

2.

Сократ и сократики

Ирина Протопопова

Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория

IRINA PROTOPOPOVA
SOCRATES AS 'ESSENCE' AND 'METHOD': *ELENCHOS* AND *APORIA*

ABSTRACT. The 'Socratic question' refers to the difficulty of unearthing a 'historical' Socrates in the sources that have come down to us. The 'Socrates' of Plato, Xenophon, Aristoxenus, are all very different, and even within the work of a single author — Plato — Socrates is quite versatile, appearing as an ironist, moralist, hybrist, 'lawyer', obstetrician, ratiocinator, aporeticist, teacher, sophist, mystagogue, etc. The article proposes the hypothesis that Socrates in his entirety in different dialogues embodies the movement from sphere to sphere in light of the quadripartite structure of existence in the 'divided Line' simile (*R.* 509–511), representing a kind of dynamic personification of multidirectional movement of the Eros type. The figure of Socrates in the dialogues of all the so-called three periods realizes the entire concept (*elenchos-aporía* – transcendence – *noesis*) in which *aporía* and the attempt to resolve it lead to transcendence, and this in turn makes it possible to reflect on the *noetic* work of our consciousness. The first stage of the scheme is considered using the material of the *Laches*, *Charmides* and *Alcibiades I*, where the methods of *elenchos* and *aporía* demonstrate a 'split' and 'lack' on the part of both the object of knowledge and the knower. The recognition of one's ignorance in relation to the split object and the cleft self lead to the question of the possibility of an 'authentic unity' of both the object and the self, to the question of *αὐτὸ τὰυτό*, and thus to eidetics and the need for transcendence as a way out of the 'spheres of existence', which becomes the main theme the dialogues of another type (the *Symposium*, the *Phaedrus*, the *Republic*).

KEYWORDS: Socrates, image, essence, method, *elenchos*, *aporía*, transcendence.

Сократ: хронология или «метод»?

Сократ издавна и по сей день остается фигурой насколько известной, настолько и загадочной. Так называемый «сократический вопрос» заключается в том, что исходя из дошедших до нас источников найти «исторического» Сократа весьма затруднительно: они разноречивы и в деталях, и в общей трактовке его образа — достаточно сравнить Платона и Ксенофонта¹.

Однако и в диалогах самого Платона много противоречий в образе Сократа: он то ироник, то моралист, то софист, то мистагог; он гибрист, «законник», майевтик, резонер, апоретик, учитель и т.д. Моя цель здесь — не столько выявить «исторического» Сократа, сколько понять, почему Платон выстраивает именно такой его образ («*πολύτροπος*»), что он хочет через него донести — подчеркну, не словами Сократа, а всем его поведением и описаниями, которые порой противоположны. Г. Властос полагает, что в так называемых «ранних» диалогах присутствуют взгляды самого Сократа, в «средних» — Платона. Я пытаюсь реализовать другую оптику: на мой взгляд, Сократа можно рассматривать как персонифицированный «метод», как проводника, помогающего проходить разные ступени «сущего» и одновременно разные уровни «я», схватывающего это сущее.

Исходя из этого, мою позицию можно обозначить как «унитарную». Действительно, я полагаю, что Платон при написании диалогов, относимых «эволюционистами» к разным периодам, имел в виду некую общую картину, в которой присутствовали и эленхос с апорией, и представление об эйдосах, а значит — и о специфическом способе их восприятия (ср. то, чем и следует созерцать «прекрасное само по себе» в *Smr.* 212a3). Это подразумевает, что Платон при написании *разных* диалогов имел *общие* представления о строении этого сущего. В принципе можно предположить и другое: что Платон редактировал более ранние

¹О «сократическом вопросе» см. Schleiermacher 1818; Gigon 1947; Vlastos 1988; Vlastos 1991; Vander Waerdt 1994; Dorion 2011; Waterfield 2103; Trapp 2007. О современных тенденциях в трактовке вопроса см. Протопопова 2019а.

диалоги, когда такие представления у него сложились. Но редактирование задним числом — просто другой «технический» способ построения концептуального единства; более того, если мы примем гипотезу редактирования, это подтвердит желание автора такое единство выстроить.

Со времени П. Шори (Schorey 1903) унитаристы демонстрировали самые разные концептуальные развороты. Например, Ч. Кан считает диалоги от «ранних» до «Государства» включительно единым литературным проектом (Kahn 1997); при этом постепенная публикация диалогов обусловлена, по его мнению, желанием Платона подготовить читателей к радикальным идеям «Государства». Катерина Цукерт предлагает хронологию платоновского корпуса на основании «драматургии» жизни Сократа: в таком ракурсе самым ранним диалогом оказывается «Парменид», где Сократ предстает юношей, а самыми поздними — «Апология Сократа», «Критон» и «Федон», рисующие картины суда, заключения и казни (Zuckert 2009).

У меня нет задачи втиснуть все без исключения диалоги Платона в Прокрустово ложе схемы (так, особняком стоят «Филеб» и «Законы»); главная моя цель — показать, каким образом предлагаемая схема может помочь понять и проинтерпретировать сложности, не проясняемые в рамках «эволюционистского» подхода, объяснить вкрапления «позднего» Платона в «ранние» диалоги и наоборот (см. Schorey 1903).

Три Сократа

Различных платоновских Сократов можно более-менее четко свести к трем позициям:

- 1) Сократ, практикующий эленхос и/или апорию: «Лахет», «Евтифрон», «Лисид», «Хармид», «Гиппий меньший», «Гиппий больший», «Протагор» (здесь присутствуют и эленхос, и апория, которой и завершаются диалоги); «Апология», «Критон», «Алкивиад I», «Ион», «Евтидем», «Менон», «Кратил», «Горгий» (ряд апорий, завершающихся некими «позитивными»

высказываниями Сократа). Особняком стоит «Теэтет», который завершается апорией, неявно разрешающейся в «Софисте»². «Теэтет», по сложившемуся консенсусу, относится к достаточно поздним диалогам, драматургически он предваряет «Софиста», и чисто апоретическое завершение «позднего» диалога всегда было проблемой для «эволюционистов» — с моей же точки зрения, это как раз подтверждает концептуальное, а не зависящее от «периодов», использование Платоном тех или иных тем и приемов.

- 2) Сократ-мистагог, переходящий от философии к созерцанию эйдосов и/или к мифу; здесь апории присутствуют не только в беседе, но и в самом образе Сократа и в построении текста, и так или иначе разрешаются неким трансцендированием, переходом к ἐλέκειναι («Федон», «Пир», «Федр», «Государство»).
- 3) Сократ, уходящий на второй план: «Тимей», «Софист», «Парменид», «Политик». В «Софисте» и «Пармениде» также присутствует эленктика и апоретика, однако другого типа, чем в перечисленных выше диалогах, — здесь она служит ноэтической рефлексии.

Как видим, эленхос и апория в той или иной степени присутствуют практически во всех диалогах, в том числе «поздних», но их функции различны. Таким же образом в «ранних» диалогах присутствуют упоминания об эйдосах и темы трансцендирования. Например, трудно принять, что «само по себе само» (αὐτὸ τᾶὐτό) в «Алкивиаде I», как и знание *знания самого по себе* и знание *себя самого* в «Хармиде», возможны без представления об эйдетике и трансценденции — очевидно, Платон уже имеет их в виду, когда в названных диалогах показывает, каким образом эленхос и апория делают путь к эйдетике и трансцендированию необходимым. Кроме того, в «Хармиде» присутствует ступенчатость при обсуждении возможности саморефлексии: ощущение, мнение, математическое знание, знание знания (167c–169a); это,

² См. Протопопова 2019b: 15–21.

на мой взгляд, несомненно соотносится с четырехступенчатой Линией из «Государства».

Образ разделенной на четыре отрезка линии играет, я считаю, весьма важную роль в концептуальном единстве платоновского корпуса. Вспомним четыре сферы, эксплицитно описанные в образе Линии в «Государстве» (509–511): две главные сферы, *видимая* (ὄρατόν) и *умопостигаемая* (νοητόν), причем каждая делится еще на две: в видимой нижней оказываются собственно *отображения*, а способ их схватывания — *уподобление* (εἰκασίαν); видимая верхняя — это сфера чувственных вещей, где правят *мнение* (δόξα) и *вера* (πίστις). В умопостигаемой сфере низшая принадлежит *дианою*, рассудку (διάνοια), которым пользуется наука, исходящая из аксиом; а четвертая — собственно *ноэтическая*, где правит *ум* (νοῦς), а душа движется посредством эйдосов через эйдосы к беспредпосылочному началу. Четвертая сфера — единственная внеобразная, в отличие от трех остальных.

На мой взгляд, Сократ как раз и воплощает движение от сферы к сфере, что и определяет разницу его обликов и поведения, а также реализует разные методы философского поиска, которые «эволюционисты» считают принадлежностью разных временных периодов в творчестве Платона. Я полагаю, что разные Сократы — это *не отражение разных периодов*, а *реализация* определенной *целостной концепции* устройства сущего и способов схватывания реальности. На мой взгляд, имеет смысл рассмотреть единство диалогов Платона не через хронологию, а через выстраивание единой логической схемы: *эленхос и апория — трансцендирование — ноэтика*, где Сократ нужен Платону именно для выстраивания целостной концепции.

Эленхос-апория. «Пахет»

В данной статье я попытаюсь кратко обрисовать смысл единства *эленхос-апория* в ряде диалогов в контексте намеченной выше триадической схемы и одновременно в свете упомянутой «четверицы сфер».

Эленхос как *испытание* конкретного человека в ряде диалогов объединен с апорией (интеллектуальный тупик, на доксической ступени — из-за наличия двух противоположных мнений об одном предмете и/или из-за несоответствия речи и действия), чтобы поставить человека перед выбором: либо он признает, что его мнения о предмете никуда не годны, а сам он не является знающим, либо не признаёт и возвращается на исходные позиции³. Речь идет о возможности рефлексировать собственное мышление конкретным человеком в режиме «вопрос-ответ» — именно поэтому у Платона мы видим не «трактат», а диалог. Как правило, человек думает, что нечто знает, но на самом деле он не знает, поскольку в результате разговора с Сократом принимает противоположные выводы о предмете. Далее человек либо признаёт себя незнающим, либо нет. Здесь важнее всего параллелизм представлений о предмете и способов его схватывания: незнание предмета коррелирует с незнанием себя. Однако это проявляется в разных апоретических диалогах с разными акцентами. Рассмотрим связку *эленхос-апория* на примере нескольких диалогов.

В «Лахете» два полководца, Никий и Лахет, в контексте вопроса о воспитании двух юношей пытаются ответить на вопрос Сократа, что такое мужество, и приходят к противоположным выводам, которые схематично можно представить так: мужество разумно (Никий) / мужество неразумно (Лахет). Как эти позиции соотносятся с эленхосом? Никий говорит Лахету, что Сократ не прекращает разговор до тех пор, пока его собеседник, «загоняемый» логосом, не попадет в ситуацию, когда будет вынужден дать отчет о себе (πρὶν ἄν) ἐμπέσῃ εἰς τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον, 187e9–10). Таким образом, Сократу интересно не только мнение о предмете, но и сам высказывающий это мнение, то есть это испытание не только логоса, но и человека. При этом предмет рассмотрения соотнесен с деятельностью собеседников — полководцы говорят о мужестве, поскольку на практике постоянно име-

³ Ср. ставшую классической аналитическую трактовку эленхоса и апории у Р. Робинсона (Robinson 1953).

ют с ним дело. Однако, несмотря на проявления мужества в боях, Никий и Лахет не могут сформулировать, что такое мужество, и признают себя незнающими — и в этом признании неожиданно обнаруживают свое мужество.

Никий и Лахет, придя к противоположным выводам относительно своих предположений, признают, что они не готовы воспитывать юношей, поскольку не знают, что такое мужество. Сократ подытоживает: «нам всем надо искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в них очень нуждаемся)» (201a). Здесь испытание конкретных собеседников заставляет их признать, что они (1) не знают «предмета», то есть не знают, что такое мужество; (2) нуждаются в наставниках для себя самих. Как видим, познание предмета коррелирует с «воспитанием себя», и парадоксальным образом признание себя незнающим оказывается «практическим знанием», то есть проявлением мужества.

Есть примеры, когда эленхос, приводящий к апории, выявляет человека, который не признаёт себя незнающим. В диалоге «Евтифрон» жрец, «специалист» по благочестию, запутывается в этом предмете, но его это нисколько не волнует — при этом он реализует пример сомнительного благочестия, отправляясь в суд с обвинением против собственного отца. Неспособность увидеть и признать свое незнание коррелирует, как видим, с отсутствием добродетели — то есть, ее возникновение возможно только при условии самопознания.

«Хармид»

Схему, в которой знание предмета и знание самого себя эксплицитно объединяются в Сократовом поиске, мы можем найти в «Хармиде». Здесь собеседники заняты поиском «рассудительности» (σωφροσύνη), которую, исходя из беседы, можно назвать рефлексией по поводу знания *знания* и знания *незнания*, что одновременно оказывается рефлексией относительно себя самого как знающего и незнающего.

«Только она (sc. σωφροσύνη) из всех знаний есть знание и себя самой, и других знаний (μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτή τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη)» (166e5–6). При этом только рассудительный человек может познать самого себя (ἑαυτὸν γινώσεται) и выявить, что именно он знает и что — нет: «быть рассудительным, и рассудительность, и познание самого себя — это значит знать, что ты знаешь и чего не знаешь (καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφροεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν)» (167a5–7). Сократ ставит вопрос, возможно ли это — «единое знание не о чем другом, как о себе самом и других знаниях, причем оно же самое является знанием о незнании? (μία τις ἐπιστήμη, ἣ οὐκ ἄλλου τινός ἐστὶν ἢ ἑαυτῆς τε καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἢ αὐτῆ αὐτῆ;)» (167b11–c2).

Здесь важным оказывается то, что такое знание должно быть направлено именно на себя самого, но не на «внешний» объект знания. Как же оно может обратиться на себя, сделать себя объектом? Сократ приводит для сравнения чувственные ощущения: «Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не видит то, что видят другие зрения, но есть видение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения» (167c8–d2). Это представляется невозможным, как и в случае со слухом, который, согласно нашему предположению о знании самого себя, должен слышать только свое слышание, но не звук (167d4–168a4). То же самое происходит со «страстями» (вожделение, ἐπιθυμία; желание, βούλησις; любовь, ἔρως; страх, φόβος) — они должны воспринимать только себя, но не то, на что они направлены, однако это, по Сократу, вообразить невозможно (167e1–168a2). Так же и с мнением — мы не можем познавать мнение, если не знаем, о чем оно (168a3–4).

Обратим внимание, что в этих примерах мы поднимаемся от ощущений и «страстей» к мнению, а затем снова ставится вопрос о знании; здесь трудно не заметить сходство с тремя пер-

выми ступенями «разделенной Линии» и одновременно — с тремя определениями знания в «Теэтете» (ощущение, αἴσθησις; мнение, δόξα; знание, ἐπιστήμη).

В случае с ощущениями, «страстями» и мнениями все они с необходимостью должны обладать своим «объектом»: например, слух мог бы слышать самого себя лишь в том случае, если бы обладал звуком — в противном случае он не мог бы себя слышать. Так же ни величина, ни множество не могут быть направлены на себя без того, чтобы не быть направленными на иное (168b–e) «Какой бы способностью оно в отношении самого себя ни обладало, разве не будет у него той сущности, на которую направлена данная способность? (ὅτι περ ἄν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχη, οὐ καὶ ἐκείνην ἔξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν;» (168d1–7). В отличие от них, «о знании, кажется, мы говорим, что ему свойственно, не имея никакого предмета знания, быть знанием о себе самом и о других знаниях? (Ἄλλ' ἐπιστήμην, ὡς ἔοικεν, φάμεν τινα εἶναι τοιαύτην, ἥτις μαθήματος μὲν οὐδενός ἐστιν ἐπιστήμη, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη;» (168a6–8). Проведя этот круг рассуждения, Сократ заключает, что трудно различить, «точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной способности, направленной на самое себя, а не на иное, или же одно имеет, другое — нет. И если найдутся какие-то вещи, чьи способности направлены на них самих, значит, среди них и знание, которое мы называем рассудительностью» (169a3–5).

Итак, направленность знания на себя самое без какого-то другого объекта должно быть свойством рассудительности. И такое познание знания оказывается познанием, направленным у познающего на самого себя: «если кто обладает знанием, которое познаёт само себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает. Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотой — прекрасен, если же познанием, то он познающий; когда же кто обладает познанием, познающим само себя, то он тем самым будет познающим самого себя (ὅταν γινῶσιν, γινώσκων, ὅταν δὲ δὴ γινῶσιν αὐτὴν αὐτῆς τις ἔχη, γινώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν τό-

τε ἔσται)» (169d9–e5). Здесь налицо полный параллелизм, а точнее — единство предмета рефлексивного познания: это и познание, и одновременно познающий.

Тем не менее Сократ произносит это не в качестве утверждения, а в качестве гипотезы, и в конце диалога это рассуждение приходит к апории: у нас нет оснований для существования знания *знания*, мы не понимаем, как можно знать то, чего не знаешь, и мы не видим никакой пользы от такой придуманной нами «рассудительности».

Главной проблемой оказывается то, как возможно знание *знания* и тем самым познающего «самих по себе», без направленности на внешние объекты. Получается, что таким «самим по себе» должен быть некий «чистый объект» без всяких внешних свойств и некое чистое «я» без ощущений, мнений, величины и количества. Трудно не заметить тут, во-первых, имплицитной неизбежности трансцендирования к ἐλέκεινα типа «прекрасного самого по себе» и Сократа как «ничто» в «Пире», во-вторых — предварение ноэтической рефлексии мышления, описанной в 6-й книге «Государства», где душа движется с помощью эйдосов через эйдосы, без внешних объектов и образов, к беспредпосылочному началу (510b); также в проблеме знания того, чего не знаешь, заложена необходимость рефлексии мышления «не-сущего», реализованной в «Софисте».

Что касается эленхоса собеседников в «Хармиде», то здесь в силу самого предмета обсуждения гораздо более выпукло, чем в «Лакхете», демонстрируется следующее: если кто-то не знает предмет и при этом не признаёт себя незнающим, то он не знает ни предмет, ни самого себя. Если же, не зная, он признаёт себя незнающим, он уже начинает продвигаться к знанию. Хармид признает, что он не знает, обладает ли рассудительностью и что это вообще такое, но хочет получить «заговор» от Сократа, — тем самым, по словам Крития, он проявляет рассудительность (176b); так Лакхет и Никий проявляют мужество, признав свое незнание относительно него.

Как видим, апория и эленхос в этих диалогах идут рука об руку. Вопросо-ответное испытание заводит в тупик, и собеседник вслед за Сократом должен отдать себе отчет и в отношении незнания предмета, и в отношении себя как незнающего — тем самым он делает первый шаг именно к познанию себя. Одновременно он определенным образом проявляет те добродетели (мужество, рассудительность), в незнании которых признался: оказывается, что возникновение добродетели возможно только в том случае, если человек осознаёт свою «недостаточность». Пределом этого оказывается рождение не призрака, но подлинной добродетели в созерцании «прекрасного самого по себе», то есть в «точке» трансцендирования всех «позитивных» проявлений созерцающего «я» (*Strp.* 212a).

«Алкивиад I»

Диалог «Алкивиад I» наглядно демонстрирует необходимость перехода от апории к трансцендированию. Здесь Сократ уже не только «негативен», как в рассмотренных выше диалогах, но прямо называет своим попечителем (*ἐπιτρολος*) бога (*ὁ θεός*, 105e5–8, 124c5–10), имея в виду своего знаменитого даймона, обычно выступающего в роли запретителя, а здесь разрешившего Сократа от запрета и позволившего ему беседовать с Алкивиадом (105e5–106a1). Алкивиад хочет заняться политической деятельностью, и это становится причиной того, что Сократ решает с ним поговорить. В ходе беседы выясняется, что Алкивиад не понимает, что он собирается советовать афинянам; не знает, что такое справедливость; не знает, каковы души других людей; не знает, кто такой он сам и в чем должна проявляться «забота о себе». Оказывается, управлять людьми можно, лишь зная, что такое справедливость, и понимая людей, а это невозможно без знания себя самого.

Сократ доводит здесь эленхос до апории прозрачным образом: сначала Алкивиад утверждает, что знает, что такое справедливость, потом оказывается, что нет, при этом он сначала не осознает, что это *он сам* признаёт верными противоположные

суждения, приписывая обвинение в незнании Сократу. Сократ отвечает, что обвиняет Алкивиада в незнании не он. «Разве я?» — удивляется Алкивиад (112e7). По сути, Алкивиад здесь не осознает, как связана его речь и он сам — то есть, его логос «отчужден», он не порождается «изнутри». В «Пире» так же Диотима отвечает Сократу на вопрос о том, кто не считает Эроса богом: «ты первый, я вторая», — там Сократ не рефлексировал смысла своих высказываний (*Smr.* 202c4). «Логос» так же закрыт для Алкивиада, как и собственное «я».

Сократ задает Алкивиаду вопрос о том, что больше, единица или двойка, и кто такой отвечающий. Алкивиад, во-первых, не сомневается в ответе; во-вторых, подтверждает, что отвечающий — он сам (112e–113a). Однако, как только что было сказано, когда речь идет о справедливом и несправедливом, он не осознает, что признание и в знании, и в незнании исходит от него самого. Так происходит потому, что в отношении количества существует точное объективное знание, не зависящее от мнения Алкивиада и не затрагивающее его «я». В случае же со справедливостью Алкивиад, с одной стороны, говорит, что он лучше других знает, что это такое, с другой — оказывается, он не знает, *откуда* он это знает — открылось это ему или он у кого-то научился (109d–112d). Дальше он в ходе ответов на вопросы Сократа приходит к полному противоречию относительно справедливости: сначала он утверждал, что справедливость и польза различаются (113d), а потом признает, что это одно и то же (117de).

В итоге получается, что душа его не колеблется в случаях с числами, но колеблется там, где он не уверен. Тут «я» разделяется: одно «я» уверено в том, что знает то, что знает (числа), другое — в том, что не знает то, чего не знает (как взойти на небо), третье думает, что знает, но на самом деле не знает, поскольку принимает противоположные выводы (справедливость и т.д.) (117b–118a). Остается одно: понять, что же такое «я» и, соответственно, какая нужна забота о себе (τί οὖν διανοῆ περὶ σαυτοῦ; πότερον ἔαν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι, 119a8–9).

Но забота о себе не означает нарциссической любви к себе. Когда Алкивиад откровенно признаёт свое превосходство над большинством людей (119b), Сократ говорит: «возмущаюсь тобой и твоей любовью к себе (Ἀγανακτῶ ὑπέρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἑμαυτοῦ ἔρωτος)» (119c5). Что же значит «правильно заботиться о себе» (128a)? Как мы можем знать, какое искусство нас улучшает, если мы не знаем, кто такие мы сами? (128e11) Узнав себя, мы, возможно, узнаем, какая нам нужна забота о себе, не зная — никогда не узнаем (129a8).

Вот тут и оказывается, что узнать себя мы можем, только узнав «само по себе само» (αὐτὸ ταῦτό): «Каким же образом мы могли бы узнать само по себе само? Ведь так мы бы, возможно, узнали, что есть мы сами, если же не знаем его, не в состоянии сделать это (τίν' ἄν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἄν τάχ' εὐροίμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που)» (129b1–3). Познание же себя самого сопоставляется с возможностью глаза увидеть самого себя; «познай себя» (γνώθι σαυτόν) метафорически приравнивается к «увидь себя» (ιδὲ σαυτόν): «не на то ли должен смотреть глаз, глядя на что он готов видеть самого себя? (οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν, εἰς ὃ βλέπων ὁ ὀφθαλμὸς ἔμελλεν αὐτὸν ἰδεῖν;)» (132d5–8). Это божественнейшая часть души (τῆς ψυχῆς θειότερον, 133c1), она «подобна божеству», и всматривающийся в нее познаёт всё божественное — бога и разумение, и таким образом лучше всего познаёт самого себя (βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἄν γνοίῃ μάλιστα, 133c4–6).

Таким образом, оказывается, что познание самого по себе «самого» — это процесс, идентичный познанию самого себя, и это ближе всего к созерцанию в «Пире» «прекрасного самого по себе» тем, чем и надлежит его созерцать (212a).

Однако Алкивиад пока не способен к такому трансцендированию, «слиянию двух ничто» — для этого необходимо пройти все ступени «лестницы красоты», а он, осознав свое незнание, находится только в начале пути. На этом пути необходимо «зеркало»,

о котором говорит здесь Сократ, — глаза, то есть душа, собеседника: взаимное «вглядывание» Сократом и Алкивиадом друг в друга позволяет им увидеть самих себя (132e–133c). В завершении диалога Сократ и Алкивиад меняются ролями: Сократ, «взрасставший» в Алкивиаде «легкокрылого Эрота», становится теперь эроменом, а юноша — эрастом. Это значит, что Алкивиаду нужно теперь, вглядываясь в Сократа и отыскивая там самого себя, пройти философский путь вплоть до «мистериального посвящения», то есть до выхода за пределы любой предметности и образов себя самого. Не только главные герои, но инверсия эраста и эромена, а также композиция диалога со ступенчатым приближением к «зеркальному» способу познания себя, безусловно, напоминает «Пир». При этом для нашего подхода неважно, предвосхищение это, аллюзия или даже неаутентичный текст⁴ — в любом случае его автор тонко «считывал» образно-композиционную семантику платоновских диалогов и обыгрывал ее.

Итак, в рассмотренных диалогах, которые мы выбрали для демонстрации общей схемы, эленхос и апория неразрывно связаны: апория приводит не только к тупику в отношении предмета рассмотрения (мужество, благочестие, рассудительность, дружба и т.д.), но и к результату «личностного» испытания, то есть апория имеет отношение не только к «объекту», но и к отвечающему. Обсуждаемый предмет оказывается противоречивым, к нему приложимы противоположные определения. Но точно так же противоречивым оказывается и человек, который принимает противоположные мнения и который в некоторых случаях оказывается знающим, в некоторых — нет. Противоположные мнения об одном и том же предмете — это проекция противоположностей в душе человека. Признание собеседником того, что он не знает предмет, параллельно признанию себя самого в качестве незнающего и нуждающегося в дальнейшем поиске — и

⁴ «Алкивиад I» некоторые ученые относят к *spuria*. См. Tesleff 1982: 214–217.

предмета, и себя самого. Соответственно, уход от такого признания не позволяет человеку встать на философский путь, то есть продолжать учиться у Сократа.

На этой ступени Сократ выступает в роли вопрошателя и ниспровергателя, который в финале диалога остается в таком же состоянии апории, как и его собеседники. Результат — негативность, требующая дальнейших разысканий. Противоречивость предмета и самого воспринимающего ведет к поиску предмета «самого по себе» и «я» самого по себе. В переходных (логически) диалогах типа «Алкивиад I» Сократ не только разбивает представления собеседника о предмете, но и указывает направление пути; здесь негативный результат у собеседника компенсируется «позитивными» высказываниями Сократа.

Следующая логическая ступень — выход за пределы образов и мнений как о предмете, так и о «я», трансцендирование, переход к ἐλέειναι. Здесь Сократ играет роль мистагога, сопровождающего своих спутников в философском анабасисе и катабасисе.

Завершающее звено этой схемы — рефлексия мышления и речи, основанная на опыте трансцендирования («Парменид», «Софист», «Политик»). Здесь апория и эленхос тоже применяются, но решают другие задачи. Уровень рефлексивного анализа и позитивное описание космологии («Тимей») уже не принадлежат Сократу — в соответствующих диалогах он отходит на задний план, что маркирует выход из сферы пайдеи как философского «испытания» и «посвящения» в сферу «позитивного» анализа мышления и речи.

Таким образом, я полагаю, что фигура Сократа в диалогах всех так называемых трех периодов реализует единую концепцию, в которой апория ведет к трансцендированию, а оно дает возможность отрефлексировать ноэтическую работу сознания и построить космологический «правдоподобный миф». Логика и семантика предъявления Платоном фигуры Сократа на уровне философского анабасиса и катабасиса, а также в диалогах, где он присутствует на заднем плане, — темы отдельных статей.

Литература

- Протопопова, И.А. (2019a), “«Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1: 330–338.
- Протопопова, И.А. (2019b), *Платон. «Софист»*. Исследование, перевод, комментарии и примечания. СПб.: ПФО.
- Dorion, L.-A. (2011), “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 1–23. Cambridge University Press.
- Gigon, O. (1947), *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Franke.
- Kahn, Ch. (1997), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Protopopova, I.A. (2019), “«Sokraticheskiy vopros»: staryye problemy i novyye tendentsii [The Socratic Question: Old Problems and New Trends]”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1: 330–338.
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*. London: Oxford University Press.
- Schorey, P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schleiermacher, F. (1818), “Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen”, *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin. Aus den Jahren 1814–1815* (philosophische Klasse): 50–68.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki/Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Trapp, M. (2007), “Introduction: Questions of Socrates”, in Id. (ed.), *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, xv–xxviii. Ashgate Publishing.
- Vander Waerdt, P.A., ed. (1994), *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vlastos, G. (1988), “Socrates”, *Proceedings of the British Academy* 74: 89–111.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.
- Waterfield, R. (2013), “The Quest for the Historical Socrates”, in John Busanich and Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, 1–19. Bloomsbury Academic.
- Zuckert, C.H. (2009), *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.