

Ирина Протопопова

«Долгий путь» «Государства» и его метаморфозы:
φύσις, λόγος, ἐπιθυμία

IRINA PROTOPOPOVA

THE 'LONG WAY' OF THE *REPUBLIC* AND ITS METAMORPHOSES: *PHYSIS, LOGOS, EPITHYMIA*

ABSTRACT. The article considers the meaning of the so-called 'long way' in Plato's *Republic* and the methodological significance of the transformation of the 'same' subjects in different parts of the text. The instances of such a transformation are φύσις, λόγος, and ἐπιθυμία. The text of the dialogue seems to be constructed in such a way that the interlocutors should first 'pass through' the world of what is *doxic* in order to approach stepwise the world of the *noetic* — this is exactly the meaning of the 'long way': it is impossible, without preparing and clearing your understanding at the level of the *doxic*, to forthwith jump into the *intelligible*. The preparation for the transition from one sphere to another begins, however, gradually. Passing in small steps the different spheres described in the *Line* (R. 509–511) — assimilation, opinion, reason, — moving gradually towards the intelligible, the reader continually stumbles upon a contradiction: what has already been encountered before, may abruptly turn into its opposite. Three sections of the article show the preparation, in earlier books, of the resulting redefinition of the values of φύσις, λόγος, and ἐπιθυμία occurring in later books, distinguished by the turn from opinion to the intelligible. The last section explains the transformation of the guardians into philosophers, and gives a brief overview of the whole 'long way' of the *Republic*, where the transition from one sphere of existence to another is not a crossing of a certain 'natural' border, but a change of viewpoint, a change in the method, which has been in preparation from the very first book.

KEYWORDS: the *Republic*, long way, dialectical method, contradiction, opinion, the intelligible, transformation.

«Кто философы, Главкон, а кто нет, — пройдя некое долгое рассуждение, с трудом каким-то образом обнаружили, кто они та-

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

кие» (Οἱ μὲν δὴ φιλόσοφοι, ἧν δ' ἐγώ, ὧ Γλαύκων, καὶ οἱ μὴ διὰ μακροῦ τινος διεξελθόντες λόγου μόγις πως ἀνεφάνησαν οἱ εἰσιν ἑκάτεροι), — так начинается шестая книга «Государства» (R. 484a1–3)¹.

Адам, комментируя это место в своем издании «Государства» (Adam 1902: 2.1), обращает внимание на «долгое рассуждение» (μακροῦ λόγου): почему же оно *долгое*, если разговор о философах и выяснение их природы начинается только с 474b, завершаясь буквально через шесть Стефановых страниц (480a6–7) различием любителей мнений (φιλοδόξους) и любителей мудрости (φιλοσόφους)?

Адам ссылается на Э. Пфлейдерера (Pfleiderer 1888: 54), считающего, что здесь присутствует отсылка к анонсированному (якобы — И.П.) в «Софисте» и «Политике», но так и не написанному диалогу «Философ»; сам Адам полагает, что нужно учитывать местоимение τινος (р.п. «некий»), согласованное с μακροῦ, и предпочитает перевести его наречно как 'somewhat' — «до некоторой степени, отчасти», тем самым затушевывая семантику «долготы».

Думаю, что «долгий путь» не стоит «минимизировать» — он здесь вполне оправдан, поскольку начинается, на мой взгляд, уже с постановки вопроса о справедливости и начала «построения» государства.

Стражи воспитываются с позиции «правильного мнения», *ортодокси*, за счет отсеечения «лишней» информации, жесткого контроля и цензуры во всех областях жизни (2–3-я книги). Философы, как мы видим начиная с 6-й книги, воспитываются прежде всего исходя из их любви к истине — т.е. с позиции знания, *эпистемы*, из принципа рассмотрения противоречий². Различие мира «видимого», к которому относится сфера «доксы», и мира «умопостигаемого», где главным является познание, проясняется только к концу 6-й книги, в описании так называемой *Ли-*

¹ Здесь и далее греч. текст приводится по Бернету (Burnet 1905), русский перевод А.Н. Егунова (с изменениями).

² О разнице в воспитании стражей и философов см. Протопопова 2016 и Протопопова, Гараджа 2017.

нии (509–511). Однако текст диалога, по моему мнению, выстроен таким образом, что собеседники должны сначала «пройти» мир *доксический*, чтобы постепенно приблизиться к миру *ноэтическому* — в этом и заключается смысл «долгого пути»: нельзя, не подготовив и не очистив свое понимание на уровне доксы, сразу же прыгнуть в умопостигаемое³.

Подготовка к переходу из одной сферы в другую начинается, однако, исподволь, задолго до того, как появляется слово «философы». Проходя словно по ступеням разные сферы, описанные в Линии — *уподобление, мнение, рассудок*, постепенно продвигаясь к *умопостигаемому*, мы то и дело спотыкаемся о противоречия: то, что встречалось прежде, может вдруг превратиться в свою противоположность. При этом сам Сократ и его собеседники подчеркивают, что раньше они говорили об «этом же» по-другому. Я хочу показать несколько примеров того, как собеседников Сократа (и читателей Платона) готовят к переходу в сферу «ноэсиса»: это трансформации *природы* (φύσις), *логоса* (λόγος) и *вожделения* (ἐπιθυμία).

Трансформация φύσις

В 5-й книге Сократ, задавая вопрос, может ли женщина заниматься теми же делами, что и мужчина, от лица своих противников напоминает важнейший принцип, который был выдвинут в начале основания государства (R. 369–370): следует, чтобы каждый занимался только одним делом согласно *природе* (R. 453b5). А поскольку женщины и мужчины резко отличаются по природе, им надо назначать соответствующие занятия. Теперь же вы, — говорит устами Сократа воображаемый противник, — ставите вопрос, противоречащий вашим тогдашним выводам (453d9–10)⁴.

Сократ объясняет: «соглашаясь ранее в том, что разным природам необходимы разные занятия, мы следовали лишь за *име-*

³ Об изоморфизме целостного построения «Государства» и описания сфер сущего в *Линии* и *Пещере* ср., например, Dorter 2006 и Протопопова 2011.

⁴ Подробнее этот фрагмент рассмотрен в статье Protodorova, Garadja 2018.

нами, но совсем не рассмотрели, в чем состоит *эйдос иной и тождественной природы*, и не определили, к чему тяготеет то и другое» (ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ' ὀληοῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τείνον ὠριζόμεθα τότε, 454b4–9).

Сразу после этого он задает вопрос: тождественна ли природа плешивых и волосатых или противоположна? Если противоположна, то могут ли те и другие быть сапожниками (454c1–5)? Главкон отвечает, что было бы смешно говорить об этом. Сократ продолжает: «не потому ли это смешно, что тогда мы не имели в виду тождественную и иную природу в целом, а выслеживали лишь тот эйдос разности и сходства, который направлен к одинаковым занятиям?» (454c7–d3).

Плешивый и волосатый, *иные* по физической природе, в качестве сапожников *тождественны*. А врач и плотник будут *иными* именно по роду занятий. Мужчина и женщина противоположны по физической природе — одна рождает, другой оплодотворяет, но они могут быть тождественными в отношении занятий: среди женщин, как и мужчин, одни любят мусическое искусство, другие нет, одни способны к гимнастике, другие нет, одни любят философию, другие ненавидят (454–456a).

Здесь показана диалектика «тождественного» и «иноного» в отношении физической и социальной природ: женщины «внутри» женского рода, как и мужчины внутри мужского, тождественны друг другу по физической природе, являясь одновременно «иными» по отношению к противоположному полу. Тем не менее, одинаковые склонности делают мужчин и женщин «тождественными» в интеллектуальном и социальном плане, тогда как представители каждого пола «внутри» него могут быть с этой точки зрения «иными» по отношению друг к другу.

Я полагаю, что радикальный пересмотр роли женщины в государстве, значимый на уровне *доксы*, гораздо важнее как пример постепенного перехода от «имени» к «эйдосу». Однако начинается всё гораздо раньше; вернемся к тому месту, которое противник Сократа приводит как принцип основания государства.

В примере, относящемся к самому началу построения государства, слово «природа» понимается в общем смысле чего-то «врожденного»: «один рождается не совсем похожим на другого, но, отличаясь по природе, делает то, к чему способен» (φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοίως ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πράξει, 370a8–b2). В комментарии на это место Адам, ссылаясь на Крона (Krohn 1876: 59–62), собравшего все случаи использования φύσις в книгах 2–4, подчеркивает важность этого понятия для построения государства, которое основано на «природе человеческой души». Однако эта природа берется не такой, какая она есть, а какой должна быть, что, невзирая на отсутствие упоминания «идей» в первых четырех книгах, предвосхищает «идеализм» книг последующих (Adam 1902: 1.95).

На мой взгляд, здесь важнее не туманный «идеализм», а последовательная работа по переопределению понятия. Основное значение *φύσις* 2-й книги — врожденное основание различных занятий в полисе — сдвигается к концу 4-й книги в сторону «природы» трех начал души («вождеleyющая», «яростная» и «разумная»), описанием которых эта книга завершается. Сократ сам подчеркивает разницу в понимании этих «природ»:

— Значит, Главкон, неким отображением (εἰδωλόν) справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим *природным задаткам* (φύσει) годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством (443c4–d3).

Как видим, природные способности к разным занятиям как «социально-внешний» аспект *природы* оборачивается «психоло-

гически-внутренним», относящимся к различной *природе* «начал» души. Сократ специально говорит о полезности «эйдолона»: картинка государства, где каждый занимается чем-то одним, важна не сама по себе, а как отображение иной сферы — взаимодействия начал внутри души. Тут важен не просто структурный перенос значения слова φύσις с одного материала на другой, но путем такого переноса предоставляется возможность увидеть φύσις не как «имя», а как «эйдос» — что и развивается в 5-й книге в пассаже о природе мужчин и женщин.

Здесь предыдущее переопределение дополняется значением φύσις уже в связи с полом и отношением к рождению, и получается, что у нас есть теперь три «природы»: «социальная», «психологическая», «физиологическая». Знаменательно, что Сократ идет именно в таком порядке и, подойдя к *телесному*, то есть самому, казалось бы, отдаленному от «эйдоса», возвращается к социальному и провозглашает, что теперь нужно не следовать за именами, но рассматривать *эйдос иной и тождественной природы* (εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως). Таким образом, природа теперь — это природа «тождественного» и «иноного», которые в «Софисте» относятся к пяти «великим родам», или эйдосам; нас подспудно готовят к иной, не-доксической оптике.

Трансформация логоса и мимесиса

В 3-й книге (393–394, 398) нам говорили, что мимесис, которым занимаются подражательные поэты, — это плохо. В 10-й книге нам говорят, что художник и подражательный поэт стоят на 3-м месте по отношению к истине, являясь подражателями подражателям, т.е. истинным мастерам, демиургам, которые, в свою очередь, подражают «эйдосу». Подражатели 3-й ступени, не смысля ничего в мастерстве демиургов, творят лишь призраки и могут ввести в заблуждение детей и людей неумных (595–598). Тем не менее, начиная «лепить» свое воображаемое государство, Сократ на протяжении всего диалога соотносит себя и собеседников с художниками и ваятелями (419c, 472d, 488, 500e–501e, 514–517, 588b–

590d). Вероятно, с мимесисом, как и с природой, тоже всё обстоит не так однозначно, и он тоже переопределяется в зависимости от сферы употребления.

Действительно, в 5-й книге, после «двух волн», касающихся женщин и детей, вздымается «третья волна», самая крупная и опасная, поскольку она поднимает тему философов-правителей (473c). И тут мы видим совсем другую картину относительно художников и уподоблений.

Оказывается, справедливый человек не может быть тождественным самой справедливости, но может по возможности приблизиться к ней и быть причастным ей больше, чем всему остальному (ἐγγύτατα αὐτῆς ἢ καὶ πλείστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχη, 472b7–c2). Здесь Сократ четыре раза практически одними и теми же словами повторяет вопрос об осуществимости воображаемого государства и говорит, что прежние рассуждения велись *ради парадигмы* (παράδειγματος ἄρα ἔνεκα, 472c4), а вовсе не для того, чтобы доказать такую осуществимость (οὐ τοῦτου ἔνεκα, ἴν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι, 472d2).

— Разве, по-твоему, благой художник (ἀγαθὸν ζωγράφον) становится хуже, если он рисует образец (παράδειγμα) — то, как выглядел бы самый красивый человек, и всё на картине передает правильно, хотя и не может доказать, что такой человек может существовать на самом деле?

— Клянусь Зевсом, по-моему, он не становится от этого хуже.

— Так что же? Разве, скажем так, и мы не дали — на словах — образец совершенного государства? (οὐ καὶ ἡμεῖς, φάμεν, παράδειγμα ἐλοιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως;)

— Конечно, дали.

— Так теряет ли, по-твоему, наше изложение хоть что-нибудь из-за того только, что мы не в состоянии доказать возможности устройства такого государства, как было сказано?

— Конечно же нет (472d4–e4).

Как видим, Сократ напрямую сравнивает себя с художником, нарисовавшим на словах образец совершенного государства, и

такая картина оправдана тем, что осуществление самой по себе справедливости, как и совершенного государства, невозможно, но возможно наиболее близкое *уподобление* ему. Сократ тут же развивает и заостряет эту тему: «Может ли что-нибудь быть исполнено так, как сказано, или по своей природе (φύσιν) дело (πρᾶξις) меньше слова (λέξεως) прикасается к истине (ἀληθείας ἐφάπτεσθαι), хотя бы так и не казалось?» (Ἔρ' οἷόν τέ τιπραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἥττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μὴ τῷ δοκεῖ; ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὐ, 473a1–3).

Здесь то, что мы привыкли слышать от Сократа о соотношении слова и дела, уподобления и вещи, переворачивается с ног на голову: оказывается, *логос* способен лучше касаться истины, чем *праксис*, а противоположный взгляд — лишь мнение, докса. Как это можно объяснить?

На мой взгляд, именно переходом в сферу ноэтического: третья волна, захлестывая слушателей, как бы смывает прежние ограничения видения — теперь мы будем рассуждать о том, кто такой по природе философ. Здесь мы как бы переходим границу, отделяющую мир доксы от мира умопостигаемого. И одновременно переопределяются логос и мимесис: логос, который стремится «изобразить парадигму», т.е. уподобиться эйдосу, *невидимому* — гораздо выше логоса, который лишь *иллюстрирует видимое*, и одновременно он выше дела, *праксиса* в мире доксы.

Когда же в 10-й книге нам снова скажут, что художники, в том числе и словесные, находятся лишь на 3-м месте по отношению к истине, это происходит благодаря обратному перемещению в «мир теней», где логос и мимесис являются лишь призрачными уподоблениями.

Трансформация вожделения

В 4-й книге одно из трех начал души названо вожделеющим (ἐπιθυμητικόν), оно противоположно разумному началу (λογιστικόν), а как бы между ними существует третье начало, яростное

(θυμοειδής). Вожделения здесь имеются в виду прежде всего «низшего порядка» — жажда, голод, похоть и прочее.

Разговор о трех началах души и о вожделениях начинается с нового поворота беседы — Сократ предлагает перенести то, что было найдено в обсуждении государства, на отдельного человека (434d–435d). При этом он иронически замечает: «опять нам попался пустячный (φαῦλόν) предмет исследования!» — тем самым давая понять, что предстоящее предприятие весьма нелегко, что подтверждает и Главкон, ссылаясь на пословицу «прекрасное — трудно» (χαλεπὰ τὰ καλά, 435c8). И тут Сократ, как позднее в начале 6-й книги, поднимает тему долгого пути: «И будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми методами (μεθόδων), которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью, к нему ведет путь гораздо более долгий и трудный (μακροτέρου καὶ πλείων ὁδός), который, впрочем, соответствует тому, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее» (435c9–d5).

Таким образом, Сократ здесь, с одной стороны, говорит о необходимости изменить метод, с другой — этот метод как-то соответствует прежним рассуждениям; тем не менее, путь предстоит долгий и трудный. Это значит, как и в разобранный выше случае с «природой», что простой перенос из одной сферы в другую невозможен — другая сфера требует изменения метода.

Сократ задает вопрос: являются ли познание, гнев, похоть порождениями души в целом или трех разных ее начал? (436ab) Для этого он рассматривает, может ли *тождественное* одновременно совершать или испытывать *противоположное* в одном и том же отношении и предлагает допустить, что это невозможно — замечая, что если дальше дело обернется иначе, придется пересмотреть это положение (436b–437a).

На основании сказанного Сократ рассматривает вожделение: оно всегда направлено на какой-то предмет. Приводя в пример жажду, он говорит, что сама по себе жажда — это прежде всего желание пить, а желание определенного напитка вторично. Де-

лается вывод, что «каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто приводящее» (ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγινόμενα, 437e7–8). Таким же образом он рассматривает знания — все они соотносятся с какими-то предметами и тем отличаются друг от друга (438cd).

Заключает Сократ это рассуждение словами о том, что значит качественное «соотносительное» вещей: «сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей» (ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναι του, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστίν, τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποῖα ἄττα, 438d12–13). Вожделение и знание здесь рядоположены как примеры «соотносительного»: каждое из них тождественно по отношению к себе, но непременно направлено на что-то другое, качество чего они и «принимают», оставаясь при этом как таковые «вожделением» и «знанием».

Всё это нам необходимо для того, чтобы увидеть, как трансформируются вожделения в конце 5-й книги, где рассматриваются качества философа. Философ описывается здесь как страстно влюбленный — впервые возникает тема *эроса*, практически отсутствующая прежде, поскольку ранее речь шла о стремлении к деторождению, а в описании быта стражей хотя и упоминается «эротическая необходимость», противопоставленная геометрической (οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἦ δ' ὅς, ἀλλ' ἐρωτικάις ἀνάγκαις, αἱ, 458d5), на деле подтасовка правителями «брачных жребиев» в египетических целях превращает «эрос» в своеобразную «геометрию».

Здесь же философ сравнивается со сластолюбцами, которые любят и чернявых и белокурых, и курносых и горбоносых; с честолюбцами, которые стремятся к почету любой ценой; с любителями вина, которые радуются любому вину под любым предлогом (474c8–475b2).

Сократ спрашивает: когда человек вожделеет к чему-то, то ко

всему эйдосу этого (παντὸς τοῦ εἶδους τούτου) или нет (475b4–6)? Получив утвердительный ответ, он говорит, что философ вожделеет не к какому-то одному виду мудрости, но ко всей мудрости в целом (Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης, 475b8–9), и затем сравнивает жажду познания с вожделением к пище (475b11–c4).

Таким образом, философ тоже вожделеет — но предметом вожделения являются мудрость и истина. На дальних подступах к этому, в 4-й книге, нам было сказано, что вожделение принимает качество того, на что оно направлено, оставаясь собой, но примеры вожделения были исключительно «низового» характера. Здесь же вожделение приобретает форму *философского эроса* и направлено на истину; обратим внимание, в 4-й книге тоже были рядоположены вожделение и знание, но здесь последнее оказывается *предметом* вожделения. Вожделение не меняет свою природу — она остается прежней, меняется лишь предмет вожделения. При этом здесь напрямую сопоставлены жажда познания и вожделение к пище — в свете сказанного прежде, в 4-й книге, это не просто единичная метафора, но пример того, как самотождественный эйдос трансформируется в своих «подобиях» в зависимости от «сферы проявления».

Переопределение стражей и новый «долгий путь»

Теперь можно вернуться к началу 6-й книги. Как видим, подходы к «перехлесту волны», к введению философов в государство готовилось издавека и подспудно, через трансформацию важнейших тем, которые радикально переосмысляются при переходе из сферы доксы в сферу умопостигаемого. В конце пятой книги про любителей мнения было сказано, что они замечают и любят многое, философы же созерцают и любят то, что есть «само по себе» (479–478). В 6-й книге свойства философской души рассматриваются подробно, и дается своего рода сводная характеристика философа:

Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и по истине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше — никак (490a8–b7).

Сократ считает, что только такой человек, не ограниченный миром мнения и круговоротом изменяющихся вещей, может стать подлинным правителем государства. С самого его «основания» и вплоть до «третьей волны» говорилось о стражах, архонтах и помощниках, о философах речь не заходила. Теперь они наконец появляются, и рассматриваются их качества. В конце концов оказывается, что лучшие, совершенные стражи — это философы: «Тогда я, мой друг, не решался сказать то, что теперь решился. Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов» (ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναи, 503b3–5).

Так происходит переопределение стражей — теперь важна не их ортодоксия, не «собачьи» качества слепой верности «своему» и безоговорочной враждебности к «иному» (375–376)⁵, а любовь к истине и способность исследовать противоречия, которые только и могут пробудить мышление и повести его к созерцанию «единого» (523–525). Это не противоречие в тексте и не «логическое следование», как понимают многие интерпретаторы: якобы сначала стражей воспитывают как ортодоксов, а потом как философов⁶. Такая «логика» невозможна — как сказано в 6-й книге, фи-

⁵ Об иронии Платона в отношении «философских» качеств собак в этом фрагменте см. Протопопова, Гараджа 2017.

⁶ О проблеме воспитания стражей и философов см., например, Reeve 1988: 170–234.

лософы по природе с самого детства любят истину и ненавидят ложь (485bc, 490b), на которой, напомним, воспитываются «прежние» стражи.

Эта трансформация стражей означает смену оптики. Если до конца пятой книги мы видели все в свете доксы, то теперь, когда мы встречаемся с философами, рассматривающими не только изменчивые явления, но бытие, мы переходим к самому основанию и бытия и мышления — такого, какое только и может схватить это самое бытие; не случайно в характеристике философа сказано, что сущности следует касаться тем в душе, чем подобает, а подобает родственному началу. Это значит, что умопостигаемого предмета можно коснуться не мнением, а умом, причем не рассудком, «дианоией», а «нусом» — умом, мыслящим самого себя через эйдосы, как будет рассказано в Линии (509–510). Трансформация предмета означает переход в другую сферу — т.е. он будет рассматриваться теперь под другим углом зрения.

Однако на рассказе о свойствах философов и назначении их стражами беседа не заканчивается — начинается новый ее виток. Сократ напоминает, что различив три начала души и сделав выводы о справедливости, мужестве, рассудительности и мудрости, «мы как-то говорили, что для наилучшего рассмотрения этих свойств есть другой, более долгий путь и, если пойти по нему, можно достичь полной ясности» (504b1–4). Собеседники считают, что ясность вполне достигнута, но Сократ думает иначе: в таких вещах нельзя останавливаться на том, что человеку лишь кажется ясным. «Значит, мой друг, ему надо идти более долгим путем и не меньше усилий приложить к приобретению знаний, чем к гимнастическим упражнениям, иначе, как мы только что говорили, он никогда не достигнет совершенства в самом важном и наиболее ему нужном знании» (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος, 504c9–d3).

Изумленные собеседники, думавшие, что уже достигли вершины, понимают, что они лишь на подступах к ней — и действительно, только теперь начинается их восхождение к идее блага и

последующему раскрытию сфер сущего в описании Линии и в аллегории Пещеры, после чего им предстоит обратный спуск в мир доксы и новые переопределения прежних предметов на основании увиденного «на вершине».

Мы видим, что это уже третий «заход» долгого пути, который, как мы говорили, начинается с самой постановки вопроса о справедливости. Попробуем кратко обрисовать общую схему «долгого пути» с точки зрения трансформации «предметов».

В начале диалога ставится вопрос о справедливости, но в первой книге он переформулируется как вопрос «кому лучше жить — справедливому или несправедливому?»

Во второй книге вопрос о справедливости уточняется: теперь нужно понять не то, какую роль она играет в социальном обмене, а как она воздействует на душу «сама по себе». Это первое, отдаленное обращение к тому, что такое «само по себе».

Но «само по себе», оказывается, не парит само по себе — оно окружено множеством «иного» и до него не так просто добраться. Чтобы понять, как может существовать «справедливость сама по себе», нужно понять, «в чем» она существует — поэтому начинается строительство «души-государства» как целого, создаваемого, как выяснится гораздо позже, исходя из принципа двух миров, «хоратон» и «ноэтон», каждый из которых, в свою очередь, разделен на две сферы.

В мире «хоратон» надо сначала пройти сферы уподобления и мнения — отсюда рассказ о государстве начинается с ортодоксального воспитания стражей и «ортодоксального мимесиса». В книгах 2–4 и почти до конца 5-й мы находимся в мире доксы — соответственно, всё подается сквозь призму мнения: там еще нет философов и не фигурируют эйдосы. Однако самое главное заключается в том, что мир доксы и мир эйдосов — это не какие-то «натуральные» миры с натуральными границами: это прежде всего смена способа рассмотрения «тех же самых» вещей, изменение взгляда, перемена метода; переход в другой мир является сменой оптики.

Такое изменение взгляда готовится подспудно, начиная с первой книги, поэтому уже на ранних этапах, а чем дальше, тем больше, появляются вкрапления «иного мира», т.е. умопостигаемого; пользуясь метафорами «Федра», скажем, что это своего рода отблески «тамошней» красоты в здешнем мире (Phdr. 250–251). нас постепенно готовят к переходу в «ноэтон», но эти «отблески» будут опознаны как таковые только после прохождения всего долгого пути, после приближения в благо, которое оказывается основанием всего, в том числе и справедливости, с вопроса о которой и начиналось путешествие. Только после этого становится понятно, зачем нужен долгий путь, всё удлиняющийся на новых витках, и что значат трансформации «одних и тех же» предметов. Эти трансформации, которые выглядят как противоречия, помогают переменить взгляд, чтобы достичь диалектического метода (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος): «отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь» (533c7–d3). Но само собой, автоматически это не происходит: читатель, в отличие от собеседников Сократа, должен разбираться в «противоречиях» «Государства» самостоятельно.

Литература

- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?», *Logos* 83.4: 88–100.
- Протопопова, И.А. (2016), “Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376c–403c)», *Платоновские исследования* 5.2: 137–153.
- Протопопова, И.А., Гараджа, А.В. (2017), “Собаки-философы, или киники-спартанцы”, *Платоновские исследования* 6.1: 295–317.
- Adam, J., ed. (1902), *The Republic of Plato*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnet, J. (1905) *Platonis opera*. Vol. 4. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Dorter, K. (2006), *The Transformations of Plato's Republic*. Lanham: Lexington Books.
- Krohn, A. (1876), *Der Platonische Staat*. Halle: Verlag von Richard Mühlmann.
- Pfleiderer, E. (1888), *Zur Lösung der Platonischen Frage*. Freiburg im Breisgau.: J.C.B. Mohr.
- Protopopova, I.A. (2011), “Gosudarstvo Platona — ideal'nyy mimesis? [Plato's Republic — An Ideal Mimesis?]”, *Logos* 83.4: 89–100.
- Protopopova, I.A. (2016), “Sokrat-gibrist i «filosofiya krotkikh»: Pir i «musheskiy logos» v Gosudarstve (376c–403c) [Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle: The Symposium and 'Musical Logos' of the Republic (376c–403c)]”, *Platonovskiye issledovaniya* 5.2: 137–153.
- Protopopova, I., Garadja, A. (2017), “Sobaki-filosofy, ili kiniki-spartantsy [Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics]”, *Platonovskiye issledovaniya* 6.1: 295–317.
- Protopopova, I., Garadja, A. (2018), “Reading a Woman (*Republic* 454d)”, *ΣΧΟΛΗ* 12.2: 426–432.
- Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton University Press.