

8.

Рецензии

Алексей Романов

Апология Платона Алексея Глухова:
рецензия на книгу *Алексея Глухова* «Перехлест волны.
Политическая логика Платона и постницшеанское
преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014

Название этой рецензии невольно оказалось двусмысленным, но эта двусмысленность неожиданно пришлось по существу. Речь пойдет как об апологии Платона перед антиплатонизмом постницшеанцев, так и о Платоне самого Алексея Анатольевича Глухова, автора книги со странным названием «Перехлест волны».

Поскольку Платон это философия *par excellence*, то пишущий о Платоне вольно или невольно высказывает свое философское кредо, тем более в книге такого всеохватывающего масштаба и такой глубины, ибо перед нами по существу первый и блестящий опыт российского платоноведения на уровне современной науки. Достоинства этого фундаментального исследования станут еще очевиднее, если учесть, что в России по сравнению с западными университетами нет традиций изучения Платона и платоноведением приходится заниматься совершенно самостоятельно.

Объем книги чрезвычайно внушителен — это без малого 600 (!) страниц текста (47,5 авторских листов). В книге представлена апология или защита философии Платона от его современных комментаторов, в первую очередь т.н. постницшеанцев, вслед за Ницше на разный манер обвиняющих Платона в рационализме, подавившем дионисийское живое начало, что пагубно сказалось на судьбе европейской цивилизации, обратившейся к тоталитарным режимам и пережившей две мировые войны.

В числе обвинителей Платона автор обращается прежде всего к таким интеллектуалам-писателям и властителям дум XX в., как М. Хайдеггер, Х. Арендт, Л. Штраус, Ж. Делез, Ж. Деррида и М. Фуко. В этом отношении книга самая современная и полемическая. Другие противники Платона, представители аналитической, или англо-американской, линии политической мысли, автора интересуют в значительно меньшей степени. Однако и в этом случае серьезное внимание уделяется критике «платонизма» К. Поппером, помещенной в «Приложении» в конце главы I.

Первая глава книги («Логика свободы и логика справедливости») посвящена глубокой методологической проработке основной проблематики, иллюстрируемой затем поражающим по масштабу историографическим материалом (глава II «Политика, как ее понимали греки»), после чего следует подготовительный и частью основательный комментарий 13-ти (!) диалогов Платона в главе III («Политическая логика Платона»), который продолжает уже совсем подробный разбор всех десяти (!) книг *Государства*, а завершающая четвертая глава книги («Преодоление платонизма») посвящена политической логике каждого из шести выше-названных противников Платона.

Стоит упомянуть небольшое энергичное «Предисловие» и весьма странное «Заключение», о котором мы скажем отдельно.

Не умолчу и о весьма существенном техническом недостатке, об отсутствии в книге указателей, а их надобно бы целых три — именной, предметный и цитируемых страниц диалогов Платона. Книга слишком велика, чтобы самому искать нужные фраг-

менты. Труд, конечно, потребует гигантский, но дело того бы стоило.

Само название книги «Перехлест волны» тоже чрезвычайно насыщено и заслуживает самого пристального внимания. «Волной» (заимствовав эту метафору у Ницше) автор называет логику свободы или желания, иногда называя ее также логикой субверсии, различия или трансгрессии, «перехлестывающую» логику репрезентации, или логику репрессивно-нормативную. Результат такого «перехлеста», или перехода логики волны, выражается в возникновении суверенного или политического логоса не нормативно-репрессивной, но уже справедливой репрезентации (вся терминология заимствована у постницшеанских противников Платона). При этом метафора волны отсылает как к восклицанию Главкона из 509с *Государства*, где говорится о находящемся за пределами бытия благе, так и к сравнению Сократом его трех положений о стражниках с тремя «волнами цунами», особенно это касается третьей волны — положения о царе-философе.

Словом, прочесть такую книгу — дело нешуточное, причем основную трудность, на мой взгляд, представляет именно постницшеанская терминология, разобраться в которой мне было бы самому не под силу. В этом случае моя компетентность рецензента безусловно уступает компетенции рецензируемого автора. Поэтому я чрезвычайно признателен Алексею Анатольевичу Глухову за терпеливое разъяснение многочисленных вопросов и затруднений, возникавших по мере чтения его книги, без чего эта рецензия не могла бы появиться. Впрочем, многие положения постницшеанцев для меня так и остались темными, поэтому в своих замечаниях я постараюсь придерживаться самых простых формулировок — на свой страх и риск, разумеется.

Наконец, может быть, и самое главное — книга захватывающая и читается с настоящим азартом — с тем самым «перехлестом волны», про который говорит и сама книга. В противном случае я бы не решился на «репрезентацию» своих рискованных и, надеюсь, по возможности «суверенных» суждений.

Гипотеза «двух логик»

Итак, Алексей Глухов исходит из того, что современное философское противостояние в политической философии между аналитической и континентальной традициями заключается в противоборстве двух логик и двух отношений к Платону, а именно — если аналитики видят в Платоне наивного предтечу в истории рационализма, то постницшеанцы, напротив, виновника политической диктатуры и рациональной справедливости.

Согласно предлагаемой автором гипотезе, в отличие от своих критиков Платон мыслит не столько логически, сколько политически [Глухов 2014: 30], что значит — объединяет в своем мышлении как логику репрезентации (нормы или справедливости), так и логику свободы (желания или волны). Проблема такого единства, или взаимного перевода двух логик, и составляет центральную тему предлагаемого исследования. Прямая речь автора: «Платон намеренно использует в своих сочинениях как логику репрезентации, так и логику различия (то есть свободы — *A.P.*), поскольку решает проблему переводимости между языками *аномальной* свободы и коммунитарной справедливости» [Глухов 2014: 92, 201].

Для прочтения Платона автор обращается к проблематике и к терминологии постницшеанцев, полагая, что их так называемый «антиплатонизм», или антирационализм, составляет один из ходов рассуждений самого Платона [Глухов 2014: 30].

Таким образом, мы становимся соучастниками захватывающего историко-философского эксперимента — что получится, если взглянуть на Платона, соединив две противоположные критические позиции («две логики») его противников, пользуясь при этом их же проблематикой и терминологией? Гипотеза автора в том и состоит, что так только Платона и можно прочесть «после» Ницше [Глухов: 115], и такое прочтение, позволю себе уточнить, вернет нам сущность самой платоновской философии (*philosophy par excellence*).

Эта гипотеза не только говорит о новом прочтении платоновских текстов [Глухов 2014: 11] и о возвращении к жизни политической логики Платона [Глухов 2014: 115], чего до сих пор не удалось сделать никому, но предполагает заодно покончить и с философской схизмой последней с лишком сотни лет европейской истории — стоит только вернуться к Платону и свести две антиплатонические логики к модусу их взаимной переводимости и согласия [Глухов 2014: 91, 93, 205, ср. 504, Annotation].

Подобное заявление звучало бы чересчур амбициозно и подозрительно, однако внушительный библиографический перечень этого фундаментального труда, равно как и обстоятельные постраничные ссылки внутри текста, заставляют отнестись к словам автора вполне серьезно.

Однако важно не забывать, что ведущие представители западноевропейской мысли, будучи антиплатониками, тем самым вообще оказываются противниками философии. Об этом говорит, в частности, сравнение современных философов с платоновским антигероем Калликлом [Глухов 2014: 229–231]. Тут-то мы и видим парадокс в самой предложенной гипотезе.

Действительно ли в диалогах мы находим две эти «логики», «волновую» и «репрезентативную», или нам это только кажется? На каком основании сам автор собирается объединить эти два языка или две логики, даже если они в диалогах таки имеются? И не правильнее ли тогда говорить прежде всего об этом едином основании, а потом только о различии этих двух (почему не более и именно этих?) «логик»? Наконец, признаемся, странно ожидать от проблематики постницшеанцев помощи в том, чего они сами не поняли, сами будучи, по словам автора, не только основателями антиплатонизма, но и антифилософами (антиметафизиками) — не желающими понимать, ни что такое философия, ни для чего она, по аналогии с Калликлом, отказывающимся от беседы с Сократом [Глухов 2014: 223–224, ср. 30, 94].

Такая методологическая прямолинейность (чтобы не сказать смелость) не может не отразиться и на интерпретации самого

исследователя, Алексея Глухова. Скажем, не является ли альтернативная «платонизму» терминология постнищешанцев, применяемая ими для осмысления логики «политического», только «абстрактным современным сленгом» влиятельных интеллектуалов? Автор утверждает, что не является, ибо вполне применима к политическим реалиям Античности и современности [Глухов 2014: 93, 429]. А применима она потому, что постнищешанцам удалось «изобрести логику», которая выражает силу, чтобы побороть логику современной им политической репрезентации, в основании которой они обвиняют рационалиста-Платона [Глухов 2014: 39, 429].

Оставим саму возможность «изобрести логику», но именно противоположное впечатление, то есть о надуманности и искусственности постнищешанской проблематики и терминологии, и складывается в результате историко-философского эксперимента. Постараюсь это показать.

Еще раз обратимся к гипотезе автора, согласно которой Платон, сочетая как субверсивно-волновую логику, так и логику репрезентации, оказывается способным устанавливать справедливую, а не репрессивную репрезентацию, руководствуясь именно субверсивной логикой свободы, но в позитивном, конструктивном ключе репрезентации, что как раз и невозможно с точки зрения постнищешанского антиплатонизма. В такой способности перевести логику свободы на логику репрезентации и состоит политическое мышление Платона. Прошу прощения у читателя, что вынужден иногда переходить на постнищешанскую терминологию, а также у автора, Алексея Глухова, что невольно при этом упрощаю (надеюсь, не искажаю до безнадежности) смысл этих терминов.

Парадоксы гипотезы

После интерпретации 13-ти так называемых «ранних» и «средних» диалогов с целью увидеть в них «две логики» и моменты перехода одной в другую А. Глухов выделяет так называе-

мые «элементы политического мышления» Платона, чтобы затем перейти к интерпретации *Государства*. 19 элементов «политического мышления» Платона — это либо основные положения диалогов, прочитанные согласно проблематике постницшеанцев («эротическое желание», «проблема справедливости», «мнение и знание»), либо постницшеанские формулировки, истолкованные на материале 13-ти диалогов («реальность философии», «свободная речь» Фуко, «интенсивная жизнь» Арендт и проч.). Эти 19 элементов должны подтвердить гипотезу как о наличии у Платона «двух логик», так и переходов между ними. Мы не будем останавливаться на этих предназначенных для подтверждения гипотезы результатах интерпретации, а попробуем посмотреть на интерпретируемые диалоги более традиционно.

Полагаю, неподвзятый читатель скорее согласится с постницшеанской оценкой Платона как рационалиста и приверженца диктата закона, нежели поборника свободы и аномалии. В самом деле, именно противники Сократа, Каллик и Фрасимах, говорят о свободе сильного поступать как ему вздумается и властвовать для удовлетворения своих желаний. Запоминающуюся карикатуру на свободу «человека демократического» мы найдем в VIII книге *Государства*. Даже по предметному указателю русского 4-хтомного издания Платона «свобода» нигде не встречается кроме как синоним «произволу», «невоздержанности» и т.п., а противопоставление свободного (свободнорожденного) рабу, как например в *Resp.* 576a является такой же метафорой, как «свобода от страстей», «свобода от невежества» и проч., и едва ли тут можно подозревать «субверсивную логику свободы».

Что такое свобода, если не свобода действий в соответствии с желаниями? Если в желаниях проявляется действие природы, подавлять их нормой и законом будет насилием по отношению к естественной свободе. Так и рассуждают в диалогах антигерой Каллик и Фрасимах. То, что у них не получается действовать согласно желаниям, обнаруживается в эленктической процедуре во время беседы с Сократом как неспособность «дать логос» (λόγος

διδόναι), то есть неспособность следовать своим желаниям и целям, своей природе. Именно «свободы» как раз и не получается. Прошу простить, если напоминаю о таких банальностях.

Что же предлагает Сократ? Может быть, он говорит о какой-то другой, скажем, истинной или философской свободе? Позволю здесь перейти к апологии Платона безо всяких следов постнищеанского влияния. Остановлюсь только на нескольких примерах.

Горгий — диалог о свободе, утверждает автор [Глухов 2014: 211]. Мы знаем, что о свободе как о произволе желаний в соответствии с требованием природы говорит именно Калликл, а не Сократ. Сократ, напротив, выступает как сторонник сдержанности и порядка. При этом Сократ противопоставляет риторику философии, признавая только за последней право называться искусством (*технэ*). Однако почему в проявлении желаний необходимо искусство? Невозможность действия согласно желаниям формулируется в так называемом Парадоксе Сократа (466d): люди делают не то, что они хотят, но то, что сочтут нужным. В этой формулировке разводятся две составляющие наших поступков — желание и логос, способность речи (чтобы не сказать «суждения»). А чуть выше в 465a говорится об условиях любого искусства (*технэ*), а именно о необходимости соответствия логоса причине предмета, на которую это искусство направлено и только в соответствии с которой способно действовать. То же упоминание о причине мы находим в 501d, а в 506de снова говорится о правилах *технэ*.

А. Глухов не только не обращает никакого внимания на «техническую» сторону этого Парадокса (467c–470c), но и никак не связывает его с каузальностью *технэ* в 465a.

Однако Парадокс Сократа имеет еще одну формулировку — о стремлении всех действий и желаний к благу (468ac, 500a). Вот для поиска истинного желания (удовольствия) и необходимо искусство философии (499de, 503cd, 509ce, ср. 520cd). То есть предмет искусства философии — это желания и поступки, а их соответствие логосу делает это искусство возможным. Так и говорится в

диалоге: философская *технэ* нужна, чтобы давать желаниям иное направление (517b, ср. 509с–510а, 499е, 507b), что невозможно без проблематизации истинного логоса (509а, ср. 506а). Именно поэтому Сократ называет себя единственным политиком в Афинах (521d), при этом противопоставляя себя тем, кого считают «суверенами сильного логоса» (474а).

Как кажется, диалог *Горгий* вовсе не о свободе, а об отличии философии от риторики, а это отличие определяется различным пониманием природы желаний, речи-логоса и поступков, что в свою очередь проблематизируется в каузальной формулировке Парадокса Сократа. На том же основании едва ли можно считать *Горгий* апологией прямой речи (парресии), как это вслед за Фуко делает автор.

Впрочем, А. Глухов тоже замечает, что софист отличается от философа тем, что не проблематизирует желания. Вот здесь-то, казалось бы, и обратиться к необходимости *технэ* и к ее проблематике, но А. Глухов этого не делает, и это притом, что все-таки говорит о переориентации желаний, на которую способен именно философ [Глухов 2014: 253, 267, 269]. То же самое касается и так называемой парресии, свободной речи, которая, в отличие от псевдо-парресии «человека демократического», невозможна без испытания [Глухов 2014: 405–406], но что это за испытание, мы тоже не узнаем.

Поэтому позволительно спросить — о какой свободе и в отношении чего можно говорить в каузально-методологической проблематике? В самом деле, какая может быть свобода по отношению к причине? Постоянное же упоминание искусства философии в сочетании с «использовать» (для справедливой и суверенной репрезентации) свидетельствует о том, что автор не видит принципиального расхождения между философией и другими искусствами, что и в самом деле невозможно, если не принимать во внимание принципиально иное в этом случае решение каузальной проблематики, требующей и совершенно иного подхода к философской *технэ*. К слову, в списке литературы нет книги Дэ-

вида Ручника «Об искусстве и мудрости» (Rooschnik 1996), где вопрос об отличии философии от всех остальных *технэ* тщательно разбирается. Можно еще указать на статью Франциско Гонзалеса о конструктивном эленхосе (Gonzales 2002), этот сборник указан в библиографии, но, очевидно, статья Гонзалеса не привлекла внимания автора.

Поэтому не удивительно, с какой поразительной точностью в своем комментарии А. Глухов обходит все, что связано с каузальной проблематикой, то есть с проблематикой философии как искусства-метода. Кажется невероятным, как можно не замечать того, что делает философию философией! И в то же время понятно почему — какая может быть «свобода» в проблематизации причины? Ведь если свобода, то есть действие согласно природе (или свободная речь-логос), имеет причину, то речь и поступки тут диктует подчинение сути дела и следование определенной необходимости, а не какая-то «свобода».

Еще более симптоматичен пример из *Федона*. Этот фрагмент о мисологии 89d–90c комментируется следующим образом: «избегать ненависти к слову можно, лишь осознав его несамостоятельность» [Глухов 2014: 254]. И далее автор апеллирует к философии как искусству эту несамостоятельность каким-то образом обнаруживать. И это при том, что непосредственно в этом же фрагменте сам Сократ объясняет, что это именно софисты, занятые словесными состязаниями, не видят ничего здравого ни в словах, ни в вещах, которые у них подобны течению Еврипа (то есть не имеют самостоятельной сущности), в то время как Сократ говорит как об истинном (самостоятельном) логосе (ср. διδόναι λόγον в 76b8), так и о самостоятельной сущности вещей. Напомним, что именно в логосах находит прибежище от эленктической (каузальной) слепоты при исследовании вещей Сократ в *Phaed.* 99d4–e6, а в 100a1–3 именно за речью-логосом признается способность быть образом сути вещей (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν), на чем и строится знаменитое «учение об идеях», а поиск истинного логоса излагается в методе гипотез.

Как возможно такое прямо противоположное смыслу и этого фрагмента, и диалога в целом, да и вообще философии Платона толкование? Из-за «свободы», конечно, и из-за предположения у Платона «двух логик» антиплатонизма.

Примеры такого каузального парадокса при комментарии соответствующих фрагментов в избранной А. Глуховым проблематике и терминологии весьма красноречивы и представляют немалый интерес с точки зрения каузально-методологического подхода к Платону. Это, конечно, вина проблематики и терминологии постнищешанцев, что свидетельствует о непереводаемости их методологии на язык Платона и ставит под вопрос наличие у них методологии вообще.

Но как в этом случае обстоит дело с переводом свободы на справедливость? Вернемся ненадолго к *Горгию*.

Парадокс Сократа непонятен без восстановления его никуда не исчезающего и держащего его эленктического напряжения, возвращающего нас к Парадоксу незнания из *Апологии* (ср. *Горгий* 461a, 506a, 509a, 527b). Получается, автор вообще не замечает всей глубины вопроса — почему люди не делают того, что хотят, но считают, что именно это они и делают? Наконец, невольное стремление всех и всего без исключения к благу вообще комментатором не упоминается, а это одна из формулировок того же Парадокса Сократа в 474b (ср. 522b), именно здесь говорится о природном стремлении и желании, для распознавания которого и необходима *технэ*, искусство. То есть справедливость как действие согласно природному для всех (общему) стремлению к благу (468ac, 500a, ср. 502e, 503c–504a, 506ce), репрезентация, если угодно, этого стремления в поступках и составляет космический закон в 508a, где «логику волны» и не увидеть, если не обращать внимания на эленктико-каузальную проблематику философии как искусства-*технэ*. А. Глухов этой проблематики и не видит, честно следуя избранному пути постнищешанской стратегии и гипотезе о сведении «двух логик».

И получается вот что. С одной стороны, комментатор находит «логику справедливости»: «Сократ хвалит умеренный образ жизни, умение довольствоваться тем, что имеешь, душевную гармонию, добродетель, даже описывает в общих чертах геометрически правильное устройство космоса. Это благопристойная и посредственная картина, в ней нет ничего выдающегося, а значит, нет и простора для аномальной свободы» [Глухов 2014: 229]. Однако согласно своей гипотезе исследователь все-таки настаивает: «Геометрически правильный мир — не ограничение свободы, но лишь выражение справедливости» [Глухов 2014: 229], и приходит к заключению: «в диалоге *Горгий* Платон решает вопрос об отношении свободы и справедливости, о переводимости между двумя этими языками [Глухов 2014: 232]. Каким же образом, разъяснений мы не получим.

Может быть, нам поможет еще один фрагмент: «В финале «Горгия» Сократ фактически разговаривает с собой. Это суверенная речь Сократа, аномально свободного человека. Но она справедлива. Почему?» Тут читатель уже с нетерпением ожидает объяснения или хоть намек, каким же образом «благопристойная и банальная картина» космического порядка оказывается проявлением аномальной свободы Сократа. И вот что получает в ответ: «Но не лучше ли спросить: почему же нет? Что за логическая связь между свободой и справедливостью? Зачем Калликлу быть *несправедливым в собственном доме*, где он господин?» (курсив автора) [Глухов 2014: 230–231]. Согласимся, не такого ответа мы ждали. Из пространного объяснения на с. 231–232 мы тоже ни к чему не придем.

Комментарий 13-ти диалогов — это только подготовительная работа ради того, чтобы показать, как Платон переводит логику волны-свободы в логику справедливой репрезентации, или справедливого государства. То есть именно в *Государстве* мы можем увидеть уже в полномасштабном действии политическую логику, или возникновение суверенного, сильного логоса царя-философа посредством перевода или переключения логики вол-

ны в логику справедливости. Согласно гипотезе, «соразмерность не свидетельствует о робости или скромности философской природы, ведь такая истина утверждается с позиции силы» [Глухов 2014: 379]. Но каким образом?

Разумеется, читатель ждет демонстрации такой субверсивной справедливости прежде всего в трех аналогиях VI и VII книги, в Солнце, Линии и Пещере. Признаюсь, и я с надеждой принялся за комментарии к этим аналогиям и, как Сократ в *Федоне* (98b7–8) после знакомства с книгами Анаксагора, говоря его же словами, «с вершины изумительной этой надежды стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, я увидел», что благо как причина остается в комментариях А. Глухова безо всякого употребления. Читатель легко может убедиться в этом сам в соответствующем месте книги, я же с чрезвычайным сожалением вынужден ограничиться лишь коротким замечанием.

Автор отчего-то упускает из виду, что по указанию Сократа все три аналогии должны быть сведены вместе, и это и приводит к эффектным парадоксам все той же каузальности. Если комментарий Солнца сам по себе как будто еще не вызывает серьезных возражений, то истолкование Линии откровенно огорчает — оно неинтересно и плоско-дидактично. Между тем эта удивительная апория давно занимает платоноведов. Упомяну только статью Ричарда Фоли с характерным названием «Неделимая линия» (Foley 2008).

Зато интерпретация возвращения в Пещеру не менее интересна и симптоматична, чем рассмотренные выше примеры из *Федона* и *Горгия*. Следуя гипотезе о «двух логиках», автору никак не удастся совместить аналогию Солнца с аналогией Пещеры — вызывает восхищение, с какой виртуозностью комментарий запутывается в противоречиях, чтобы избежать (невольнo, разумеется) каузальной проблематики этих аналогий [Глухов 2014: 399].

Замечу кстати, что о таком, казалось бы, важном и интересном неологизме в этом диалоге Платона, как «метод», в книге А. Глухова упоминается только дважды [Глухов 2014: 372, 403] и, конеч-

но, безо всякого отношения к каузальной проблематике. В том числе ни слова о том, что это неологизм.

Кто такой и чем занят философ?

Если наличие у Платона «двух логик» и их переключение-перевод и кажется надуманно-искусственным, то важность самой темы сильного или эротического логоса, называемого иногда автором политическим, философским или суверенным, никаких возражений не вызывает. Тема «внелогического в логиках», на мой взгляд, самое интересное в подходе А. Глухова [Глухов 2014: 150, 257, 296, 543].

В самом деле, каким образом и почему логос обладает психагогической силой (*Phaedr.* 271d) [Глухов 2014: 284]? Что такое вообще эта сила логоса? Ведь установление справедливости автор напрямую связывает с эротической *технэ*, или с эротической логикой, логикой желания, хотя и берется за решение этой задачи постницшеанским образом.

Собственно, перед нами вопрос о соотношении и переводимости эроса и логоса, точнее, о природе желания-эроса и речи-логоса, обнаруживающих свою самостоятельную сущность в процедуре эленхоса. Из-за недостатка времени я не привожу примеров этой проблематики из диалогов, но это нетрудно сделать и самому читателю. Между прочим, А. Глухов дает прекрасные комментарии на политическую обусловленность в аргументации собеседников Сократа, но, экспериментируя с проблематикой и терминологией постницшеанцев, вопросом о методе-*технэ* не задается и парадоксальнейшим образом не видит каузальной линии у Платона.

И здесь возникает еще один и чрезвычайно важный вопрос — кто такой философ вообще и чем он занимается? Если философ не царь и не устанавливает субверсивным образом справедливость, то что он делает? Если Сократ в *Горгии* называет себя единственным политиком, то почему, если он не суверен нормативов и правил? О чем он говорит, заявляя в 522cd, что никогда не был

несправедлив? Где субверсивный суверен-законодатель в *Федоне*? Словом, кто же такой философ?

Здесь я обращаю внимание на одно обстоятельство, тоже упущенное постнищеанской проблематикой и терминологией, а именно постоянно встречающееся в диалогах выражение о занятости философа равно в частной и общественной (государственной) жизни: καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας и passim. Что имеет в виду Платон в 496с *Государства*, когда говорит о философе, что он ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων? О каком философском деле, которому никакие занятия не помеха, говорится в VII письме? Или ему непременно надо быть государственным законодателем, как выходит из гипотезы о переключении «двух логик»?

И тут нас ждет еще один курьез, тоже следствие соответствующей интерпретации. Мы читаем: Пифагор изобрел политический спектакль [Глухов 2014: 163], Платон изобретал и использовал субверсивную философскую тактику для разрушения интеллектуальных оснований политического режима [Глухов 2014: 202], Пифагор доводит до совершенства искусство публичного перформанса... [Глухов 2014: 161] Философ у нас оказывается политическим (в самом банальном смысле) авантюристом, добивающимся власти с помощью «субверсивной тактики», им же изобретенного инструмента сильной позиции, причем авантюристом неудачливым, ибо за всю европейскую историю философа-царя у власти мы не знаем. Стало быть, не знаем и самой философии. Пусть читатель сам догадается из выше предложенной каузально-методологической проблематики, в чем тут дело, и вспомнит *Горгия*, где именно ритор может использовать свое искусство... а может и не использовать. Это уж как ему захочется.

Несколько слов о *Заключении* и его странности. Это десять небольших фрагментов, по замыслу автора предназначенных кратко задеть смысл, скрывающийся в единении двух логик, логики нормы и логики аномального. Кроме вариаций на основную гипотезу исследования не может не удивить неожиданно песси-

мистический (или фаталистический, если угодно) тон некоторых положений. Приведем их.

«Великим непризнанным достижением прошлого стало рождение... двух искусственных языков мышления. Сегодня, когда горизонт логического поворота размыкается все стремительнее, нам остается лишь наблюдать их неизбежную деградацию. Разовьются гибридные формы мысли, схизма будет устранена, но вместе с ней может оказаться забытым нечто очень важное о нашей речи, что составляет существо философии: слово может завоевать свободу, слово может нести справедливость, слово может быть сильным и даже сильнее всей мощи, затраченной на полях сражений» [Глухов 2014: 564].

И еще. «Платоновский философ не сглаживает и не устраняет противоречия между гражданами, но сочиняет справедливый полис как текст... Философ создает ткань полиса, соединяет справедливое с лучшим». И далее: «Призвание философа — обновлять онтологическую ткань, чтобы новые степени свободного бытия получали возможность для справедливой реализации» [Глухов 2014: 565].

Неужели в этом искомый «суверенный логос» философа — в сочинении текстов? Или философ только «на бумаге» способен соединить «справедливое с лучшим»? И при этом ему остается только наблюдать неотвратимость происходящего. Такая вот печальная и даже в чем-то оракульская патетика что-то никак не вяжется с оптимизмом эротического суверена.

Однако завершим наши замечания, снова обратившись к жанру рецензии, с чего и начинали.

Перед нами академически фундаментальная и при этом крайне необычная книга — ее замысел и проблематика не только «перехлестывают» привычный академический интерес, но «перехлестывают» и самих себя, возвращая нас к вопросу о том, что же такое философия и для чего она.

Для каких читателей эта книга? В первую очередь как будто для платоноведов и сторонников постмодернизма. Полагаю, од-

нако, что постницшеанская терминология в чуждой ей проблематике у многих исследователей Платона просто вызовет ужас, зато поклонников Хайдеггера, Фуко и других постницшеанцев, возможно, это же обстоятельство заставит обратиться к философии, к философии *par excellence*.

Вот как раз совсем недавний случай. Один из моих знакомых, между прочим — юрист, два года усердно штудировавший Хайдеггера, после «Перехлеста волны» вдруг заявил, что Хайдеггера он бросил, потеряв к нему всякий интерес: «Хайдеггер, — как он выразился, — после этой книги показался мне просто скучным, зато божественный Платон стал еще божественнее».

Какого же еще успеха желать автору?

Литература

- Глухов 2014 — Глухов А. «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014.
- Foley 2008 — *Foley R.* Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI // *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 46. No. 1. 2008.
- Gonzales 2002 — *Gonzales F.* The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic // Does Socrates have a method?: rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond / Ed. by G.A. Scott. Penn State Press, 2002. P. 161–182.
- Roochnik 1996 — *Roochnik D.* Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne. The Pennsylvania State University, 1996.