимаемый таким образом человек есть человек обычный⁸, смешанный⁹ со своим рождением и им подавленный. К разуму он имеет не большее отношение, чем существо неразумное, и по этой причине он в собственном смысле слова не может называться человеком¹⁰.

Здесь мы сразу видим, что представление о человеке как состоящем из двух частей — души и тела — является неприемлемым. И это несмотря на то, что в платоновском «Федоне» постоянно только и идет речь об этих двух главных составляющих всякого человека. Более того, Платон призывает нас тщательно отличать одно от другого. Для стоиков же, как и для неоплатоников, несмотря на все это, абсолютно ясно, что речь следует вести лишь о разумной части души, без которой даже человек не может считаться человеком.

Из этого мы можем сразу же сделать, как минимум, вывод, что простое отделение души от тела вовсе не имело никакого философского смысла уже для ближайших последователей Сократа

⁸ Ср. Plot. Enn. VI 9.8–9. Здесь речь идет о том, что жизнь обычная, т.е. с душой, полностью погруженной в тело и не связанной с высшим началом, есть лишь тень истинной жизни.

⁹ Phd. 66b. Здесь Сократ говорит о том, что тело является для души злом, не позволяющим достичь истинного знания.

¹⁰ Пер. Тыжов 2012: 88.

и Платона. Что же именно и от чего в таком случае следует отличать? Обратимся непосредственно к «Руководству» Эпиктета. Оно начинается следующим рассуждением (Ench. 1.1.1–3):

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὄρμη, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

Есть два русских перевода этого места. Первый сделан в XIX в. и начинается так: «По воле Бога, некоторые вещи — в нашей власти, другие — нет...»¹¹. А вот перевод, выполненный в XXI в.:

Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение — одним словом все, что является нашим. Вне пределов нашей власти — наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом — все, что не наше¹².

Для сравнения приведу здесь ещё и английский перевод этого же параграфа:

Some things are under our control, while others are not under our control. Under our control are conception, choice, desire, aversion, and, in a word, everything that is our own doing; not under our control are our body, our property, reputation, office, and, in a word, everything that is not own doing¹³.

Это на первый взгляд вполне разумное положение стоической философии при ближайшем рассмотрении вызывает множество вопросов.

Во-первых, как следует понимать «находится в нашей власти», «зависит он нас», «является нашим» — как русские переводчики передают греческое «ἐφ' ἡμῖν», или «are under our control»,

¹¹ Алексеев 1891: 35.

¹² Тыжов 2012: 55.

¹³ Oldfather 1928: 483.

как это передал переводчик фрагмента на английский; или наоборот — «не наше», «вне пределов нашей власти», «не зависит от нас», «are not under our control» — «οὐκ ἐφ' ἡμῖν»?

Например, Эпиктет пишет, что «наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера» не находятся в нашей власти, не зависят от нас, являются не нашими, are not under our control. Правомерно ли здесь употреблять формулировки «не находятся в нашей власти» и «не зависят от нас», а тем более — не контролируются? Если бы наше тело не зависело от нас и не находилось в нашей власти, то каким образом могли бы мы пользоваться им как инструментом, лечить, калечить, совершенствовать, истязать? Очевидное наличие подобного противоречия не позволяет нам принять эти положения в такой формулировке.

Но если мы скажем вслед Эпиктету, что «наше тело» на самом деле «не наше», поскольку не мы его создаём и поскольку мы не вольны уберечь его от смерти, это положение становится более приемлемым. Хотя здесь возникает противоречие другого рода. Если наше тело на самом деле не наше, то какое право мы имеем разрушать его или относиться к нему любым другим неподобающим образом? Стоики же, как мы знаем, не видели никакого противоречия в том, чтобы в случае необходимости самостоятельно принять решение о разрушении этого не принадлежащего нам инструмента.

Симпликий пишет: «В разборе вещей, находящихся не в нашей власти, [Эпиктет] на первое место ставит наше тело. Ведь из-за него нуждаемся мы в том, над чем не властны»¹⁴. Благодаря этому ясно, почему является не нашим наше имущество. Но остается всё же не совсем понятным, почему не нашим является наше доброе имя (δόξα)? Если наша репутация в этом мире от нас никак не зависит и нами не контролируется, то для нас нет никакой надобности заботиться не только о теле, имуществе и карьере, но и о нашем добром имени. О чём же тогда заботиться?

¹⁴Тыжов 2012: 113.

Обратимся непосредственно к греческому тексту и уточним, действительно ли Эпиктет имел в виду это. На мой взгляд, оригинальное рассуждение говорит несколько о другом.

Первая позиция нами уточнена: «Из всех существующих вещей одни являются нашими, другие — не нашими». Теперь посмотрим третью позицию: «не нашими являются тело, имущество, [которым мы владеем], мнения [которые складываются о нас у других людей], начала [наши начальники], или, одним словом, всё то, что делается [создаётся] не нами». Исходя из такого понимания текста Эпиктета, становится ясно, что нашими из всех существующих вещей являются лишь те, которые «делаются» только нами. К таковым Эпиктет прежде всего относит: «предпочтение, побуждение, стремление, уклонение».

На мой взгляд, здесь бесполезно обратить внимание на то, что такому пониманию тезиса Эпиктета хорошо соответствует и отчетливо выраженная Спинозой в «Богословско-политическом трактате» максима, утверждающая, что

каждый поступился только правом действовать по собственному решению, а не правом рассуждать и судить о чём-либо¹⁵.

Иными словами, каждый гражданин должен отчетливо понимать, что он может думать и рассуждать о чём угодно, но при этом он всегда должен помнить о том, что тело его принадлежит государству.

Стоическая философия прекрасно понимала эту зависимость. Сенека писал Луцилию (Ер. 23.6):

Но что есть это «твое»? Ты сам, твоя лучшая часть! Запомни, что тело, хоть без него и не обойтись, для нас более необходимо, чем важно¹⁶.

Поэтому к телу следует относиться как к инструменту, данному нам природой, и не устраивать из-за страха лишиться этого ин-

¹⁵ Сар. 20; пер. см. Спиноза 1957b: 261.

¹⁶ Пер. С.А. Ошерова.

струмента трагедию. Во всяком случае, этот «страх смерти» не должен влиять на то, что действительно является *нашим делом*.

А нашим или, как писал Сенека, лучшей частью нас, являются, по Эпиктету, во-первых, наши предпочтения, вытекающие из свободного, осмысленного выбора, наши стремления, страсть или воля, и, наконец, уклонение как предпочтение не делать тех или иных вещей.

Но всё это, не только согласно Симпликию, но также согласно Спинозе и Декарту, является содержанием нашего мышления. Декарт в начале третьего размышления *de prima philosophia* пишет:

Я являюсь вещью мыслящей, иначе говоря — я сомневаюсь, утверждаю, отрицаю, разумею немного, не ведаю о многом, желаю и не желаю, а также представляю себе силой воображения и чувствую, ощущаю... [всё это] образы мышления, называемые мной ощущениями и представлениями¹⁷.

И Спиноза также пишет в «Этике», что душа «есть вещь мыслящая (*res cogitans*)»¹⁸. И «любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души» суть «модусы мышления»¹⁹.

В § 5 первой главы своего «Руководства» Эпиктет советует:

Так вот, старайся говорить всякой неприятной фантазии: «Ты являешься всего лишь умственным представлением и притом во все не тем, чем кажешься». Затем исследуй его и испытай по тем правилам, какие у тебя имеются. Прежде всего задайся вопросом, относится ли это видение к тому, что в нашей власти²⁰.

Таким образом, единственное, за что мы действительно несём полную ответственность в этом мире, — это содержание нашего

¹⁷ Декарт 1995: 59.

¹⁸ Pars 2, def. 3; пер. Спиноза 1957а: 402.

¹⁹ Pars 2, аксиома 3; пер. Спиноза 1957а: 403.

²⁰ Тыжов 2012: 56.

мышления. Содержание нашего мышления и есть та самая *лучшая часть* нашей души, о которой мы прежде всего должны заботиться.

Подтверждается это и тем, что пишет в Предисловии к «Руководству» Эпиктета его переводчик на русский язык А.Я. Тыжов, отмечая, что уже

Хрисипп... подробно разбирает принцип «то, что в нашей власти» и «то, что не в нашей власти». Непонимание этого принципа, по Хрисиппу, вело человека к неразумию, а неразумие порождает, по его мнению, безумие²¹.

Далее, излагая позиции стоической философии, он пишет:

Счастье (*эудаймония*) является конечной целью каждого человека. Счастье, по стоикам, это жизнь согласно природе, которая одновременно является и Логосом, то есть счастье — это жизнь согласно Логосу. Средством достижения счастья является добродетель (*аретэ*), которая представляет собой благоразумие (*фроне́сис*), иначе говоря, знание о границах добра и зла. В некотором смысле благоразумие является единственным благом, в то время как противоположный ему порок (*какия*) является единственным злом²².

Так же понимал это и русский переводчик «Руководства» Эпиктета XIX в.:

Мы должны поэтому слушаться Бога и, зная, что кому принадлежит, всеми силами стремиться к тому, что в нашей власти, то же, что не зависит от нас, предоставить на волю Провидения... Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим, как мерилом, устроить свою жизнь?²³

²¹ Тыжов 2012: 16.

²² Ibid. 22.

²³ Алексеев 1891: 35–36.

Соответственно, главное зло, согласно Эпиктету, — неправильное пользование данным природой (или богами — Богом) законом — *логосом*.

3.

Платон в «Федоне» дает определение самого великого и главного из всех зол (83се). И этим главным злом оказывается не что иное, как любое сильное чувство, охватывающее душу. Неважно, будет это сильная печаль или даже сильная радость, — любая сильная эмоция «есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу». Человеку свойственно, например, почитать смерть величайшим злом (68d), не отдавая себе отчета (οὐ λογίζεσθαι) в том, что на самом деле это не так. Смерть есть *освобождение* души от тела — т.е. благо.

В диалоге «Федон», как верно замечает Ронна Бургер, Платоном представлены «два различных результата события умирания... с точки зрения тела, главным является объединение с душой, в то время как с точки зрения души — отделение от тела»²⁴ Иными словами, это два противоположных зла. Для души зло — вселение в тело, для тела зло — расставание с душой. Сократ уверяет своих слушателей в том, что второе зло — мнимое. Тем самым, как замечает Р. Бургер, «Сократ скрывает факт смерти человека»²⁵.

Разговор о величайшем зле происходит в русле развертывания третьего аргумента о бессмертии души, само доказательство какового с самого начала зиждется на разделении человека на тело и душу как на *две противоположности, сросшиеся в одной вершине* (ср. Phd. 60с).

С первого же шага в ход рассуждения заложено и первое противоречие, ибо взаимопереход противоположностей, на котором основан первый аргумент о бессмертии души, предполагает с са-

²⁴ Burger 1984: 39–40.

²⁵ Ibid. 40.

мого начала, что одно без другого не существует. Душа же, оказывается, существует отдельно до вселения в тело, и именно на этом основан второй аргумент о припоминании (*ἀνάμνησις*). А согласно третьему аргументу, душа является несоставной, вечной и неизменной и постигается только умом, поскольку не имеет в самой себе ничего телесного, так же как справедливое или прекрасное само по себе.

Мало того, что ещё одно противоречие — призыв отделять от тела не имеющую в себе ничего телесного душу — остаётся незамеченным. На этом строится четвертый аргумент. Поскольку душа уподобляется безвидному, например, такому как прекрасное само по себе, которое все приобщающееся к нему делает прекрасным, так же и душа, являясь самим по себе существованием (*ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐλωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἔστιν”*, 92d), все приобщающееся к ней делает живым.

Да, невозможно не признать того, что душа, во всё привносящая жизнь, сама является самим по себе существованием, а значит, и бессмертна. Однако всё сократовское рассуждение неизбежно оказывается лишь красивой лебединой песней, завораживающей слушателей и не позволяющей им ощутить действительной трагедии происходящего. Это мужественный поступок мужественного человека, принимающего смерть с улыбкой. И в «Федоне» Сократ поет «лебединую песнь», слагая свой последний миф. Однако Кебет, в отличие от Сократа, совсем не счастлив в эти последние часы. Этим Платон даёт нам понять, что прекрасно знает различие между *вечным мифом Сократа — идеей*, и Сократом живым, трепетным, облечённым плотью и кровью.

Кебет чувствует, не умея выразить это свое ощущение, трагедию происходящего. Не связав происходящего с тем, что не следует верить доводам-самохвалам, сколь бы правдоподобно они ни выглядели (92d), он оказался обманутым. Скрыв первое же изречённое в диалоге правило, гласящее, что из двух противоположностей одна без другой не существует, Сократ построил своё

доказательство на представлении об отдельном существовании души. Это, как верно замечает Ирина Протопопова,

приводит к целому ряду парадоксальных выводов, противоречивость которых собеседники Сократа, однако, не осознают. Они принимают за чистую монету выведенных Сократом на сцену «подлинных философов», которые считают «неопровержимо доказанным» достижение подлинного знания лишь вне тела после смерти (66b–67d) — собеседники Сократа не замечают, что эти «доказательства» получены вполне «отелесненными» философами, что «душа» в их рассуждениях незаметно «раздваивается» и совсем не соответствует тезису о «существовании самой по себе», и т.д. и т.п.²⁶

И в этом смысле буквально ключом является речь ещё об одном величайшем зле для человека.

Нет большей беды, чем ненависть к слову (Phd. 89d), говорит Платон. Ненависть к слову он сравнивает с человеконенавистничеством (μη γενόμεθα, ἢ δ' ὅς, μισόλογοι, ὥσπερ οἱ μισάνθρωποι γινόμενοι· ὡς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἄν τις μεῖζον τούτου κακὸν λάθοι ἢ λόγους μισήσας).

За всем этим скрывается весьма важное наставление — несмотря на недостоверность всех и всяческих человеческих доводов (логосов), всё-таки не следует отвергать их все и впадать в полное словоненавистничество. Переход от чрезвычайной веры к чрезвычайному неверию — величайшее зло. Ибо беда заключается не в порочности доводов (логосов), а в нашей неспособности их верного восприятия.

Для нас важно сейчас то, что во всём этом *рассуждении* ключевым является понятие — *логос*. Это понятие пронизывает весь текст «Федона». Логосом здесь именуется и сама *беседа*, и проводимое Сократом *рассуждение*, и различные *доводы* и *доказательства*, и *сокровенный логос* пифагорейцев, наконец, *логос* сравнивается с *мифом*. Но наиболее важным, на мой взгляд, является то,

²⁶Протопопова 2016: 171.

что Платон говорит о сходстве *логоса* и *человека*, сначала уподобляя *мизологию мизантропии*, а затем и прямо заявляя о подобии людей и логосов (ὅμοιοι οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις, 90b4).

И подобие это определяется, на первый взгляд, странным образом. Оно заключается

в том, что иногда мы поверим *доказательству* и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно, — иногда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать *доводы* и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здравого и надежного ни среди вещей, ни среди *суждений*...²⁷

Как видим, здесь речь идет о губительной поспешности в вынесении суждений, что и подтверждается следующим абзацем. И губительность эта заключается в том, что, свалив вину собственной слабости в понимании *логоса* на сам *логос*, мы лишаем себя «истинного знания бытия» (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στέρηθειν, 90d6–7).

А что это может означать в русле уподобления логоса человеку? Вероятно, то, что насколько бы обманчивым или недостоверным ни казался нам логос, не следует относиться к нему с пренебрежением. И, соответственно, насколько бы нам ни казалась тяжелой и несправедливой наша жизнь, не следует разрушать её по собственному произволу.

И вот здесь уместно вспомнить не столько о том, что согласно учению Гераклита *логос* трактуется как единый мировой закон для всего существующего, и *все происходит согласно одному и тому же логосу* (а в «Федоне» говорится об этом напрямую — 96d — κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), сколько о том, что само греческое слово *λόγος* переводится не только как «слово», «речь», «суждение»,

²⁷ Курсивом мной выделены различные переводы слова «логос» — В.Р.

«доказательство», но еще и как «разумное основание». Но еще важнее, может быть, здесь то, что слово это происходит от глагола λέγω — «говорить», исходным значением которого является «связывать».

В таком случае понятие *логос* может быть вполне корректно интерпретировано как *связь*. Но *связь* чего с чем? Букв или звуков — *слово*, слов в предложениях — *речь*, аргументов в рассуждениях — *доказательство*, Бога (природы) и человека — *закон*, и, наконец, — души и тела — человек как живое существо.

Но в таком случае *логос* — это единство души и тела. Единство, в котором одно без другого не существует. И отделять одно от другого не имеет *смысла*, ибо это является разрушением *логоса*.

Замечательно, что стоики и неоплатоники и не пытались *отделять* душу от тела, но предлагали лишь *навести порядок в разумной части души* — именно в этой *нашей лучшей части* нужно понять, что из наших стремлений и уклонений относится к телу, а что к душе, что является нашим, а что не нашим, согласно основному закону бытия — *логосу*.

4.

Вот какие основные выводы могут быть сделаны из проведённого рассмотрения.

1. Отделение души от тела не имеет смысла, поскольку тело без души не живёт, а душа без тела в этом мире не действует. То, что Платон ведёт об этом речь, свидетельствует о предназначенности диалога для более широкой аудитории, чем только «истинные философы». Людей, лишь приобщающихся к философии, окончательно запутала бы речь о том, что в простой самой по себе душе, помимо гармонии мяса, костей и сухожилий, есть и ещё что-то.

Продолжившие следовать по *истинному пути* в философии говорят об этом вполне определённо. Например, Плотин в четвёртой «Эннеаде» прямо заявляет о рассуждениях Платона в «Федоне»:

Очевидно, он не говорил одно и то же повсюду, чтобы [случайный] человек не мог с легкостью узнать его намерения... (IV 8.1). Ибо есть две причины тягостности общения души с телом: первая — та, что тело становится чем-то препятствующим мышлению, вторая — та, что удовольствия, влечения и скорби наполняют душу, чего никогда бы не произошло, не погрузись она внутрь тела... (IV 8.2).

Работа наиболее разумного [в душе] есть мышление... (IV 8.3)²⁸.

А в пятой «Эннеаде» Плотин говорит следующее:

И если душа есть в космосе, должно быть нечто вне космоса: также и поэтому должно быть нечто прежде души... прежде души должен быть некий ум... (V 9.4).

Значит, Ум сущностно мыслит сущих, и не так, как если бы они были чем-то другим, ибо они не прежде Ума и не после Него; но Ум подобен первому законодателю, или, лучше сказать, первому закону бытия. Значит, правильны утверждения: «мыслить и быть — одно и то же», «знание вещей нематериальных тождественно самим этим вещам» и «я искал себя» (как одного из истинно сущих); и воспоминания [о вещах, предшествующих чувственным] — правда... (V 9.5)

2. «Человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто всё обстоит именно так, как я рассказал» (Phd. 114d). «Доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие, — это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всём прочем» (92d5). Однако, признавая всё это, не следует становиться и ненавистником всякого слова.

Этим Платон даёт нам понять, что он прекрасно знает о несостоятельности всех своих доказательств бессмертия души. Дело в том, что для человека, знающего истину (а Сократ предстаёт перед нами как человек, знающий истину — в этом и есть вся интрига), всё является доказательством. Для того же, кто правиль-

²⁸ Здесь и далее Плотин в пер. Т.Г. Сидаша.

ного ответа ещё не знает, чрезвычайно трудным и ненадёжным кажется путь.

Чем плох аргумент сравнения души с гармонией? Это ведь чисто пифагорейская идея — *гармония* — равновесие всех сущих противоположностей. Пифагорейцы много занимались вопросами пропорциональности и гармонии, в полном соответствии с представлениями Эллады о том, что «счастье — это гармония и симметрия»: «Ведь он (Пифагор) говорит, что космос существует в согласии с музыкальной гармонией, поэтому и солнце совершает гармонический круг»²⁹.

Однако Симмий нашёл *вполне правдоподобное опровержение* этого доказательства, заявив, что гармония появляется последней и первой разрушается. Почему Платон не опроверг это правдоподобное рассуждение *еще более правдоподобным рассуждением* о том, что гармония существует вечно, независимо от инструмента, сама по себе, и именно приобщением к гармонии как существующей самой по себе всё становится гармоничным, как при приобщении к прекрасному самому по себе всё становится прекрасным?

Это делается как раз для того, чтобы провести *логос* о недопустимости словоненавистничества. Не ругайте слово в том, что с его помощью вам не удалось доказать истину, но найдите такое рассуждение, которое убедит вас самих в существовании истины. Кстати говоря, этот отказ от гармонии как аналогии для идеи души, на мой взгляд, отчетливо свидетельствует о том, что Сократ не пифагорец. Так же и категорический запрет на самоубийство свидетельствует о том, что Сократ не стоик. Он просто *философ*, или человек, который всю жизнь занимается поиском пути к истине.

Итак, дело не в самих доводах. Доводы существуют лишь для развития ума и подготовки его к восприятию истины.

²⁹ Жмудь 1994: 39, 66.

3. Приведенное выше вполне правдоподобное построение, возможно, обманчиво, поскольку остался неразрешенным ещё как минимум один вопрос.

Почему Сократ (или же сам Платон?) советует Эвену как можно скорее последовать за ним? Ведь, во-первых, самоубийство категорически запрещено, а во-вторых, смерть физическая, как мы выяснили, не имеет ничего общего с *философским умиранием*.

Возможно, разгадка кроется в том, что Эвен чересчур увлекся сочинительством, в каком-то достиг большого успеха. Чрезмерное красноречие также является несомненным злом. Оно отвлекает от того, чем действительно следовало бы заниматься в первую очередь.

А что, Эвен (уже) не философ? — как бы спрашивает Сократ. Лучше бы он скорее последовал за мной...

Источники и литература

- Алексеев 1891 — Афоризмы Эпиктета с приложением нескольких глав из его «Размышлений» / Пер. В.Г. Алексеева. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1891.
- Декарт 1995 — *Декарт, Рене*. Размышления о первоначальной философии / Пер. М.М. Позднева. СПб: «Абрис-книга», 1995.
- Жмудь 1994 — *Жмудь Л.Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб: Алетейя, 1994.
- Протопопова 2016 — *Протопопова И.А.* Μῦθος versus λόγος и «умирающие философы» в «Федоне» (57–64b) // ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016). С. 164–182.
- Спиноза 1957a — *Спиноза, Бенедикт*. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Пер. Н.А. Иванцова // Спиноза. Избранные сочинения / Общ. ред. В.В. Соколова. Т. 1. М.: «Госполитиздат». С. 359–618.
- Спиноза 1957b — *Спиноза, Бенедикт*. Богословско-политический трактат / Пер. М. Лопаткина под ред. А. Рановича и др. // Спиноза. Избранные сочинения / Общая ред. В.В. Соколова. Т. 2. М.: «Госполитиздат». С. 5–284.

- Тыжов 2012 — Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни. Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета / Пер. А.Я. Тыжова. СПб: «Владимир Даль», 2012.
- Эберт 2005 — *Эберт, Теодор*. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / Пер. А.А. Россиуса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- Bostock 1986 — *Bostock, David*. Plato's *Phaedo*. Oxford UP, 1986.
- Boter 1999 — The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations / Transmission and Critical Editions by Gerard Boter. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. (Philosophia antiqua 82.)
- Burger 1984 — *Burger, Ronna*. The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. New Haven and London: Yale UP, 1984.
- Dirlmeier 1959 — Platon. Phaidon / Hrsg. und übersetzt von Franz Dirlmeier. München: Heimeran, 1959².
- Dorter 1982 — *Dorter, Kenneth*. Plato's *Phaedo*: An Interpretation. Univ. of Toronto Press, 1982.
- Gallop 1975 — Plato. *Phaedo* / Translated with Notes by David Gallop. Oxford University Press, 1975.
- Georgii 1874 — Platon. Phaidon / Übersetzt von Ludwig Georgii. Stuttgart: Metzler, 1874².
- Oldfather 1928 — Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments / Trans. by W.A. Oldfather. 2 vols. Vol. 2: Discourses, Books III and IV, The Manual, and Fragments. Harvard UP; W. Heinemann, 1929.
- Rowe 1993 — Plato. *Phaedo* / Edited by C.J. Rowe. Cambridge UP, 1993.
- Zehnpfennig 1991 — Platon. Phaidon / Hrsg. und übersetzt von Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Felix Meiner, 1991.

4.

«Теэтет»

Никола Лечич

О новом подходе к реконструкции лекции Феодора (Tht. 147d)

NIKOLA LEČIĆ

THEODORUS' LESSON (ThT. 147D): A NEW APPROACH TO RECONSTRUCTION

ABSTRACT. In *Theaetetus* (145a–148a), Plato brings up Theaetetus' retelling of a lesson by Theodorus of Cyrene, in which the latter demonstrated the incommensurability of the sides of squares containing three, five, and up to seventeen square feet with the side of one square foot. In this paper, we analyse modern scholarly attempts to reconstruct the exact content of the lesson. Our understanding of the fifth-century mathematics in general (and the early Pythagorean one in particular) may vary significantly depending on which methodology Theodorus actually used.

KEYWORDS: Theodorus of Cyrene, Theaetetus, history of mathematics, arithmetics, geometry, incommensurability, Pythagoreans.

Отрывок из диалога «Теэтет», в котором Сократ и Теэтет беседуют о лекции Феодора из Кирены, является одним из самых интересных и важных мест для понимания ранней истории кон-

© Н.Д. Лечич (Москва). nikola.lecic@anthesphoria.net. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

цепта несоизмеримости¹ и его доказательства². Диалог гласит³:

Th. 145a *Сократ*: Не геометр ли он [= Феодор]? — *Тезет*: Несомненно, Сократ. — Не знаток ли он также астрономии, искусства счета (λογιστικός), музыки и вообще всего, что касается образованности? — По-моему, да. (145c) *Сократ*: Скажи мне тогда: узнаешь ли ты от Феодора нечто о геометрии? — *Тезет*: Да. — *Сократ*: И о астрономии, гармонии, вычислениях тоже? — Старуюсь по крайней мере. <...> (147d) *Тезет*: Присутствующий здесь Феодор чертил (ἔγραφε) нам что-то о квадратных корнях⁴, показывая, что стороны квадратов, содержащих три (τρίλοδος) и пять

¹ Под «несоизмеримостью» имеется в виду греческий термин ἀσύμμετρον (прилагательное ἀσύμμετρος). Первое четкое определение — которое, как мы увидим ниже, содержит следы своего зарождения в V в. — мы находим в X книге «Начал»: «Если для двух [заданных] неравных величин при постоянном попеременном вычитании (ἀνθυφαίρουμένον) меньшей из большей остающееся никогда не будет измерять своего предшествующего, то величины будут несоизмеримыми (ἀσύμμετρα)» (Еус. X, проп. 2; пер. МБВ 1949: 103). Это предложение связано с определением 1 из этой же книги: «Соизмеримыми величинами называются измеряемые одной и той же мерой, несоизмеримыми же — для которых общая мера не может быть образована» (Еус. X, def. 1; пер. МБВ 1949: 101).

² Под «доказательством» в данной статье не имеется в виду осознанное систематическое доказывание утверждений, которое впервые мы встречаем у Евклида. Когда мы говорим о «древнем доказательстве» (например, у Гиппаса) имеется в виду факт, что вопрос о несоизмеримости как таковой требовал совсем иной уровень рефлексии, нежели исследование конкретных случаев (ср. Knorr 1975: 4; van der Waerden 1961: 143). «Доказательство» в данном случае сопрягается с концептом наглядной демонстрации; суть в намерении, которое при этом проявляется.

³ Pl. Th. 145a–148a = DK 43 4; пер. Лебедев 1989: 431–432.

⁴ Так περὶ δυνάμεων переводит А.В. Лебедев. Ср. Васильева 1993: 198: «Вот Феодор объяснял нам на чертежах нечто о сторонах квадрата». Английский перевод Г.Н. Фаулера (Fowler 1921: 25): «Theodorus here was drawing some figures for us in illustration of roots». Все эти переводы пользуются несуществующими в оригинале понятиями «корень» или «квадрат». У. Нопп (Knorr 1975: 181) предлагает такой перевод: «Theodorus was proving for us via diagrams something about powers, in particular about the three-foot-power and the five-foot-power — demonstrating that these are not commensurable in length with the one-foot-power, — and selecting each power individually in this way up to the seventeen-foot-power; but in this one for some reason he encountered difficulty».

квадратных футов (πεντέλοδος), несоизмеримы со стороной одного квадратного фута. Он выбирал один за другим квадраты вплоть до семнадцатифутового (ἐπτακκιδεκάλοδος), а на нем остановился. И вот нам пришлось на ум, поскольку число корней казалось бесконечным, попытаться объединить их все под одним именем, которым мы назовем все эти корни. — *Сократ*: Ну и как, нашли вы такое имя? — *Тезет*: По-моему, нашли, но смотри сам. — *Сократ*: Говори. — *Тезет*: Мы разделили все числа на два разряда. Те, которые способны получаться путем перемножения равных множителей, мы уподобили по фигуре квадрату и назвали их квадратными и равносторонними. — *Сократ*: Отлично. — *Тезет*: А те, что находятся между ними, как, например, три, и (148d) пять, и всякое число, которое не может получиться из умножения равного на равное, но либо большего на меньшее, либо меньшего на большее, так что на фигуре оно всегда заключено между неравных сторон, мы уподобили прямоугольной фигуре и назвали прямоугольным числом. — *Сократ*: Отлично. Но что потом? — *Тезет*: Все линии, которые quadriруют плоско равностороннее число, — как потенции (δυνάμεις), поскольку они несоизмеримы с первыми по длине, но лишь по плоскости, которую они могут [~ обладают потенцией] [закljučают в себе]. То же и об объемных фигурах.

Общепринятое мнение, что в области исследования несоизмеримости Феодор из Кирены⁵ продолжил дело пифагорейца Гиппаса, который жил поколением раньше⁶. В науке пока нет обще-

⁵ Феодор включен в «каталог пифагорейцев» Ямвлиха; имея в виду сомнительность этого источника, У. Буркерт — очевидно, не сомневаясь в «пифагорействе» Феодора — оставляет открытым вопрос о том, насколько оно повлияло на его математические умения (Burkert 1972: 403 n. 12, 421 n. 119, 451–452 n. 23). Пифагорейскую принадлежность Феодора принимает Жмудь 2012: 22, 51, 100, 114–115. Для самой реконструкции его лекции она, конечно, несущественна. Однако, поскольку в данной статье мы будем защищать «арифметический» вариант реконструкции, то у нас пифагореизм Феодора будет совпадать с фактом арифметической природы раннепифагорейской математики в V в. (см. Жмудь 2012: 243).

⁶ Несмотря на то, что Гиппасу иногда приписывается первая демонстрация несоизмеримости с помощью пентаграммы (von Fritz 1945: 257; Heller 1958), более вероятно, что он это сделал с помощью диагоналей и стороной квадрата

принятого мнения насчет того, как именно выглядела лекция Феодора. Ее реконструкция на основе данного отрывка важна, поскольку более ранних свидетельств такого объема, однозначно относящихся к данной проблеме, нет. В зависимости от того, какой методологией пользовался Феодор, во многом зависит и реконструкция самого раннего занятия проблемой несоизмеримости (наверное, связанного с Гиппасом), а также и то, какие продвижения в данной теме сделал Теэтет, приблизив предмет к тому состоянию, которое находим в «Началах» Евклида.

Исследователю необходимо разобраться с тремя вопросами: (1) пользовался ли Феодор геометрическими или арифметическими⁷ средствами? (2) почему Феодор остановился именно на

(ср. Жмудь 2012: 236 прим. 128; van der Waerden 1961: 107). В качестве классического описания современным языком этого открытия и разработки Феодора можно позаимствовать пример у Жмудя: «Поскольку Феодор доказал иррациональность величин от $\sqrt{3}$ до $\sqrt{17}$, то к Гиппасу обычно относят открытие иррациональности $\sqrt{2}$, классический пример которой — несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной» (Жмудь 2012: 239). В связи с отсутствием в рассказе квадрата «из двух квадратных футов» логично предположить, что этот факт («иррациональность $\sqrt{2}$ ») тогда был известен: ср. Burkert 1972: 463.

⁷ Под арифметикой здесь подразумевается широко признанная в науке гипотетическая конструкция под названием «псефическая арифметика», т.е. «арифметика камешков» («dot-arithmetics», «pebble-arithmetics»). В этой арифметике числа были представлены с помощью двухмерного построения камешков (*псефов* — ψῆφοι). «Псефическая арифметика» сконструирована в трудах Бернета и Беккера: Burnet 1948: 99–107; Becker 1936: 538. Текстуральной основой для ее существования считаются фрагмент Эпихарма (DK 23 B 2; см. Knorr 1975: 137), описание гномона из «Физики» (Arist. Ph. 203a8–13; см. Жмудь 2012: 244; Knorr 1975: 155; von Fritz 1945: 252), а также свидетельство Архита (DK 47 B 4; дискуссию о подлинности см. Burkert 1972: 220–1 n. 14; Huffman 2005: 225–6). Предполагаемым ядром этой арифметики была теория четного и нечетного; оно сохранилось в некоторых определениях Евклида (Euc. VII, def. 6, 7) и засвидетельствовано у Аристоксена в единственном сохранившемся отрывке из его труда «Об арифметике» (Aristox. fr. 23 = DK 58 B 2; о фрагменте см. Burnet 1948: 288–9; van der Waerden 1961: 108 ff.; Philip 1966: 103, 203; Burkert 1972: 33 n. 27; Жмудь 2012: 226, 226–7 прим. 80). В настоящий момент встречается серьезная критика идеи «псефической арифметики» (Netz 2014: 178–9, 183, 179 n. 36).

17?⁸; (3) «Стороны квадратов... несоизмеримы со стороной одного квадратного фута» — это трактовка Тезететом результатов, которых добился Феодор, или слова самого Феодора? В данной статье мы постараемся проанализировать существенно отличающиеся друг от друга современные подходы к лекции Феодора, которые в принципе суммируют все результаты и идеи, выдвинутые в этой области до сих пор. Акцент будет сделан на самой новой реконструкции, предложенной Лучичем в 2015 г.

Элементы геометрической реконструкции, на которую намекает фраза «изображение квадратов», мы находим у Норра⁹. В этой интерпретации Феодор рисовал прямоугольные треугольники с катетами \sqrt{N} и $(N - 1) / 2$ и гипотенузой $(N + 1) / 2$ ¹⁰. Согласно Норру, Феодор мог демонстрировать своей аудитории корни нечетных и четных величин следующим образом: «Если число N нечетное, то сторона квадрата из N единиц площади строится как катет прямоугольного треугольника с гипотенузой $(N + 1) / 2$ линейных единиц и чей второй катет равен $(N - 1) / 2$ единиц... Если число N четное, \sqrt{N} строится как половина катета прямоугольного треугольника с гипотенузой $N + 1$, чей второй катет равен $N - 1$ »¹¹.

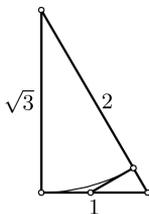


Рис. 1: Геометрический подход к случаю $\sqrt{3}$: бесконечное повторение геометрического процесса (Lučić 2015b: 11.6).

⁸ Удовлетворительный ответ должен показать, почему 17 представляет препятствие, естественно происходящее из средств, которыми располагали во времена до Феодора, ср. Lučić 2015b: 12.5. В литературе встречается идея, что Феодор остановился по причине ограниченного времени лекции, ср. Knorr 1975: 193.

⁹ Knorr 1975: 62–108, 170–210.

¹⁰ Knorr 1975: 182.

¹¹ Knorr 1975: 181–2.

Когда мы вслед за Теэтетом делаем вывод о несоизмеримости, тогда наши рассуждения переходят в область арифметики. Как предполагал Норр, «говорить, что корень и единица (unit) состоят в отношении $A:B$, означает, что существует некая меньшая длина, которой можно измерить корень A раз, а [саму] единицу B раз». Например, если надо продемонстрировать несоизмеримость квадрата с поверхностью 3 и его диагональю, то рисуется треугольник с катетами $\sqrt{3}$ и 1 и гипотенузой 2 (рис. 1). Принимая меньшую длину в качестве новой единицы, данная конструкция превращается в «числовой» треугольник с катетами A и B и гипотенузой $2B$. «Имея в виду 'числовой' характер метрической геометрии, которая стояла за действиями Феодора, такое превращение, вероятно, могло подразумеваться в тот исторический период»¹².

Если это действительно было так, логично предположить, что древнее доказательство эпохи Гиппаса, которое развивал Феодор, тоже имело схожую геометрическую форму¹³. В нем появляется бесконечное повторение одного и того же геометрического процесса попеременного вычитания, и с его помощью показывается, что диагональ и сторона квадрата несоизмеримы (т.е., что стороной невозможно измерить диагональ). Классическое изображение этого процесса представлено на рис. 2.

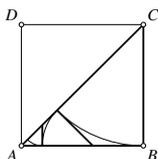


Рис. 2: Геометрическая демонстрация несоизмеримости $\sqrt{2}$ с помощью диагоналей и стороны квадрата.

¹² Knorr 1975: 183–4, 206–7 n. 31.

¹³ Lučić 2015a: 27.

Однако геометрическая природа древней демонстрации несоизмеримости ставится под вопрос в одной из новейших трудов на данную тему¹⁴ по двум причинам.

Первая — визуальная очевидность (наглядность), главный элемент математики раннего периода, в предполагаемых геометрических конструкциях, показывающих процесс попеременного вычитания, который никогда не заканчивается, отсутствует; наглядность *несопоставима с незаконченным*. Лучич делает важное замечание о том, что даже Евклид, почти через два века после Гиппаса, не пользуется таким приемом ни в каких целях. Евклид описал процесс, представленный на рис. 2, в процитированном нами выше определении X.2 и дал геометрическое доказательство. Однако, несмотря на кажущуюся важность и полезность, он этим результатом *нигде* в «Началах» не пользуется. В связи с этим в своей недавней работе Лучич выдвигает тезис о том, что предложение VIII.14 на самом деле является доказательством Евклида теоремы Теэтета, о которой речь шла в платоновском «Теэтете». Предложение VIII.14 гласит:

Если квадрат измеряет квадрат, то и сторона измерит сторону; и если сторона измеряет сторону, то и квадрат измерит квадрат¹⁵.

Доказательство этого предложения *не геометрическое*¹⁶. Если Лучич прав, тогда VIII.14, пожалуй, содержит свидетельство о том, что представляли собой первые попытки выйти за рамки псефической арифметики. Поскольку геометрическое доказательство Евклид дает, но нигде им не пользуется, при этом доказательство предложения, похожего на описание лекции Феодора, у него арифметическое, предложение X.2 не имеет связи с Феодором, и идею о геометрическом характере его лекции следует отбросить¹⁷.

¹⁴ Lučić 2015a: 27, 30. В своей реконструкции Лучич пользуется свидетельствами и идеями, известными по отдельности в литературе, но нигде раньше не использованными в совокупности.

¹⁵ Euc. VIII, prop. 14; пер. МБВ 1949: 57.

¹⁶ Lučić 2015a: 27.

¹⁷ Lučić 2015b: 2.8.

Вторая причина, по которой геометрическое доказательство маловероятно, — легкость обобщения. Его настолько легко обобщить, что у Феодора, если он действительно пользовался конструкциями, предложенными Норром, не было бы никаких причин останавливаться на 17. Более того, случай с 17 не только не должен становиться препятствием, но он тривиален и намного легче примера с 3. Для доказательства несоизмеримости стороны семнадцатифутового квадрата со стороной однофутового достаточно нарисовать треугольник со сторонами 1 и 4 и применить бесконечное повторение, о котором, как предполагают сторонники геометрической версии, знал еще Гиппас¹⁸.

Из всего этого делается вывод о практическом отсутствии вероятности использования Феодором геометрического доказательства¹⁹.

Теперь следует рассмотреть то, как обстоит дело с возможными реконструкциями не-геометрического доказательства, насколько они убедительны (т.е. как отвечают на три заданных нами вопроса об отрывке из «Теэтета»), каково их текстуальное подтверждение, а также — стоит ли в этом случае задуматься и о возможной арифметической природе древней демонстрации несоизмеримости времен Гиппаса.

Лучич пишет, что самый ранний намек на не-геометрическую природу демонстрации несоизмеримости мы находим в «Первой

¹⁸ Есть идея, что «остановился на 17» означает, что 17 было не препятствием, а последним успешным случаем; Феодор, как утверждают, на самом деле остановился на 19 (Conway, Shipman 2013: 5). Однако и пример с 19 не сложен (катеты 9 и $\sqrt{19}$, гипотенуза 10). В то же время 19 может быть препятствием, если подразумевать, что все треугольники должны иметь один-единственный катет; 19 невозможно доказать с помощью такого треугольника: Lučić 2015a: 27; Conway, Shipman 2013: 3. Предположение, что Феодор умел пользоваться только треугольниками с единичным катетом, означало бы, что он плохой математик, что звучит довольно неубедительно.

¹⁹ Lučić 2015a: 27.

аналитике» Аристотеля, где он описывает «доказательства через невозможное»²⁰:

А что посредством этих же фигур ведутся также доказательства через невозможное, умозаключают к ложному, а первоначально принятое они доказывают, исходя из предположения, когда из признания того, что противоречит [первоначальному принятому], вытекает нечто невозможное; например, несоизмеримость диагонали [со стороной квадрата] доказывают тем, что если признать их соизмеримость, то нечетное окажется равным четному. Таким образом, то, что нечетное оказывается равным четному, выводится на основании умозаключения, а что диагональ несоизмерима [со стороной квадрата], доказывается исходя из предположения, так как из признания того, что противоречит [первоначально принятому], получается ложное, ведь умозаключать через невозможное, как было сказано, — значит доказывать нечто невозможное посредством первоначально допущенного предположения²¹.

Это описание в литературе связывается с реконструкцией раннего доказательства несоизмеримости, которая называется «традиционным доказательством с помощью четного и нечетного» («traditional even-odd proof»)²². В разработанном виде и в современной записи оно выглядит так: если $\sqrt{2} = p/q$, где p и q — это взаимно простые числа, тогда $p^2 = 2q^2$. Квадрат нечетного числа — это тоже нечетное число, и это означает, что p четное число, например $p = 2r$. Далее, это означает, что $4r^2 = 2q^2$, т.е. $q^2 = 2r^2$. Отсюда следует, что $\sqrt{2} = q/r$. Однако мы предположили, что p и q взаимно простые числа, т.е. что p/q несократимо. Получается противоречие («доказательство через невозможное», как говорит Аристотель); значит, нет таких p и q , при которых $\sqrt{2} = p/q$ ²³.

²⁰ Похожий текст раньше считался дополнением к десятой книге «Начал» (X.117: Heath 1956: 3.2). Но он едва ли принадлежит Евклиду; нет его и в русском переводе Д.Д. Мордухай-Болтовского (под ред. И.Н. Веселовского: МБВ 1949).

²¹ Arist. APr. 41a23–32; пер. Фохт 1978: 167–168.

²² Ср. описание у Конвея и Шипмана (Conway, Shipman 2013: 4).

²³ Conway, Shipman 2013: 2.

Проблема с этим доказательством состоит в том, что помимо текстуально подтвержденной арифметики четного и нечетного оно требует знаний концепта взаимно простых чисел, что кажется достаточно сложным для первооткрывателя в начале V века.

Конвей и Шипман считают, что есть еще одно исторически и математически возможное доказательство, которое пользуется дихотомией «четное-нечетное» на еще более примитивном уровне. Это «доказательство через единственную факторизацию» («unique factorization proof»)²⁴. Оно очень короткое: если $q^2 = 2p^2$, тогда факторизация q^2 содержит четное число факторов равных двойке, в два раза больше, чем факторизация числа q , поскольку факторизация $2p^2$ очевидно содержит нечетное число двоек (на парное число двоек добавляем еще одну). Однако разные факторизации обязательно состоят из разного количества элементов. Поэтому q^2 не может быть равно $2p^2$, и квадратный корень из 2 — это «не рациональное число»²⁵.

Однако, как отмечает Лучич, несмотря на то, что это доказательство основано на арифметике четного и нечетного, ключевой аргумент доказательства взят не из псефической арифметики: понять единственную факторизацию невозможно с помощью двухмерного упорядочивания камешков. В «Началах» есть описание факторизации — предложение XI.14:

Если число будет наименьшим измеряемым <данными> первыми числами, то оно не измерится никаким иным первым числом, кроме первоначально измеривших <его>²⁶.

Понимание того, о чем говорит Евклид в доказательстве этого предложения, подразумевало бы упорядочивание камешков в более чем двух измерениях²⁷.

Конечно, можно предположить, что идеями о единственной факторизации пользовались без доказательства. Но даже в таком

²⁴ Conway, Shipman 2013: 5.

²⁵ Lučić 2015a: 28–9.

²⁶ Euc. IX, prop. 14; пер. МБВ 1949: 83.

²⁷ Lučić 2015b: 12.1.

случае, отмечает Лучич, эта реконструкция страдает от того же недостатка, что и геометрическая: ее очень легко обобщить. Поэтому крайне трудно представить, что Феодор об этой легкости обобщения не знал; в этом случае у него опять-таки не было бы причин останавливаться на 17.

Однако у нас есть еще одно ценное свидетельство, которое, возможно, скрывает ключ к реконструкции методологии древней демонстрации несоизмеримости. Это — «Менон»²⁸. В известном эпизоде, когда Сократ с помощью раба доказывает, что знание — это припоминание, находится возможное ядро демонстрации несоизмеримости диагонали квадрата и его стороны, и оно — арифметическое²⁹. Суть в том, что идея эта скрыта за другим вопросом: в каком отношении находятся сторона данного квадрата и квадрата, площадь которого в два раза больше? А уже этот вопрос скрывается за еще более простым и древним: как построить квадрат в два раза больше, чем данный?

В «Меноне» раб с помощью Сократа показывает, что квадрат, который в два раза больше по площади, *можно построить*, но что невозможно *найти* такой квадрат со стороной, длина которой состоит из целого числа единиц (т.е. чтобы эта сторона была соизмерима со стороной, длина которой 1).

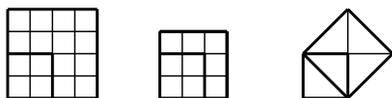


Рис. 3: Размышления раба Менона (Lučić 2015b: 12.3).

²⁸ Lučić 2015a: 28–9. Норр (Knorr 1975: 26) опирается на «Менона» для реконструкции того, «как могло выглядеть пифагорейское доказательство, очищенное от анахронизмов». Однако Норр, пользуясь идеей из «Менона», показывает лишь геометрическую интерпретацию доказательства через четное и нечетное. Как мы уже сказали, есть серьезные аргументы против того, что такое доказательство могло послужить Феодору основой.

²⁹ Pl. Men. 82b–85b; пер. Ошеров 1990: 588–95.

Раб пытается удвоить по площади квадрат со стороной длиной в два фута; этот квадрат по площади четырехфутовый (маленький квадратик в углу фигуры слева). Вопрос Сократ формулирует так (83c): «Из каких же сторон получается восьмифутовый квадрат?». В процессе, как показано на рис. 3, оказывается, что квадрат из четырехфутовых сторон — это неправильный ответ (левое изображение) и что (84e) «не получился у нас из трехфутовых сторон восьмифутовый квадрат» (среднее изображение). Но когда построена конструкция, изображенная фигурой справа, звучит вопрос: (85b) «А из каких сторон... получился у нас восьмифутовый квадрат»? Сократ отвечает за раба: «Люди ученые называют такую линию диагональю».

Следовательно, искомый квадрат существует, но он «неуловим». В левой части рис. 3 он скрывается между средним и маленьким (изначальным) квадратом. Заметим, что всю демонстрацию легко переложить в псефическую систему.

Чтобы с помощью такого метода показать, что удвоение площади невозможно для любого квадрата, а не только для случайно выбранного четырехфутового, по словам Лучича, достаточно осуществить процедуру, изображенную на рис. 4.

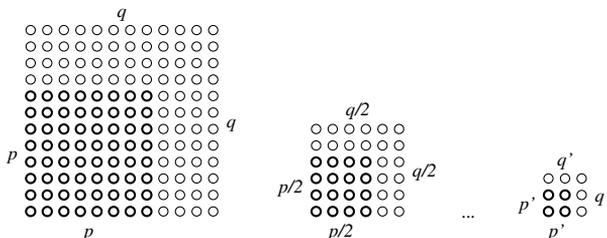


Рис. 4: Процесс обобщения размышлений из «Менона» средствами псефической арифметики (Lučić 2015b: 2.7).

Квадрат делится пополам (тем самым сохраняя пропорции) до тех пор, пока не получается ситуация из «Менона».

Процедура беспрепятственно вписывается в рамки двухмерной псефической арифметики. Она, в отличие от «традиционно-

го доказательства по четному и нечетному» и «доказательства по единственной факторизации», не требует ничего, кроме основ обращения с четными и нечетными числами с помощью псефов. Лучич такое доказательство называет «раннепифагорейским»³⁰.

Если это так, то можно предположить, что Феодор пытался использовать древний метод и для увеличения больше, чем в 2 раза. Как полагает Лучич, лекция Феодора могла исходить из такого же вопроса, как тот, что Сократ задал рабу, но Феодор пытался его обобщить. Процитируем еще раз слова Теэтета (Tht. 147d):

Присутствующий здесь Феодор чертил (ἔγραφε) нам что-то о квадратных корнях (περὶ δυνάμεων), показывая, что стороны квадратов, содержащих три (τρίλοδος) и пять квадратных футов (πεντέλοδος), несоизмеримы со стороной одного квадратного фута. Он выбирал один за другим квадраты вплоть до семнадцатифутового (ἑντακκαίδεκάλοδος), а на нем остановился.

Реконструкция Лучича движется следующим образом. Говоря современным языком, в «Меноне» показано, что нет таких рациональных p и q , где $p^2 = 2q^2$. Феодор же решил найти, есть ли такое k , где $p^2 = kq^2$. С учетом статуса арифметики четного и нечетного в его время, он проверял два случая: существуют ли такие четные k ; существуют ли такие нечетные k .

В первом случае наглядно демонстрируется, что у нас получается только вариант простого «меноновского» доказательства. Другими словами, случаи с увеличением площади в 6 и 10, например, раз простыми псефическими операциями превращаются в случай с 3 и 5 соответственно.

Во втором случае, если k нечетное, Феодор знал, что либо p и q четные, либо оба нечетные. Для этого требуется элементарное знание о четности произведения четных и нечетных чисел.

³⁰ Lučić 2015a: 29. Более того, Лучич реабилитирует идею, что доказательство несоизмеримости могло принадлежать самому Пифагору (Lučić 2015a: 30): за это его простота, а также тот факт, что основные постулаты теории четного и нечетного наверняка предшествуют Гиппасу, и разумней предположить, что первооткрывателем был скорее сам Пифагор, чем некая неизвестная нам личность. В связи с этим см. также Жмудь 2012: 227.

Если они оба четные, тогда процесс упрощается, как в предыдущем случае, пока не дойдет до состояния, как в «Меноне», или пока не превратится в случай с нечетным увеличением. И в этом последнем случае, с увеличением площади в нечетное число раз, найдется ответ.

В современной записи этот случай выглядит следующим образом: $(2a + 1)^2 = k(2b + 1)^2$. В псефической арифметике квадрат нечетного числа³¹ выглядел, как на рис. 5.

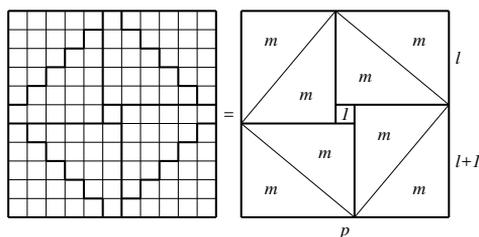


Рис. 5: Квадрат нечетного числа: 8 треугольных чисел и единичный элемент (Lučić 2015b: 12.7).

Заметим, что он состоит из 8 одинаковых треугольных чисел и одного элемента в середине; это квадратный вариант определения нечетного числа как такового (вспомним фр. 23 Аристоксена, в котором нечетное число имеет «середицу»³²). Итак, квадрат нечетного числа надо увеличить в k раз. Что могло означать действие Феодора, когда тот «чертил что-то о квадратных [корнях]»? Если надо увеличить такое число в несколько раз, тогда

³¹ Knorr 1975: 175; Itard 1961: 35.

³² Aristox. fr. 23 = DK 58 B 2: «Четными числами называются те, что делятся на равные части, нечетными — те, что на неравные и имеют середину. Поэтому считается, что по нечетным дням происходят кризисы болезней и переменны, связанные с началом [болезни], кульминацией и выздоровлением, так как нечетное число имеет начало, середину и конец» (пер. Лебедева). Ср. и перевод Жмудя (Жмудь 2012: 226, 390). Как предлагал Бернет (Burnet 1948: 288–9), четные числа неограниченные, потому что у них нет лимита на разделение на две половины (...), в то время как у четных есть предел, т.е. они могут делиться только на неравные части (...).

увеличение должно ровно распределяться на все элементы, т.е. на 8 треугольных чисел плюс на единичный элемент в центре.

Чтобы получить новый квадрат (и чтобы результат остался нечетным квадратным числом), надо его вновь свести к формуле $(2x + 1)^2$, т.е. сделать так, чтобы в центре опять остался только один элемент, а около него 8 треугольных чисел. Это означает, что количество камешков из увеличенного центра, уменьшенное на 1, нужно поровну распределить на 8 частей. Значит, если мы хотим, чтобы можно было увеличить изначальный квадрат в k раз и сохранить соизмеримость сторон большого квадрата со стороной изначального, тогда мы должны увеличивать только в такое число раз, которое можно выразить в формуле $8n + 1$.

Важность формулы $8n + 1$ первым понял Итар³³. Следующий шаг, который Конвей и Шипман считают отдельным типом доказательства, совершили Башмакова и Лапин: они соединили открытие Итара с «традиционным доказательством по четному и нечетному», показав, что Феодор не мог доказать случай 17 простым методом четное-нечетное³⁴. Однако, как отмечает Лучич, они пользуются такой же аргументацией, как и в случае с «традиционным доказательством с помощью четного и нечетного». А это означает, что и доказательство Башмаковой и Лапина не является реконструкцией доказательства Феодора.

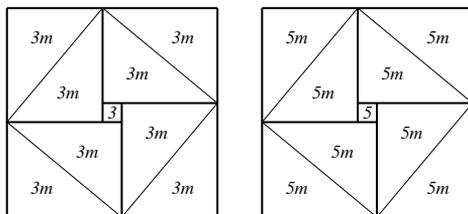


Рис. 6: Реконструкция трех- и пятикратного увеличения квадрата из лекции Феодора (Lučić 2015b: 12.7).

³³ Itard 1961: 33–9. Норр идеи Итара назвал «гениальными», поскольку они дают на редкость серьезное объяснение случая с 17 (Knorr 1975: 113–14).

³⁴ Башмакова, Лапин 1986: 10.

В реконструкции Лучича, когда Феодор, по словам Теэтета, «выбирал один за другим квадраты», он сразу отбрасывал случай трехкратного и пятикратного увеличения (рис. 6), и это легко показать на чертежах с помощью псефов.

В обоих случаях количество новых элементов невозможно распределить на 8 частей, и рисунок это наглядно показывает. В первом случае на 8 треугольных чисел надо распределить остаток из 2 камешков; во втором остаток из 4. Поэтому «не существуют нечетные p и q , где $q^2 = 3p^2$ » или $q^2 = 5p^2$ ³⁵, т.е. трехкратный и пятикратный по площади квадраты «неуловимы», как и двухкратный квадрат раба Менона. То же самое произошло и когда Феодор рисовал соответствующие квадраты с фактором увеличения 7 (6 не делится на 8 частей) и т.д.

Вернемся к вопросу: почему он остановился на 17? Первое увеличение в $8n + 1$ раз, с которым должен был встретиться Феодор, было, конечно, 9. Это первое увеличение, которое дает нам *возможность* найти увеличенный квадрат, сторона которого соизмерима со стороной единичного квадрата. Феодор показал примерно то, что изображено на рис. 7.

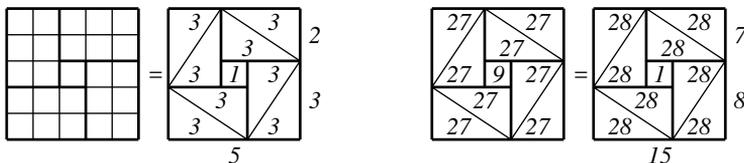


Рис. 7: Реконструкция девятикратного увеличения квадрата из лекции Феодора (Lučić 2015b: 12.7).

Решение появилось сразу, уже с $n = 1$. Если левый квадрат (наименьший, который наглядно демонстрирует квадрат нечетного числа, состоявший из 8 треугольных троек и одной единицы в центре) увеличиваем в 9 раз, получаем 8 элементов из $3 \cdot 9 = 27$

³⁵Lučić 2015b: 12.7.

камешков и 9 в середине. Теперь делаем квадрат нечетного числа: 8 элементов излишка из центра распределяем на 8 частей: получается 8 раз 28, а 28 — треугольное число ($1 + 2 + \dots + 7 = 28$). В середине остался один камешек. Сторона нового квадрата — $15: (8 \cdot 28 + 1) = 225 = 15^2$. Таким образом, сторона «девяtifутового квадрата» (квадрата с площадью в 9 футов) соизмерима со стороной «однофутового квадрата». Похожее действие будет и для $n = 3, 6, 10, 15$ и т.д.

Однако, когда Феодор дошел до следующего увеличения в $8n + 1$ раз, т.е. до 17, он столкнулся с ситуацией, в которой просто не мог найти n , с помощью которого можно измерить сторону большого квадрата.

Другими словами, заключает Лучич, Феодор не мог ответить на вопрос о том, соизмеримы ли сторона квадрата в 17 футов со стороной квадрата в 1 фут, пользуясь средствами доступной ему арифметики.

Это означает, что Феодор остановился не потому, что доказал, что «корень из 17 иррационален», и дальше не сумел. Он остановился потому, что не мог ни наглядно увеличить квадрат в 17 раз, ни наглядно продемонстрировать, что это невозможно³⁶.

Теперь мы должны рассмотреть последнюю часть свидетельства Теэтета. Он говорил, что Феодор показывал, что «стороны квадратов, содержащих три (τρίλοδος) и пять квадратных футов (πεντέλοδος), несоизмеримы со стороной одного квадратного фута». Критик реконструкции Лучича может задать вопрос (3) из перечисленных нами в начале статьи: если это толкование лекции Феодора правдоподобное, почему тогда Теэтет говорит о несоизмеримости сторон? Другими словами, как от демонстрации Феодора (и ее невозможности в случае 17) происходит переход к

³⁶ По всей видимости, ближе всех к этому приблизился Итар (Itard 1961: 36): «Peut-être faudrait-il entendre le passage du Théétète comme exprimant justement cette difficulté. La vieille arithmétique du pair et de l'impair bute sur le premier obstacle $\sqrt{17}$, 17 étant ainsi le plus petit nombre, le *pythmen* des cas qu'elle n'arrive pas à réduire». Однако «тестирование» квадратов нечетных чисел он сводит к методу «четное-нечетное».

утверждению о несоизмеримости *сторон* соответствующих квадратов?³⁷

Здесь надо иметь в виду, что Платон приводит слова Теэтета, а не слова самого Феодора. Как говорил сам Теэтет, ему «число корней показалось бесконечным», и они попытались «объединить их все под одним именем». Это означает, что ученик последних пифагорейцев перевел арифметику на новый уровень³⁸. Учитель Теэтета, Феодор, сделал максимально возможное в старой парадигме, арифметике камешков, которая опиралась на знания о четном-нечетном и рассуждения, подобные описанным в «Меноне». В этой парадигме он задавал только старый «меноновский» вопрос об увеличении площади квадрата и в своей лекции поставил точку одной эпохи — эпохи арифметики камешков. Из реконструкции Лучича следует, что только Теэтет мог задать универсальный вопрос об отношениях диагонали и сторон так, как мы это делаем сегодня³⁹. Для того, чтобы он задал такой вопрос, ему требовалась новая идея числа.

³⁷ Такое замечание сделал бы, пожалуй, ван дер Варден: выражение («*comensurable in length*») применимо только к отрезкам длин, и из древней арифметики Феодор мог почерпнуть лишь идею о попеременном вычитании; на 17 Феодор остановился в силу сложности самого процесса вычитания (van der Waerden 1961: 142). На взгляд Норра, в рамках любой «чисто арифметической реконструкции» невозможно ответить на упомянутую критику (Кнопф 1975: 114).

³⁸ Это не единственный случай, когда Теэтет воздвиг на высший уровень абстракции какой-то древний математический вопрос: ему приписывается обобщенная теория правильных полиэдров: «В этой, т.е. 13-й книге, описываются так называемые 5 платоновских фигур, которые, однако, Платону не принадлежат. Три из упомянутых фигур — куб, пирамида и додекаэдр — принадлежат пифагорейцам, а октаэдр и икосаэдр — Теэтету. По имени Платона они были названы потому, что он упоминает о них в *Тимее*» (Лебедев 44 А 15а = Sch. ad Euc. XIII.1; ср. Жмудь 2012: 228 прим. 87. Утверждение повторяется в «Суде»: ср. Neath 1956: 1.413). Как и в случае несоизмеримых величин, первопроходцем в исследовании был, наверное, Гиппас (анализ свидетельств Климента, Ямвлиха и Паппа, ведущих к Гиппасу, см., напр., Жмудь 2012: 238), который занимался додекаэдром. Как заключает Жмудь, Гиппас не занимался теорией правильных тел как таковой; Теэтет же, поставив вопрос о том, какие из правильных тел вообще можно построить, вскоре открыл октаэдр (Жмудь 2012: 242–3).

³⁹ Lučić 2015b: xiii.

Ответ на критику будет следующий: если величины несоизмеримы, то их можно представить только «геометрически» (как это делается и в «Меноне», и в реконструированном «раннепифагорейском доказательстве»), как их и определяет сам Евклид. Однако само геометрическое представление не дает наглядности доказательства несоизмеримости, потому что процесс демонстрации никогда не заканчивается; поэтому даже в конце IV века Евклид таким действием никогда не пользуется ни в каких целях, хотя он с ним и знаком⁴⁰.

Если мы согласны, что демонстрацию несоизмеримости диагонали квадрата и его стороны (а тем самым, и $\sqrt{2}$) надо отнести к поколению Гиппаса, тогда сложно переоценить гениальность Феодора, который век спустя сумел эту демонстрацию расширить. Сложность процедуры в рамках псефической арифметики наглядно показывает, почему понадобилось так много времени.

Вывод о том, что Феодор в своей лекции на самом деле занимался арифметикой, является и косвенным подтверждением позиции сторонников его принадлежности к раннепифагорейскому движению, поскольку в V в. до н.э. ранним пифагорейцам принадлежала практическая монополия на исследования в этой области⁴¹.

⁴⁰ Ср. Herz-Fischler 1998: 48: «arrangements of dots — corresponding to integers — led to purely geometrical statements that Euclid presents».

⁴¹ Как отмечает Жмудь 2012: 243, «все известные нам математики V–IV вв. были пифагорейцами, либо их учениками (как Тезтет и Евдокс). Более того, в вышеупомянутом фрагменте 23 Аристоксен считал Пифагора основателем теоретической науки о числах».

Источники и переводы

- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin: Weidmann, 1951–1952⁶.
- Euc. — Euclidis Elementa / edidit et Latine interpretatus est I.L. Heiberg. T. I–V. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1883–1888.
- Васильева 1993 — Платон. Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой, заново сверенный И.И. Маханьковым // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1993. С. 192–274.
- Лебедев 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. М.: «Наука», 1989.
- МБВ 1949 — Начала Евклида. Книги VII–X / Перевод с греческого и комментарии Д.Д. Мордохай-Болтовского при редакционном участии И.Н. Веселовского. М.-Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1949.
- Ошеров 1990 — Платон. Менон / Пер. С.А. Ошерова // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1990. С. 575–612.
- Фохт 1978 — Аристотель. Первая аналитика / Пер. Б.А. Фохта // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1978. С. 117–254.
- Heath 1956 — The Thirteen Books of Euclid's Elements / Translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary by Sir Thomas L. Heath. Vols. 1–3. New York: Dover Pubs., 1956 [= Cambridge UP, 1925²].
- Fowler 1921 — Plato. Theaetetus / English translation by H.N. Fowler // Plato in Twelve Volumes. Vol. 7. London: William Heinemann, etc., 1921. P. 1–257. (Loeb Classical Library 123.)

Литература

- Башмакова, Лапин 1986 — Башмакова И.Г., Лапин А.И. Пифагор // Квант. № 1 (1986). С. 7–12.
- Жмудь 2012 — Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012.
- Becker 1936 — Becker O. Die Lehre von Geraden und Ungeraden im neunten Buch der euklidischen Elemente // Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik. Abt. B: Studien / hrsg. von O. Neugebauer, J. Stenzel, O. Toeplitz. Bd. 3. Berlin: J. Springer, 1936. S. 533–553.
- Burkert 1972 — Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

- Burnet 1948 — *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London, 1948⁴.
- Conway, Shipman 2013 — *Conway H., Shipman J.* Extreme Proofs I: The Irrationality of $\sqrt{2}$ // *The Mathematical Intelligencer* 35.3 (2013). P. 2–7.
- von Fritz 1945 — *Fritz K., von.* The Discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum // *Annals of Mathematics* 46 (1945). P. 242–264.
- Heath 1981 — *Heath T.L.* A History of Greek Mathematics. Vol. 1–2. New York: Dover Pubs., 1981.
- Heller 1958 — *Heller S.* Die Entdeckung der stetigen Teilung durch die Pythagoreer // *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Mathematik, Physik, und Technik* 6 (1958). S. 5–28.
- Herz-Fischler 1998 — *Herz-Fischler R.* A Mathematical History of the Golden Number. Mineola, NY: Dover Pub., 1998.
- Huffman 2005 — *Huffman C.A.* Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Cambridge UP, 2005.
- Itard 1961 — *Itard J.* Livres arithmétiques d'Euclide. Paris: Hermann, 1961.
- Knorr 1975 — *Knorr W.* The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry. Dordrecht: Reidel, 1975.
- Lučić 2015a — *Lučić Z.* Irrationality of the Square Root of 2: The Early Pythagorean Proof, Theodorus's and Theaetetus's Generalizations // *The Mathematical Intelligencer* 37 (2015). P. 26–32.
- Lučić 2015b — *Lučić Z.* Pitagorejska aritmetika [неопубликованная рукопись, из частной переписки].
- Netz 2014 — *Netz R.* The problem of Pythagorean mathematics // *A History of Pythagoreanism* / Ed. by C.A. Huffman. Cambridge UP, 2014. P. 167–184.
- Philip 1966 — *Philip J.A.* Pythagoras and early Pythagoreanism. Toronto: University of Toronto Press, 1966.
- van der Waerden 1961 — *Waerden B.L., van der* Science Awakening / English translation by Arnold Dresden, with additions of the author. N.Y.: Oxford UP, 1961².

5.

Рецензии

Алексей Плешков

Пограничье Платона: размышления над книгой
Сары Броди «Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*»
(Cambridge University Press, 2012)*

ALEXEY PLESHKOV

PLATO'S FRONTIER: REFLECTIONS ON SARAH BROADIE'S BOOK

«NATURE AND DIVINITY IN PLATO'S *TIMAEUS*» (CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2012)

ABSTRACT. The article examines the key ideas of Sarah Broadie's book «Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*» (Cambridge Univ. Press, 2012) in the context of contemporary studies of Plato's *Timaeus*. Following the examination of the basic framework of the book, an analysis of Broadie's theoretical, methodological, and meta-theoretical settings is presented. The reflection on these settings, as the author shows, plays an important role for the reconstruction of the meaning and the image of the dialogue.

KEYWORDS: Plato, *Timaeus*, Sarah Broadie, analytical philosophy.

В начале 1990-х годов в Кембриджском университете усилиями Майлза Бернхета и Джеффри Ллойда был организован специальный семинар, посвященный «Тимею» Платона. Целью этого

© А.А. Плешков (Москва). apleshkov@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

семинара стало, ни много ни мало, «спасение диалога, некогда занимавшего центральное место в платоновском каноне, от относительной безвестности, в которую он провалился»¹. Уже в конце 1990-х – начале 2000-х вышли два новых комментированных перевода диалога на английский язык², несколько книг, предлагающих всестороннее рассмотрение «Тимея», а также ряд работ, переосмысливающих как ключевые, так и периферийные темы диалога³. Новая книга Сары Броди «Природа и бог в *Тимее* Платона», вышедшая в издательстве Cambridge University Press в 2012 году, посвящена целостной реконструкции космологии платоновского «Тимея». В некотором смысле, эта книга — еще одно подтверждение успешности начинания двух известных историков античной философии.

Автор книги — профессор моральной философии и Уордлоуский профессор Сент-Эндрюского университета. Послужной список Броди более чем убедителен: перед тем как занять професуру в Сент-Эндрюсе, она преподавала в Эдинбургском и Ратгерском университетах, Техаском университете в Остине, наконец, в Йейле и Принстоне. Не меньше может сказать о научной репутации автора ее библиография. Сара Броди является автором таких работ, как «Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts» (Oxford Univ. Press, 1984) и «Ethics with Aristotle» (Oxford Univ. Press, 1991), она публикуется в ведущих философских журналах — «Mind», «Philosophical Quarterly», «Proceedings of the Aristotelian Society», «Phronesis» и др. Тем не менее, несмотря на блестящую академическую карьеру и бесспорную научную репутацию, для русскоязычного читателя Сара Броди остается малоизвестной. Проблема здесь не в том, что автор не переводился на русский язык (сегодня английский является *lingua franca*, а публикации на нем, по крайней мере по замыслу университетских

¹ Johansen 2004: v.

² Waterfield, Gregory 2008; Zeyl 2000.

³ См., например, Mohr et al. 2009; Burnyeat 2005; Johansen 2004; Wright 2000; Calvo, Brisson 1997.

функционеров, гарантирует включенность в мировую науку), но в том, что ее работы можно было бы назвать парадигматической аналитической историей античной философии.

В этом смысле, книга «Природа и бог в *Тимее* Платона» может показаться недружелюбной русскоязычным исследователям и любителям Платона. Дело не в сложной и многоуровневой аргументации, тяжеловесных главах, необходимости держать во внимании сразу несколько аргументационных цепочек — современное платоноведение в принципе требует большого внимания и интеллектуальных усилий. Дело в самой исследовательской оптике. Структуру и содержание исследования определяют вопросы о типах каузальности, реализме и гиперреализме программы Платона, возможных мирах. Без знакомства с современной аналитической философией сама постановка некоторых исследовательских вопросов может показаться как минимум странной.

Такой подход, предполагающий экспликацию установок Платона в терминах текущей философской повестки, не является для англо-саксонской традиции уникальным. Так же как не являются оригинальными и основные выводы автора, например, трансцендентность демиурга, необходимость буквалистского прочтения космогенеза, интерпретация мифа об Атлантиде как псевдоисторического нарратива. Тем не менее, эта книга заслуживает внимания всех исследователей «Тимея», заинтересованных в целостном видении диалога. Прежде всего потому, что эта работа выглядит симптоматичной: анализируя ключевые дискуссии вокруг диалога последних лет, автор предлагает авторское обоснование тех позиций, которые сегодня формируют то, что можно было бы назвать *топосом* исследований «Тимея».

Первые три главы («Отдельность демиурга», «Парадигмы и эпистемические возможности», «Метафизика парадигмы») задают общие теоретические установки авторской интерпретации. Здесь обосновывается необходимость понимания демиурга как *трансцендентного* миру принципа, что позволяет контекстуализировать космологию «Тимея» в более широком поле этико-

политической философии Платона⁴. Подчеркивая трехчастную структуру космологии «Тимея» (демиург — докосмический материал — космос), Броди обсуждает двухчастную онтологию авраамических религий (Бог — мир) и двухчастный телеологический материализм (разумное начало, проявляющееся в материальных элементах, их взаимодействии), характерный для ранних греческих философов. Именно трехчастность космологии позволяет Платону реализовать две его ключевые философские задачи: во-первых, доказать наилучшность и единственность существующего мира и, во-вторых, обосновать наличие индивидуализированного источника ответственности (разума) каждого человека. Как замечает Броди, «Платон <...> должен был настаивать на до-космическом существовании не только божественного мироустроителя, но также и материальных элементов, принципиально от него отличных. Это отличие <...> передается и продукту деятельности, именно потому, что мир Платона есть нечто божественное и священное, а без отличия от ума, который служит его причиной, не мог бы таковым считаться» (р. 15).

Четвертая глава («Бессмертный ум в смертных условиях») представляет собой экскурс в платоновскую антропологию. Здесь автором обосновывается тезис о том, что завершенность космоса, как необходимое условие его совершенства, предполагает не только наличие бессловесных животных, которые являются воплощением его материальной составляющей, но и рациональных человеческих существ, без самостоятельных действий которых мир не мог бы претендовать на полноту. Уделяя особое внимание описанию создания индивидуальных душ, Броди показывает, как неразрывное родство мировой души и частных человеческих душ предполагает их принципиальное различие: в то время как наша плоть после смерти «растворяется» в теле космоса, т.е. разлагается на простейшие элементы без остатка, индивидуаль-

⁴Такого рода контекстуализации «Тимея» представляются сегодня трендом в англоязычной философии (см., напр., Carone 2005; Mohr 2006).

ные души не могут «раствориться» в душе мировой, т.к. являются менее чистыми по самому своему происхождению.

Пятая глава («Комплекс *Тимея* — *Крития*») представляется наиболее оригинальной и вызывающей во всей книге и занимает почти в два раза больше места, чем любая из предшествующих⁵. Здесь Броди концентрируется на трех смысловых блоках: (а) символизм «ответной трапезы» в рамочной части диалога; (б) невозможность совмещения в границах одного дискурса мифа о войне между Афинами и Атлантидой и истории о Марафонском сражении; (в) фундаментальное различие позиций Сократа и Крития в отношении этико-политического идеала полиса.

Так, блок (а) рассматривается Броди через призму институционального и жанрового подхода. «Тимей» легитимирует исторические и космологические исследования в Академии, хотя оба эти жанра не являются *сократическими*. История, подчиненная поиску идеального государственного устройства, вполне соответствует общим установкам Сократа. Космология же, фундированная в историческом нарративе (именно поэтому рассказ об Атлантиде композиционно необходим «Тимею»), наследует эту сократическую черту. Таким образом, и история, и космология гармонично вписываются в исследовательскую программу Академии как «наследницы» дела Сократа.

Блок (б) посвящен обоснованию невозможности совмещения непосредственной исторической реальности Марафонского сражения, характерной для *мира читателей* Платона, и мифической реальности Атлантиды, характерной для *мира диалога*. Вслед за Пьером Видаль-Наке Броди рассматривает рассказ Крития как «мысленный эксперимент» Платона, сталкивающего друг с другом еще неимпериалистические Афины времен Марафона (древние Афины Крития) с реальными Афинами конца V – начала IV вв., уже пережившими катастрофу собственной империи-

⁵ Эта глава представляет собой критическое переосмысление статьи Броди «Теодидея и псевдо-история в *Тимее*», вышедшей в 2001 г. (Broadie 2001).

листической политики (Атлантида Крития)⁶. Как сложилась бы судьба Афин, если бы победа при Марафоне, столь важная составляющая идеологии классических Афин, оказалась забыта, как потерялась в веках великая победа мифических Афин над Атлантидой? Ответ на этот вопрос, по Броди, очевиден — Сократ дожил бы до глубокой старости, а у Крития, вместе с другими гражданами Афин, попросту не было бы возможности сорваться в тираническое пике.

Наконец, блок (в) посвящен «философии истории» Платона. Здесь обсуждается три типа исторического нарратива: во-первых, история как учитель, предлагающая величественные образцы; во-вторых, история как искусство, предполагающая самоценность и герметичность исторического знания; в-третьих, критическая история, предполагающая анализ исторических причин и критику нелегитимной исторической аргументации. Эта типология проясняет принципиальное различие между персонажами диалога: в то время как для Крития история об Атлантиде оказывается инструментом политического конструирования (а также семейного прославления и самолюбования), для Сократа история просто не может претендовать на эту функцию. Важно, что оба персонажа «Тимея» заинтересованы в поиске идеального образца, *парадигмы* для наилучшего устройства полиса. Однако Критий ошибочно пытается обнаружить ее в истории, тогда как первообраз прекрасного согласно Сократу *должен* быть вечным, а значит, *неисторичным*.

Шестая глава («Генезис четырех элементов») посвящена одной из самых загадочных и трудных тем платоновского наследия — «третьему виду», «восприемнице» или «пространству»⁷. Стоит отметить, что это и одна из самых темных глав книги Броди. В отличие от традиционной интерпретации, стремящейся

⁶ Видаль-Наке 2012.

⁷ Здесь Броди выступает против собственной «онтологической» интерпретации восприемницы как платоновской инновации, направленной на решение проблемы «третьего человека» в «Пармениде» (Broadie 1982).

ся раскрыть необходимость третьего вида как метафизического принципа, Броди концентрируется на его космологической функции⁸. В то время как «метафизики» используют материальные элементы в контексте объяснения возможности по крайней мере *относительного* существования материального мира для Платона, согласно Броди, ключевым оказывается вопрос о том, почему материальных элементов недостаточно для *самостоятельного* существования космоса (как, например, у атомистов). Автор замечает, что природа элементов двояка. С одной стороны, благодаря демиургу они обретают геометрическую структуру, что делает возможным их устойчивые конфигурации в телах. С другой стороны, тела предполагают изменчивость, и именно благодаря восприимчивости, отвечающей за различие и разделение, эта изменчивость воспроизводится уже в космическом состоянии (р. 236). В этой двухсторонней зависимости материальных элементов и видится их недостаточность в процессе становления космоса.

Последняя, седьмая глава («Божественная и естественная причинность») может быть названа *методической*, в этимологическом смысле этого слова — «после-путие» (*meta hodos*). Здесь Броди возвращается к теоретическим предпосылкам своего исследования, обсуждая вопрос о буквалистском/метафорическом прочтении истории о создании мира, предложенном в «Тимее». Автор отмечает, что метафорическое прочтение делает практически невозможным последовательный деизм, столь важный для возможности этического бытия человека, а естественная причинность, характерная для мира, оказывается лишь специфическим проявлением божественной воли. Как замечает Броди, «деизм был для Платона единственным способом передать, что мир имеет и божественное происхождение, и относится к области природ-

⁸ В действительности, проблема «материи» в платоноведении столь активно дискутируется, что говорить о некоей генеральной линии интерпретации (метафизической/онтологической/космологической) довольно сложно (см., напр., Мочалова 2014; Miller 2003; Sallis 1999).

ных существ, действующих в соответствии со своей природой» (р. 276). В этом смысле, только буквалистское прочтение протоистории «Тимея» позволяет не только сохранить божественность космоса, но и сделать человека этическим субъектом.

Книга завершается небольшим заключением, суммирующим основные тезисы и установки исследования (стоит отметить, что в конце каждой главы Броди предлагает резюме), а также библиографией и справочным аппаратом, облегчающим навигацию.

В заключение обращу внимание на некоторые важные вопросы, которые поднимает это исследование. Важные вне зависимости от нахождения по ту или эту сторону аналитической традиции, но обращенные, так или иначе, к философскому осмыслению *границы* как таковой. Первый из них относится к общей теоретико-методологической установке автора. Броди справедливо замечает, что вопрос о трансцендентности/имманентности демиурга неразрывно связан с вопросом о буквалистском/метафорическом прочтении «Тимея». Отрицание трансцендентности демиурга подразумевает необходимость метафорического прочтения и *vice versa*, если, конечно, речь идет о последовательной интерпретации произведения в целом. Если несколько скорректировать словоупотребление, получается, что *мета*космическое (*мета*физическое) положение демиурга подразумевает буквалистское прочтение диалога, тогда как имманентное положение демиурга (т.е. отождествление демиурга и космической души) предполагает *мета*форическое понимание протоистории «Тимея». Эта игра с *meta*-, с переходом границы и «несовпадением» теоретического подхода и самой интерпретации не является особенностью книги Броди, но характерно для большинства исследований «Тимея». Иными словами, это не замечание к данному исследованию, но скорее *мета*-замечание, говорящее о гениальности Платона и принципиальной открытости, а вместе с тем и апоретичности, его стиля (*диалогического*) философствования. В этом смысле, проблематичность *meta*-, возможно, не просто следствие выбора оптики, но ловушка Платона, напоминающая, что

когерентный логический анализ не всегда снимает философское вопрошание.

Второй момент относится к одной из центральных и наиболее интересных идей книги — различию между миром диалога и миром читателя. Действительно, такой подход предполагает переосмысление самого способа чтения Платона, что делает исследование Сары Броди значимым в намного более широком, чем только аналитическом, контексте платоноведения. Тем не менее, не стоит забывать, что несмотря на красоту, элегантность и эпистемический потенциал этого различия, он представляет собой не что иное, как *argumentum ex silentio*. «Все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о чем невозможно говорить, о том следует молчать», — так начинается не только «Логико-философский трактат» Витгенштейна, но, можно сказать, вся традиция аналитической философии в XX веке. Хотя сегодня метафизика занимает одно из центральных мест в аналитической философии, Броди осуществляет весьма радикальное переосмысление тезиса Витгенштейна: если о молчании можно говорить ясно, то... Все же представляется, что тот факт, что в диалоге собеседники не упоминают сражение при Марафоне, является слишком неубедительным, чтобы на нем основывать столь сложную конструкцию «двух миров».

Наконец, третий вопрос, о котором стоит сказать, — это принципиальная и последовательная «дисциплинаризация», характерная для исследования Броди. Так, например, автор отмечает, что если зачастую «Тимей» расценивается исследователями как космология, раскрывающая нам позднюю метафизику Платона, она настаивает со всей принципиальностью, что это космология *par excellence*, а экспликация метафизики идет вразрез с замыслом Платона (в конечном итоге, и упрощая аргументацию Броди, потому что космология — это наука, *science*, верифицируемая и фальсифицируемая, а метафизика — нет). Другой пример — указание на космологичность материи, редукция которой к метафизическому принципу делает некогерентной всю философию

«Тимея». Или, например, принципиальная подчиненность или включенность космологии «Тимея» в более широкий контекст этико-политической программы Платона (космология объясняет этическую «агентность» человека). Возникает справедливый вопрос: является ли невозможность совмещения метафизики и космологии (или космологии и онтологии, или метафизики и науки) и, напротив, необходимость совмещения космологии и этики (космологии и политики) платоновской установкой, или же это в большей степени обусловлено современной дисциплинарной сеткой? Насколько уместно говорить о Платоне как об университетском философе, который занимается, скажем, философией и этикой, но не космологией и логикой, потому что последние проходят по ведомству другой кафедры?⁹ В конечном итоге и само обоснование несводимости космологии к метафизике (и далее), предложенное Броди, возможно только на *мета*-уровне, т.е. путем метафизического рассуждения.

Книга Сары Броди «Природа и бог в *Тимее* Платона» — это богатое, щедрое и честное исследование, которое будет полезно всем исследователям и ценителям творчества Платона. Автор внимательнейшим образом рассматривает альтернативные своим решения, предлагает развернутую критику собственных тезисов, внимательнейшим образом диагностирует исследовательское поле. Иногда, возможно, такая апелляция к историографии ослабляет авторскую позицию, проявляя слабые стороны теоретического подхода или аргументации. Но в тоже время это заставляет продумывать вместе с автором те вопросы и проблемы, которые могут показаться неожиданными даже хорошо знакомому с «Тимеем» читателю.

⁹ Конфликт образов университетского, дисциплинарного Платона-профессора и холистического, творческого Платона-поэта не порождение современной истории философии. Здесь уместно вспомнить недавно вышедшую книгу М.А. Маяцкого о рецепции Платона в Германии в начале XX в. (Маяцкий 2012).

Литература

- Видаль-Наке 2012 — *Видаль-Наке П.* Атлантида: краткая история платоновского мифа. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2012.
- Маяцкий 2012 — *Маяцкий М.А.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2012.
- Мочалова 2014 — *Мочалова И.Н.* О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей» // Платоновские исследования. Вып. I (2014) / Ред. И.А. Протопопова и др. М.–СПб.: РГГУ; РХГА, 2014. С. 55–79.
- Broadie 1982 — *Broadie S.* Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism // *Mind* 91 (1982). P. 339–357.
- Broadie 2001 — *Broadie S.* Theodicy and Pseudo-history in the *Timaeus* // *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001). P. 1–28.
- Burnyeat 2005 — *Burnyeat M.F.* Εἰκὼς μῦθος // *Rizai* 2.2 (2005). P. 143–165.
- Calvo, Brisson 1997 — Interpreting the *Timaeus* and *Critias* / Ed. by T. Calvo and L. Brisson. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 1997.
- Carone 2005 — *Carone G.R.* Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Johansen 2004 — *Johansen T.K.* Plato's Natural Philosophy. A study of the *Timaeus* — *Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Miller 2003 — *Miller D.R.* The Third Kind in Plato's *Timaeus*. Göttingen, 2003.
- Mohr 2006 — *Mohr R.* God and Forms in Plato. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006.
- Mohr et al. 2009 — One Book, The Whole Universe: Plato's *Timaeus* Today / Ed. by R. Mohr, K. Sanders, B. Sattler. Las Vegas: Parmenides Pub., 2009.
- Sallis 1999 — *Sallis J.* Chorology: On Beginning in Plato's *Timaeus*. Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Waterfield, Gregory 2008 — Plato. *Timaeus* and *Critias* / Trans. by R. Waterfield, Introduction and Notes by A. Gregory. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Wright 2000 — Reason and Necessity: Essays on Plato's *Timaeus* / Ed. by M.R. Wright. London: Duckworth, 2000.
- Zeyl 2000 — Plato. *Timaeus* / Trans. and Comment. by Zeyl D.J. Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co., 2000.

Краткие сведения об авторах

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, преподаватель кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протретики и его рецепция у христианских авторов.

Алымова Елена Валентиновна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, сотрудничает с Русской христианской гуманитарной академией. Область научных интересов: история античной мысли, Древняя софистика, Вторая софистика, античная литература, античная риторика.

Вишняков Владимир Петрович (Москва) — студент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: история философии, античная философия, философия религии, неоплатонизм.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

Каравеева Светлана Викторовна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук. Область научных интересов: Платон, история античной философии, платонизм, античная литература.

Лечич Никола Добрикович (Москва) — кандидат философских наук, преподаватель Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: досократическая философия, история философии.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Плешков Алексей Александрович (Москва) — младший научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Поletaева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: древнегреческая философия, философия времени, методология истории философии.

Приходько Максим Александрович (Севилья) — кандидат философских наук, священник храма в честь свт. Николая Мирликийского Русской православной церкви в Севилье. Сфера научных интересов: история философии, герменевтика, патристика, библеистика.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИИЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Петрова Майя Станиславовна (Москва) — доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории Российской академии наук. Сфера научных интересов: интеллектуальная история, история философии, литература и культура Поздней Античности и раннего Средневековья, специальные исторические дисциплины (просопография).

Римонди Джорджия (Парма) — магистр философии, аспирантка Пармского государственного университета. Сфера научных интересов: русская философия начала XX века, эстетика А.Ф. Лосева, эпистемология (М. Фуко).

Рохмистров Владимир Геннадьевич (Санкт-Петербург) — выпускник Высшей религиозно-философской школы, соискатель Русской христианской гуманитарной академии, бакалавр философии. Сфера научных интересов: античная мысль, неоплатонизм.

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.

Тихонов Андрей Владимирович (Ростов-на-Дону) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета. Область научных интересов: античная философия, история западной философии, природа философского знания.

Аннотации / Abstracts

Аристотель

О благе (пер. Е. Алымовой)

В публикации представлен русский перевод трактата Аристотеля «О благе» в реконструкции и компоновке У.Д. Росса (1955).

Ключевые слова: Платон, Аристотель, «О благе».

Aristotle

On the Good (tr. E. Alymova)

The publication presents the Russian translation of Aristotle's lost treatise *On the Good*, as reconstructed and collated by Sir W.D. Ross (1955).

Keywords: Plato, Aristotle, *On the Good*.

Елена Алымова, Светлана Караваева

Лекция Платона «О благе» в свете его *писаного* учения.

Эта статья инспирирована одной из самых загадочных и провокационных тем современного платоноведения — так называемым *неписаным*, или *устным учением* Платона. В фокусе нашего внимания два текста: один из них — сочинение Аристотеля, реконструированное на основании ряда доксграфических свидетельств и комментариев, — «О благе», которое, по всей видимости, представляет собой конспект лекции, которую Платон произнес перед своими учениками в стенах Академии. Этот текст используется сторонниками *неписаного учения* как один из важнейших источников для его реконструкции. Второй текст, на который будет обращено наше внимание, — диалог Платона «Государство», а точнее, ряд релевантных пассажей этого диалога. Между языком диалогов, входящих в *Corpus Platonicum* (за редким исключением, например, в диалоге «Филеб»), и языком лекции «О благе» заметно существенное терминологическое различие. Тем не менее, авторы предлагаемой статьи полагают, что при внимательном чтении сама структура платоновских диалогов, их композиция оказываются языком, возможно, единственно адекватным, на котором к нам обращается философия Платона. По мнению авторов, нет никаких оснований противопоставлять Платона диалогов Платону лекции «О благе», отдавая при этом пальму первенства в философии последнему. Более того, в результате интерпретации соответствующих пассажей мы приходим к выводу, что математический дискурс как он представлен, в частности, в лекции «О благе», представляет собой более низкий уровень платоновского философствования и является пропедевтической стратегией.

Ключевые слова: «О благе», «Государство», неписаное (устное) учение Платона, язык философии Платона, типы философских дискурсов, метафора.

Elena Alymova, Svetlana Karavaeva

Plato's Lecture "On the Good" in the Light of His *Written Doctrine*.

This text is inspired by one of the most enigmatic and provocative topics of the modern Platonic studies, viz. by the so-called unwritten, or oral, doctrine of Plato. We are focusing on two texts: one of them is Aristotle's work *On the Good*, reconstructed on the basis of various testimonies from later doxography and commentaries, which apparently represents a synopsis of the homonymous lecture delivered by Plato at his school, and constitutes one of the most important sources for those who support the theory of the Unwritten, or Oral, doctrine of Plato; the other text is Plato's *Republic*, or rather a number of its relevant contexts. Obviously, there is substantial difference in terminology and concepts between the dialogues (except for a few, including *Philebus*) and the theses articulated in this Aristotle's synopsis. Nevertheless, the authors hold that the form and structure of Plato's written dialogues on close reading make up a unique language of Plato's philosophy. There is no reason to oppose Plato as the author of dialogues and Plato as the author of the lecture *On the Good*. The composition of the dialogues, specifically the *Republic*, is highly revealing, allowing to perceive, e.g., that Plato's mathematical discourse takes us to a lower level of his philosophizing, and is exploited as a propaedeutical strategy.

Keywords: Aristotle, *On the Good*, the *Republic*, unwritten doctrines, Plato's philosophical language, types of philosophical discourse, metaphor.

Томас Александр Слезак

Статья Конрада Гайзера о лекции

Платона «О благе» (пер. А. Гараджи).

Для адекватного понимания статьи Конрада Гайзера 1980 г. о публичной лекции Платона «О благе» будет полезно признать, что в последние 60–70 лет ситуация в платоноведении изменилась радикально. Некогда популярное мнение Г. Черниса, что все аристотелевские сообщения о платоновской устной философии первопринципов просто превратно истолкованы, сегодня воспринимается многими как абсурдное. Казавшееся до сих пор подозрительным исследование так называемого непрямого сообщения философии Платона может начать с чистого листа. Первостепенной важности здесь оказывается сообщение Аристоксена, первое историческое свидетельство о конкретном случае преподавательской деятельности Платона. Помимо прочего, оно подтверждает, что главным предметом ἀγύραφα δόγματα была философия математики и блага. Впрочем, аристоксеновское сообщение само весьма проблематично, оставляя открытым ряд интересных для современного читателя вопросов. Большая заслуга Гайзера в том, что он предложил неожиданную, но и вполне правдоподобную гипотезу,

согласно которой лекция «О благе» была прочитана в конце 50-х гг. IV века, после того, как Платон написал свое «Седьмое письмо». Нет сомнений, что гипотеза Гайзера дает удовлетворительный ответ на вопросы, выдвигаемые современным платоноведением. И все же она остается только гипотезой. Ученый такого масштаба, как Ганс Кремер, отказывался принять ее. В своей последней статье, опубликованной всего за несколько месяцев до его смерти в апреле 2015 г., он вновь ратовал за раннюю датировку лекции. Дискуссия открыта снова.

Ключевые слова: Платон, неписаное учение, Аристотель.

Thomas Alexander Szlezák

Konrad Gaiser's Article on Plato's Public Lecture "On the Good".

For an adequate understanding of Konrad Gaiser's 1980 article on Plato's public lecture *On the Good*, it is of advantage to acknowledge that the situation of Platonic studies has radically changed in the last 60–70 years. H. Cherniss' once popular belief that Aristotle's reports on Plato's oral philosophy of the first principles are all misconceived is now widely recognized as absurd. The hitherto suspected study of the so-called indirect transmission of Plato's philosophy can take a fresh start. Aristoxenus' report is of prime importance here, being the first historical evidence of a particular case of Plato's teaching. It confirms, moreover, the main topics of his ἄγραφα δόγματα as philosophy of mathematics and of the Good. Yet Aristoxenus' report is itself full of problems, leaving open a number of questions of interest for the modern reader. Gaiser has the great merit of having proposed the surprising yet plausible hypothesis that the lecture *On the Good* was delivered in the late 50s of the 4th century B.C., after Plato had written the *Seventh Letter*. There can be no doubt that Gaiser's hypothesis gives a satisfactory answer to the questions put by modern scholarship. But still, it remains a hypothesis. No less a scholar than Hans Krämer refused to accept it. In his last article, published only a few months before his death in April 2015, he argued afresh for an early dating of the lecture. The discussion is open again.

Keywords: Plato, unwritten doctrines, Aristotle.

Конрад Гайзер

Загадочная лекция Платона «О благе» (пер. А. Тихонова).

Публикация представляет собой русский перевод важной статьи Конрада Гайзера о платоновской лекции «О благе» (1980).

Ключевые слова: Платон, неписанные учения, «О благе», Аристотель.

Konrad Gaiser

Plato's Enigmatic Lecture "On the Good" (tr. A. Tikhonov).

The publication presents the translation into Russian of Konrad Gaiser's influential 1980 article on Plato's public lecture "On the Good".

Keywords: Plato, unwritten doctrines, *On the Good*, Aristotle.

Ирина Мочалова

Неписаная философия Платона
как проблема современного платоноведения.

Статья посвящена проблеме неписаной философии Платона, рассматриваемой в контексте основных направлений платоновских исследований. В первой части раскрываются особенности понимания «неписаного учения» в античности. До конца XVIII в. существование эзотерического учения Платона не подвергалось сомнению. В большинстве исследований XIX – начала XX вв. такой подход сохранился. Признавая существование устной внутриакадемической традиции, крупнейшие исследователи, следуя за античными авторами, не рассматривали неписаную философию в качестве значимой составляющей творчества Платона. Анализируются причины внимания к устному Платону во второй половине XX в. и раскрываются особенности понимания неписаной философии Платона в Тюбингенской школе. К концу XX в. тюбингенский подход эволюционирует: устная традиция и письменные диалоги рассматриваются как непротиворечиво дополняющие друг друга. Такая интерпретация позволяет примирить Платона-метафизика (догматический подход) и Платона-драматурга (альтернативный драматический подход), что делает эзотерическую традицию востребованной современным платоноведением. Во второй части статьи анализируется состояние отечественного платоноведения. Делается вывод о необходимости критической рефлексии эзотерической традиции.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, неписаная философия, платоноведение, Тюбингенская школа, эзотерическая традиция, отечественное платоноведение.

Irina Mochalova

Plato's Unwritten Philosophy
as a Problem of Contemporary Platonic Studies.

The article deals with Plato's unwritten philosophy which is considered in the context of the main areas of Platonic studies. The first part describes the peculiarities of the understanding of the unwritten doctrine in Antiquity. It is shown that by the end of the 18th century no one questioned the existence of Plato's esoteric teachings. In most studies of the 19th – early 20th centuries, this approach persevered. Even recognizing the existence of an inner-school oral tradition in the Academy, the leading researchers followed the ancient authors in not considering the unwritten philosophy a significant component of Plato's doctrine. The author analyses the reasons of the increased attention to Plato's 'oral tradition' in the second half of the 20th century and points out the specialities of the unwritten doctrine's interpretation in the Tübingen school. By the end of the 20th century, this approach evolves: oral tradition and written dialogues are now accepted as non-contradictory and even complementing each other. This interpretation allows to reconcile Plato-metaphysician (dogmatic approach) with Plato-playwright (alternative dramatic approach), making the esoteric tradition popular in contemporary Platonic studies. The second part of the article examines the state

of Platonic studies in Russia. In conclusion, the author emphasizes the necessity of critical comprehension of the esoteric tradition.

Keywords: Plato, Aristotle, unwritten philosophy, Platonic studies, esoteric tradition, Platonic studies in Russia.

Томас Александр Слезак

Прощание с «классиком»: 50 лет спустя после рецензии
Властоса на «Арете по Платону и Аристотелю» Кремера.

Согласно Phdr. 278c–e, писатель, чтобы быть достойным имени философа, должен уметь превзойти свои писания устными τιμιώτερα, «более ценными вещами», в сравнении с которыми писания его покажутся φαῦλα. Г. Властос в своей рецензии на книгу Г.Й. Кремера «Арете по Платону и Аристотелю» попытался доказать, что эти τιμιώτερα не могут означать ничего иного, как продукции живого обсуждения. В новейшей литературе, посвященной платоновской критике письма, налицо тенденция рассматривать точку зрения Властоса как доказанную истину и, как следствие, объявлять его рецензию безусловно «классическим» текстом, твердой основы для действующего *communis opinio*. Автор против такой скороспелой канонизации, показывая несостоятельность решения Властоса как с языковой, так и с философской точки зрения. Властос не видел — как не видят и его не критичные последователи в наши дни, — что смысл τιμιώτερα был четко установлен в предыдущем пассаже того же диалога (236b2), где ясно дается понять, что *λογος*, который хочет превзойти другой *λογος*, должен предложить нечто *πλείονος ἄξια*, а это просто синоним для τιμιώτερα. В обоих случаях предполагается «более высокое» философское содержание. Кроме того, Властосу было неизвестно, как остается в общем-то неизвестно и его последователям, что ключевые понятия платоновской критики письма (такие как τιμιώτερα, βοηθεῖν τῷ λόγῳ, σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) иллюстрируются в диалогах таким способом, который не оставляет места для чего-то иного, кроме решения Кремера, а именно — что истинный философ устно должен выходить за рамки философского содержания своих письменных работ. Настало время, 50 лет спустя после рецензии Властоса, распрощаться с этим псевдоклассиком.

Ключевые слова: платоновская критика письма, *timiōtera*, помощь письму (*boēthein tōi logōi*), Грегори Властос, Аристотель, Конрад Гайзер, Ганс Йоахим Кремер.

Thomas Alexander Szlezák

Farewell to a ‘Classic’: 50 years since Vlastos’
Review of Krämer’s “Arete bei Platon und Aristoteles”.

According to Phdr. 278c–e, a writer must be able, if he is to be worthy of the name φιλόσοφος, to outdo his writings by oral τιμιώτερα, ‘things of higher value’, in comparison to which his writings will appear φαῦλα. G. Vlastos in his review of H.J. Krämer’s „Arete bei Platon und Aristoteles“ had tried to prove that the τιμιώτερα cannot mean

anything else than the activity of live debate. In recent literature on Plato's criticism of writing, there is a tendency to treat Vlastos' view as an established truth, and thus to declare his review implicitly to be a 'classical' text, firm base of the valid *communis opinio*. Against this premature canonization, it is shown that Vlastos' solution is untenable both on linguistic and on philosophical grounds. Vlastos did not see — and his uncritical followers do not see in our days — that the sense of *τιμώτερα* has been established at an earlier passage in the same dialogue, namely at 236b2, where it is made clear that a *logos* which wants to top another *logos* must offer *πλείονος ἄξια*, of which *τιμώτερα* is simply a synonym. In both cases, 'higher' philosophical contents are being required. Moreover, it was unknown to Vlastos and remains generally unknown to his followers that the key concepts of Plato's criticism of writing (such as *τιμώτερα*, *βοηθεῖν τῷ λόγῳ*, *σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖ*) are illustrated in the dialogues in a way that doesn't leave room for anything else than the solution of Krämer, namely that the true philosopher has to go orally beyond the philosophical contents of his written work. It is time, 50 years after Vlastos' review, to say good-bye to this pseudo-classic.

Keywords: Plato's criticism of writing, *timiōtera*, helping one's writing (*boēthein tōi logōi*), Gregory Vlastos, Aristotle, Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer.

Ирина Протопопова

Сократ-гибрист и «философия кротких»:

«Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376c–403c).

В статье проводится сопоставление диалога «Пир» и некоторых пассажей из «Государства»: т.н. «мусического логоса» второй–третьей книг и фрагментов о философском эросе в конце пятой – начале шестой книг. Показано резкое противоречие между образом Сократа-гибриста в «Пире» и Сократом «мусического логоса», где он предстает как лжец, ханжа, моралист и педагогический тиран, призывающий воспитывать в стражах философские свойства путем цензуры и запретов. Рассматривается вводимое здесь представление о «правильной любви», которое близко представлениям о благопристойных отношениях *эраста* и *эромена* в речи Павсания из «Пира». Одновременно Сократ «мусического логоса» противоположен Сократу центральных книг «Государства», в частности, его высказываниям о подлинном философском эросе, который не терпит никаких ограничений в познании и пробуждает мысль исследованием противоречий. Выдвигается предположение, что эти противоречивые «логосы» соответствуют разным сферам сущего, описанным в конце шестой – начале седьмой книг в описании Линии и в мифе о пещере. В соответствии с этим, в пассажах седьмой книги о том, что исследование противоположностей является средством пробуждения мышления, обнаруживается своего рода ключ к тексту самого диалога.

Ключевые слова: Платон, «Пир», «Государство», образы Сократа, эрос, противоречие.

Irina Protopopova

Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle:

The *Symposium* and ‘Musical Logos’ of the *Republic* (376c–403c).

The article attempts a comparison of Plato’s *Symposium* with a number of passages from the *Republic*, viz. the so-called ‘musical logos’ of books 2–3 and passages about philosophical Eros at the end of book 5 – the beginning of book 5. There is a sharp contradiction between the images of Socrates the hybrist of the *Symposium* and of Socrates of the ‘musical logos’, where he appears a liar, a prude, a moralist and a pedagogical tyrant, urging to educate the philosophical qualities in Guardians by censorship and prohibitions. The idea of ‘proper love’ introduced here is close to the notions of decent relationship between *erastes* and *eromenon* in the speech of Pausanias in the *Symposium*. At the same time, Socrates of the ‘musical logos’ is the opposite of Socrates of the central books of the *Republic*: in particular, his statements on the true philosophical Eros, which tolerates no limitations in knowledge and awakens one’s thought through investigation of contradictions. The assumption is made that these conflicting ‘logoi’ correspond to different spheres of existence described, in the late 6th – early 7th books, in the so-called Line analogy and in the myth of the Cave. Accordingly, the passages of the 7th book affirming that the study of opposites is a means to awaken one’s thought, appear to present a key to the text of the dialogue as a whole.

Keywords: Plato, *Symposium*, *Republic*, Socrates’ images, Eros, contradiction.

Алексей Гараджа

О смысле *эпидексии* в платоновском «Пире».

Говоря о симпозиальном распорядке в начале и конце «Пира», Платон упоминает, что персонажи передают друг другу и слово, и чашу ἐπι δεξιᾶ (177d3, повтор 214c4, 223c5). Удовлетворительное толкование этого выражения как в «Пире», так и ряде других диалогов (R. 420e4, Th. 175e7) ищется исследователями и переводчиками Платона уже несколько столетий. В большинстве англоязычных переводов этот термин передаётся с использованием уточняющего слова как ‘слева направо’. В немногочисленных русских переводах стремление к сжатости может оборачиваться расплывчатостью или даже ошибочностью в передаче картины происходящего. Чтобы это исправить, необходимо комплексное исследование проблемы *эпидексии* в социокультурном пространстве античных пиров и смысловых контекстах платоновского «Пира», а на первом этапе – самое общее её обозрение.

Ключевые слова: Платон, «Пир», *эпидексия*.

Alexei Garadja

On the Sense of *epidexia* in Plato’s *Symposium*.

When speaking of the sympotic order in the beginning and at the end of his *Symposium*, Plato mentions that the characters pass the logos, along with the wine-cup,

ἐπὶ δεξιᾶ (177d3, recapped 214c4, 223c5). A satisfactory interpretation of this expression both in this dialogue and a couple of others (R. 420e4, Tht. 175e7) has occupied many scholars and translators of Plato for several centuries. In most English translations, this passage of both *logoi* and *cups* is rendered, with an extra precision, as going 'from left to right'. Not so numerous Russian translations, on the contrary, while bidding for terseness, might have ended up with rather vague or even outright fallacious renderings. To overcome this, a complex exploration of the *epidexia* problem, taken in socio-cultural environments of ancient feasts and philosophical contexts of Plato's dialogues, is called for, the first step being a general review of it.

Keywords: Plato, *Symposium*, *epidexia*.

Владимир Вишняков

Апофатический метод в «Пире»: между аферезой и апофазой.

В статье рассматривается история апофатического метода в платонической и неоплатонической философии. Апофатический метод предполагает использование двух типов систематического отрицания на пути познания Абсолюта. Первый из них — афереза — был сформулирован во времена Платона и Аристотеля. Он представляет собой полностью рациональный процесс восхождения от сложного сущего к простому, используя систематическое определение идей, формирующих познаваемую реальность. Исторический обзор начинается с Парменида, который первым в истории сформулировал тождество сущего и мыслимого. В соответствии с пониманием Парменида, познаваемость является самым смыслом существования. Таким образом, бытие полностью постигается мышлением, а мышление полностью постигает бытие. Далее, в философии Платона бытие понимается уже как совокупность множества неизменных идей — и видимые изменчивые вещи являются их отражениями. Сущие и познаваемые вещи имеют один источник — высшее Благо. Так как высшее Благо обеспечивает познаваемость и существование вещей, а также устанавливает смысл идей и всего космоса, Оно находится за пределами всего этого. Различие (инаковость или неподобие), входящее в систему идей, позволяет сформулировать рациональный и научный метод осмысления источника всего познаваемого. Согласно аферетическому методу, мы переходим от сложного к простому, отрицая предикаты, которые были добавлены. В этом процессе присутствует не только негативный аспект (отсечение телесности), но и положительный — интеллектуальная интуиция атомов смысла (идей). Затем этот метод сравнивается с апофатическим методом, который можно извлечь из текстов языческих и христианских неоплатоников (Плотина, Дамаския и Дионисия Ареопагита). Апофатический метод объясняется как транс-интеллектуальное схватывание Абсолюта, которым отрицается возможность научного знания о Боге. Оба метода связаны между собой. В качестве примера, иллюстрирующего эту связь и возможность возникновения одного из другого, рассматривается диалог Платона «Пир». Основой связи оказывается неоднозначность понимания самим

Платоном Высшего Блага. С одной стороны, Оно названо высшей идеей среди существующих, а с другой стороны, Высшее Благо является трансцендентным по отношению к познаваемому существу. Любовь рассматривается в качестве еще одной причины, устанавливающей связь между двумя видами метода отрицаний, и как движущая сила, которая инициирует весь процесс поиска и исследования Высшего Блага.

Ключевые слова: Платон, «Пир», апофазис, афайрезис, Высшее Благо, бытие, Плотин, Дамаский, Дионисий Ареопагит, негативная теология.

Vladimir Vishnyakov

*Apophatic Method in the Plato's Symposium:
Between *aphaeresis* and *apophasis*.*

This article explores the history of apophatic method in Platonic and Neoplatonic philosophy. Apophatic method involves the use of two types of systematic negation on the way to cognition of the Absolute. The first method was formulated in the days of Plato and Aristotle. It is a rational process of ascent from the simple to the complex entities that uses the systematic determination of the ideas forming the knowable reality. Historical overview begins with Parmenides, who had first formulated the identity of the being and the conceivable. To Parmenides' understanding, intelligibility is the very meaning of existence. Therefore, the essence is fully comprehended by thinking, and thinking entirely comprehends the being. In Plato's philosophy, being is understood as a totality of immutable ideas of which visible things are reflections. All things existing and knowable have a single source, which is the Supreme Good. Since the Supreme Good provides intelligibility and ensures the existence of things, as well as establishes the essence of the ideas and the entire cosmos, It lies beyond all this. Including difference (negation or dissimilarity) into the system of ideas has allowed to formulate the rational and scientific method of comprehension of the source of all things knowable. According to this method (*aphaeresis*), we move from what is complex to what is simple by discarding all extra predicates. This process implies not only a negative aspect (the clipping of corporeality), but also a positive one, this being an intellectual intuition of the atoms of meaning (the ideas). Further on, this technique is being compared with apophatic method, which may be gleaned from the texts of both pagan and Christian Neoplatonics (Plotinus, Damascus, and Dionysius the Areopagite). Apophatic method is explained as a trans-intellectual grasping of the Absolute precluding a scientific knowledge of the Godhead. Both methods are linked together. As an example to illustrate this connection and the possibility of one originating in the other, Plato's "Symposium" is taken into consideration. Such a connection is founded in the ambiguity of Plato's understanding of the Supreme Good. On the one hand, It is the highest idea among all the existing ones, and on the other, the Supreme Good transcends all things knowable. Love is another reason to establish a connection between the two kinds of negative technique, it also being the driving force, which initiates the whole process of searching for and investigating of the Supreme Good.

Keywords: Plato, *Symposium*, aphaeresis, apophasis, being, Supreme Good, Plotinus, Damascius, Dionysius the Areopagite, negative theology.

Максим Приходько

Восхождение души: «Пир» Платона и экзегетика Оригена.

В статье рассматривается экзегетика Оригена как педагогика души, приводящая к видению Бога «лицом к лицу», в связи с аналогичным учением Платона о восхождении души к богоподобию, изложенным в диалоге «Пир». Для Платона познание красоты, или идеи блага, есть процесс восхождения души, заканчивающийся преодолением онтологической ступени временного-вечного, обретением бессмертия. Данная проблема стоит также и в центре экзегетики Оригена. Согласно Оригену, Священное Писание является одним из аспектов Воплощения Логоса. Подобно плоти воплотившегося Бога Слова, символика священного текста заключает в себе выражение божественной Премудрости в видимой форме. В экзегезе Писаний уникальный акт Воплощения становится реальностью каждого, преодолевается онтологическая дистанция временного-вечного, телесного-духовного.

Ключевые слова: Ориген, Платон, экзегетика, герменевтика, Логос, душа, символ.

Maxim Prikhodko

Ascent of the Soul: Plato's *Symposium* and Origen's Exegesis.

The paper explores the exegesis of Origen as a pedagogy of soul leading to a face-to-face vision of God. This doctrine is compared here with Plato's teaching, expressed in the *Symposium*, on the soul's ascent to the vision of the "beauty itself", or the Form of the Good. When this process is completed, the soul becomes godlike and immortal. Same topics is also central for Origenes' exegesis. Origen teaches that the Holy Scriptures represent one of the forms of the Logos' Incarnation. Like the flesh of the Logos incarnate, the Holy Scriptures bear an image of the Logos, the Wisdom of God. In the exegesis of the Scriptures, Logos becomes visible, thus offering itself in a form suitable for each individual soul.

Keywords: Origen, Plato, exegesis, hermeneutic, soul, Logos, symbol.

Джорджия Римонди

Понятие «духовной телесности» в лосевской интерпретации платоновского Эроса.

Статья посвящена анализу платоновского Эроса в ранней работе А.Ф. Лосева «Эрос у Платона» (1916). В определении Эроса как «духовной телесности» не только выявляется существенный монизм лосевской интерпретации Платона, но и христианская точка зрения в понимании отношения материи и идеи, которая во многом опирается на учение о богочеловечестве. Отсылка к Вл. Соловьеву была для Лосева огромным историческим аргументом в пользу своего

учения об онтологическом общении двух планов, идеального и реального, что в более поздних работах будет разработано в идее личности. Последнюю можно рассматривать как осуществление и завершение у Лосева платоновского философского проекта.

Ключевые слова: Лосев, Вл. Соловьев, духовная телесность, платонический Эрос, гносеологический онтологизм, христианский платонизм, богочеловечество, личность.

Giorgia Rimondi

The Idea of 'Spiritual Corporeity'
in Losev's Interpretation of Platonic Eros.

The article analyses Platonic Eros in A.F. Losev's early work *Eros u Platona* (1916). The definition of Eros as 'spiritual corporeity' not only reveals the essential monism of Losevian interpretation of Plato, but also the Christian point of view in understanding the relation between idea and matter, which largely relies on the doctrine of divine humanity. The reference to V. Solov'ev represented for Losev a significant historical argument in favour of his idea of an ontological bound between two plans, ideal and real, which in his latter works will be developed in the concept of personality. The latter can be seen as realization and completion of Platonic philosophical project in Losev's thought.

Keywords: Losev, V. Solov'ev, spiritual corporeity, Platonic Eros, gnoseological ontologism, Christian Platonism, God-manhood, personality.

Роман Светлов

Какова порода Аполлона?

Сократовская эсхатология и теология в «Федоне» 63b.

«Другие боги» «Федона» — это не те астральные сущности, которых создал демиург для того, чтобы они формировали и направляли души смертных существ, о чем говорится в «Тимее» (41a–d). Можно предполагать, что в текстах Платона (и в «Федоне» в том числе) имплицитно присутствуют основания для тех теологических иерархий, которые будут свойственны неоплатоникам. Правда, в случае «Федона» вопрос о божественной иерархии имеет не отвлеченно-теологический, а вполне жизненный характер.

Ключевые слова: Платон, «Федон», теология Платона.

Roman Svetlov

What is Apollo's Band? Socratic Eschatology and Theology in *Phaedo* 63b.

The "other gods" of the *Phaedo* are not those astral entities created by the Demiurge to fashion and foster the souls of mortals as mentioned in the (*Timaeus* 41a–d). It might be hypothesized that Plato's texts (the *Phaedo* among them) implicated the grounds

for later theological hierarchies typical for the Neoplatonics. However, the question of a divine hierarchy, in case of the *Phaedo*, is not one of an abstractly theological kind, but rather reveals a real existential pith.

Keywords: Plato, *Phaedo*, Plato's theology.

Ольга Алиева

Экономическая метафора в «Федоне» 69а6–с3.

Заключительная часть «апологии» Сократа (Phd. 69bc) — единственное место в диалоге, где рассматривается отношение между разумением (φρόνησις) и добродетелью (ἀρετή). Однако характер этого отношения оставался неясным. Одни комментаторы видели здесь знаменитый «парадокс Сократа» («добродетель — это знание»), другие указывали на то, что в том же предложении φρόνησις рассматривается как средство достижения добродетели. Внимательное чтение пассажа показывает, что ни о каком отождествлении добродетели и разумения или обмене разумения на добродетели здесь речи не идет. Добродетель зависима от разумения, однако не тождественна с ним. В терминах метафоры, подлинная ἀρετή соотносится с процессом обмена X на Y, где X = удовольствия, страхи, огорчения, а Y = разумение. Такое понимание устраняет и кажущееся противоречие между экономической и религиозной метафорами, поскольку последняя рассматривает разумение как καθαρμός.

Ключевые слова: Платон, «Федон», Сократ, добродетель, этика, этический интеллектуализм, удовольствия, гедонистический расчет.

Olga Alieva

Economic Metaphor in the *Phaedo* 69a6–c3.

Phaedo 69bc is the only place in the dialogue where the relation of φρόνησις to ἀρετή is considered, but the exact nature of this relation has remained obscure. Some commentators find here the key to the well-known 'Socratic paradox' ("virtue is knowledge"), others note that the same sentence seem to treat φρόνησις as a means to virtue. However, a close reading of the passage does not enable to extract either of these doctrines from the text: φρόνησις is neither identical to virtue, nor should be exchanged for it. However, virtue is indeed dependent on φρόνησις. In terms of the metaphor, the true ἀρετή is the very exchange of X for Y, where X = pleasures, pains etc., and Y = φρόνησις. It is the process, not the result. Such reading removes the apparent contradiction between the economic and the religious metaphors, for the latter treats φρόνησις as καθαρμός, and ἀρετή as κάθαρσις.

Keywords: Plato, *Phaedo*, Socrates, virtue, ethics, moral intellectualism, pleasure, hedonistic calculus.

Владимир Рохмистров

«Федон», или О том, что моё, а что не моё.

В диалоге Платона «Федон» идёт речь о занятии философией как о подготовке к смерти и дается краткое *руководство* (67cd), каким именно образом следует это делать. При этом и занятие философией, и смерть определяются как *отделение* души от тела. Философ-стоик Эпиктет, подражавший в своей жизни Сократу, также оставил «Руководство», в котором представил свою попытку проведения подобного отделения. На основании сопоставления двух этих руководств можно сделать вывод о полной эфемерности такого процесса отделения.

Ключевые слова: Платон, «Федон», философия и смерть, душа и тело, Эпиктет, руководство.

Vladimir Rokhmistrov

The Phaedo, or What is Mine and What is Not.

Plato's dialog *Phaedo* treats involvement in philosophy as a preparation for death, and provides a brief manual thereon (67cd). Both philosophy and death are defined here as a *separation* of soul from body. Stoic philosopher Epictetus, who attempted to imitate Socrates in his life, had also left the *Manual* with his own version of such a separation. A comparison of these two manuals allows to conclude on absolute ephemerality of the process of separation.

Keywords: Plato, *Phaedo*, philosophy and death, soul and body, Epictetus, manual.

Никола Лечич

О новом подходе к реконструкции лекции Феодора (Tht. 147d).

В «Теэтете» (145a–148a) Платон приводит пересказ Теэтета лекции Феодора из Кирены, в которой он демонстрировал несоизмеримость сторон «трехфутового», «пятифутового» и вплоть до «семнадцатифутового» по поверхности квадратов со стороной одного квадратного фута. В данной статье анализируются предложенные в современной науке реконструкции содержания этой лекции. От того, какой методологией пользовался Феодор, во многом зависит наше понимание математики V века в целом и раннепифагорейской в частности.

Ключевые слова: Феодор из Кирены, Теэтет, история математики, арифметика, геометрия, несоизмеримость, пифагорейцы.

Nikola Lečić

Theodorus' Lesson (Tht. 147d): A New Approach to Reconstruction.

In *Theaetetus* (145a–148a), Plato brings up Theaetetus' retelling of a lesson by Theodorus of Cyrene, in which the latter demonstrated the incommensurability of the sides of squares containing three, five, and up to seventeen square feet with the side of one square foot. In this paper, we analyse modern scholarly attempts to reconstruct

the exact content of the lesson. Our understanding of the fifth-century mathematics in general (and the early Pythagorean one in particular) may vary significantly depending on which methodology Theodorus actually used.

Keywords: Theodorus of Cyrene, Theaetetus, history of mathematics, arithmetics, geometry, incommensurability, Pythagoreans.

Алексей Плешков

Пограничье Платона: размышления над книгой Сары Броди
«Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*» (Cambridge Univ. Press, 2012).

В статье рассматриваются ключевые идеи книги Сары Броди «Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*» (Cambridge University Press, 2012) в контексте современных исследований платоновского диалога «Тимей». Вслед за изложением основных положений книги предлагается анализ теоретико-методологических и метатеоретических установок автора книги, значимых для целостной реконструкции смысла и образа диалога.

Ключевые слова: Платон, «Тимей», Сара Броди, аналитическая философия.

Alexey Pleshkov

Plato's Frontier: Reflections on Sarah Broadie's Book
«Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*» (Cambridge Univ. Press, 2012).

The article examines the key ideas of Sarah Broadie's book «Nature and Divinity in Plato's *Timaeus*» (Cambridge Univ. Press, 2012) in the context of contemporary studies of Plato's *Timaeus*. Following the examination of the basic framework of the book, an analysis of Broadie's theoretical, methodological, and meta-theoretical settings is presented. The reflection on these settings, as the author shows, plays an important role for the reconstruction of the meaning and the image of the dialogue.

Keywords: Plato, *Timaeus*, Sarah Broadie, analytical philosophy.

ПЗ7 **Платоновские исследования. Вып. V (2016/2) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гар-
джи, С.О. Зотова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2016. —
308 с.

ISSN 2410-3047

Пятый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и Аристотель», посвященным международному году Аристо-
теля и содержащим материалы, связанные с т.н. неписанным учением
Платона, в том числе переводы фрагментов Аристотеля «О благе» и
статьи К. Гайзера «Загадочная лекция Платона *О благе*» (1980) с новым
предисловием Т. Слезака. В следующих разделах собраны работы, рас-
сматривающие отдельные диалоги Платона («Пир», «Федон», «Теэтет»
и «Тимей»). Издание предназначено для философов, филологов, куль-
турологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. V (2016 / 2)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 11.11.2016.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 15.25.

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.