

Вячеслав Минак

Пещера, беседа, самопознание: VII книга «Государства»  
и возможные позднеантичные «новации» в «Алкивиаде I»\*

---

VYACHESLAV MINAK

CAVE, CONVERSATION, SELF-KNOWLEDGE: BOOK VII OF THE *REPUBLIC*  
AND PROBABLE LATE ANTIQUE “INNOVATIONS” IN THE *ALCIBIADES I*

ABSTRACT. The thematic and topical unity of the texts ascribed to Plato, even if some, such as *Alcibiades I*, were completed rather by his students, is best demonstrated by the the author’s interpretation of self-knowledge. In our view, there are obvious parallels between the procedure of exiting the Cave reality in the *Republic* and the stages of the reversal of Alcibiades in the homonymous dialogue, especially if we draw on the well-known epistemological simile of the “divided line”. Four consecutive “cognitive” positions were apparently understood both as four stages of self-knowledge and as four modes of existence of the “self” or what we would now call *subject*. In the case of Philo of Alexandria, we see a similar picture, though with the obvious addition of the moment of knowledge of God as a condition for self-knowledge. We also note the desire to replace the quadripartite structure, with the tripartite one, approximately represented in Philo’s treatise *On the Migration of Abraham* through the images of Ur-Harran-Canaan representing life in the world, in learning, and in divine revelation. Considering the example of such authors as, on the one hand, Plato, Aristotle and, possibly, Polemon, and, on the other, representatives of the “Alexandrian age” and the Late Antiquity by and large, Philo of Alexandria and Eusebius of Caesarea, in particular, abstracting from the theological context of the latter, there is an obvious connection in the interpretation of self-knowledge as certain “practices of self”, the corresponding “modes of subjectivity” and “subjectivity”, as well as self-awareness in general.

KEYWORDS: self-knowledge, subject, practices of self, Plato, Aristotle, Philo of Alexandria.

---

© В.С. Минак (Санкт-Петербург). ordogeometricus@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 22.1 (2025)

DOI: 10.25985/PI.22.1.04

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Принцип «познай самого себя», который считается одной из главных черт «сократизма» и «платонизма», как известно, наиболее четко проговаривается в диалоге «Алкивиад I», по поводу авторства которого давно уже ведутся споры. Однако эти споры не означают сомнений в том, что тема самопознания является для Платона одной из центральных. Традиционно указывают на упоминание Платоном дельфийского требования в «Хармиде» (*Chrm.* 164d) и «Федре» (*Phdr.* 229e), а также в других диалогах. Мы предлагаем добавить к этому списку начальные фразы «мифа о пещере» из диалога «Государство» (*R.* 515a), где говорится, что узники не в состоянии увидеть самих себя или других иначе, чем в качестве теней, отбрасываемых на стену пещеры.

Разве ты думаешь, что эти узники ... как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру?<sup>1</sup>

«Всю свою жизнь вынужденные держать голову неподвижно», узники не видят ни ширму за своей спиной, ни людей, которые ходят за ней, ни предметы, которые они показывают над ширмой. Не знают они и себя: в контексте этого места «Государства» обращение к себе важно по той причине, что Сократ утверждает: именно внутри находится тот инструмент, при помощи которого мы способны познать благо (этот инструмент — разум). Знание — результат нашей деятельности, его невозможно просто вложить в душу, как невозможно вложить в глаза слепца зрение (*R.* 518cd). Открыть в себе этот инструмент можно лишь при занятиях интеллектуальной деятельностью (*R.* 527e).

В различных диалогах Платона разные персонажи исполняют роль аналогичных «тенеподобных» существ. «Алкивиад I» в этом отношении — один из наиболее показательных текстов. Само обращение Сократа к Алкивиаду в начале текста выглядит (если оставить в стороне педагогические и прочие коннотации) как попытка, подобная действиям неназванного в «Государстве»

---

<sup>1</sup> Пер. В.Н. Карпова.

спасителя, который снимает с узника оковы и принуждает его смотреть на свет (*R.* 515c–e).

Даже поверхностный взгляд на структуру беседы Сократа и Алкивиада показывает параллели с путем узника пещеры из «Государства» (что может быть еще одним косвенным свидетельством о том, что «Алкивиад I» появился после «Государства»). Слепоте и боли в глазах узника, перед которыми словно бы мелькают мушки<sup>2</sup> (*R.* 515cd), вполне соответствует та растерянность, которая охватывает Алкивиада в первой части диалога (*Alc.* 1 103a–120e). Молодой человек пытается ускользнуть от настырного собеседника, но тот дважды заставляет его признать собственное невежество (*Alc.* 1 112c–113e, 116e–119b). Лишь после этого наступает время избавления от власти «теневого реальности», или, выражаясь языком «четырёхчастной линии» познавательных способностей из того же «Государства», Алкивиад признает, что уровень «догадки», этой низшей ступени мнения, для политика явно недостаточен.

Переходу к ступени «веры», видимо, соответствует рассказ Сократа о том воспитании, которое получают спартанские и персидские правители (*Alc.* 1 120e–124a). Это повествование имеет черты, свойственные античным педагогическим утопиям (например, «Киропедии» Ксенофонта Афинского). Педагогический миф, рассказанный Сократом в «Алкивиаде I», как и во многих собственно платоновских диалогах, фиксирует переломный момент в сюжете происходящего. В случае «Алкивиада I» это место можно (в духе аристотелевской «Поэтики») считать «узнаванием» (ἀναγνώρισις), т.е. моментом, когда Алкивиад понял масштаб задачи, которая стоит перед ним как перед карьерным политиком.

В этот момент он способен только идти за Сократом, как тень Эвридики за Орфеем. «Открытие» самого себя, которое традиционно считается одной из задач и целей «Алкивиада I», в данном диалоге оказывается связано с радикальным изменением отношения к процедурам интерсубъективности. Из политических,

---

<sup>2</sup> Россиус 2013: 112.

связанных с властью, действий, какими последние виделись Алкивиаду, они превращаются в экспликацию структур самосознания: «свое» усматривается в «другом», имманентное — в трансцендентном.

Во второй части диалога Сократ и Алкивиад приходят к выводу что государственный муж ответствен за ту область, где граждане взаимодействуют друг с другом, а обеспечить успешность этого взаимодействия может лишь взаимная дружба (*Alc.* 1 124c–127d). Оба согласны с тем, что это убеждение истинно, но Сократ тут же демонстрирует возникающую из него апорию, не давая ее решения: все дружат — но каждый занят собственным делом.

Возникающая вслед за этим «ядерная» для диалога тема *эпимелейи*, заботы о себе, выглядит как подготовка к будущему странствию наверх, из пещерной реальности. Действительно, путь, который проделывает беседа Сократа и Алкивиада, — это только начало выхода из пещеры. Следующий шаг — совместное странствие в надпещерную область — только планируется (и оно так и не состоится, как мы знаем из биографии Алкивиада). Такое странствие требует истинности его «маршрута», каковая, судя по всему, должна обеспечиваться верностью диалектическим процедурам, принципу методического незнания, а также «сократическим» образом жизни — постоянным поиском рационального обоснования поступка.

В этом контексте привлекательно выглядит гипотеза А. Рено и Г. Тарранта о том, что «Алкивиад I» был написан или завершен уже после смерти Платона<sup>3</sup>. Можно согласиться и с тем, что наиболее удачной фигурой для авторства в этом случае оказывается последний «большой» схолярх Академии перед ее «скептическим разворотом» — Полемон. Два момента (помимо анахронистических мест в «Алкивиаде I», а также особенностей стилистики диалога) являются свидетельствами в пользу Палемона. Прежде всего, он считал необходимой заботливую любовь старшего к младшему, учителя к ученику, что так ярко демонстрирует Сократ

<sup>3</sup> См. Renaud, Tarrant 2015; ср. Светлов 2023.

в «Алкивиаде I». Второй момент связан с тем, что Полемон активно отстаивал необходимость практического воплощения философских норм: рациональность этики должна быть не просто убедительна, но и наглядно демонстрируема. Отсюда — требование «тренинга» — впрочем, и Сократ с Алкивиадом из рассматриваемого нами диалога готовы к тому же. Как видно из завершающих фраз диалога, Сократ сам готовится учиться, обучая, а Алкивиад обещает принять в его обучении самое деятельное участие. Правда, если «город» (Афины) не поглотит его, как оговаривается вечно знающий будущее Сократ платоновских диалогов. Платон/Полемон убежден, что только на таком пути можно прийти к знанию себя — то есть через, выражаясь современным языком, интерсубъективное взаимодействие, как теоретическое, так и вполне житейское, — в рамках афинского политического праксиса (Алкивиад ведь не отказался от своего желания стать успешным политиком).

Здесь нам видится некоторая переключка с идеями Аристотеля, на чем мы остановим свое внимание. Как и в случае Платона, важным концептом для Аристотеля является знание себя: оно свойственно именно человеку, только человек в состоянии убедиться, что он есть, и к этому знанию-подтверждению он и стремится (с чего, собственно, начинается первая книга «Метафизики»). В «Никомаховой этике» Аристотель объясняет это: видящий чувствует, что он видит, тот, кто идет, воспринимает, что он идет; мы воспринимаем сам факт того, что конкретно воспринимаем в данный момент. Важнейший тезис: «ведь „бытие“ — это чувствование или мышление (τὸ ὑὰρ εἶναι ἧν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν, EN 1170a33–1170b1)».

Есть единственное существо, которое знает себя лучше человека, — это бог (точнее боги-двигатели планетных сфер: Аристотель был политеистом, правда специфическим, философским, — но ради упрощения мы здесь будем говорить о Первом боге, перводвигателе). Он знает себя вечно, знает себя как полноту всего, тождественную ему самому. В отличие от бога, человек не обла-

дает столь совершенным знанием себя, в итоге он не способен вести самодовлеющую жизнь. Ему необходимы друзья, причем по двум основаниям, прямо связанным с его природой как существа общественного и разумного. Без других людей он не выживет, «политичность» нужна ему по природе и по необходимости. Но и как разумному существу ему нужен доверенный Другой. Друг — в некотором роде «второе я». Захотев увидеть себя, мы смотримся в зеркало. Пожелав познать себя — взираем на друга (ММ 1212b–1213a). VIII и IX книги «Никомаховой этики» — трактат о дружбе, этой необходимой составляющей человеческой деятельности как существа и политического, и разумного. Важное уточнение Аристотеля: лучшим является тот друг, кто способен дружить с самим собой. Последнее же возможно, только если он знает себя (насколько это в человеческих силах). Подобные суждения присутствуют и в других сочинениях Аристотеля — «Большой этике» (ММ 1212b–1213a), «Протрептике» (см. *Iambl. Protr.* 7). С одной стороны, «Алкивиад I» обсуждает ту же тему. Но с другой, этот текст в версии Полемона (если гипотеза Рено-Тарранта верна) — реакция на аристотелевскую концепцию самопознания и самосознания, а не ее предвосхищение (как это было бы в случае ранней датировки написания диалога)<sup>4</sup>.

Сократ активно развивает идею о том, что человек — это не единство души и тела, но именно душа. Представление о том, что тело — то, что на самом деле должно быть ей подчинено, встречается и в других диалогах Платона. Самый известный пример — «Федон», где тело трактуется как темница души (*Phd.* 82e–83a), причем в самых разных смыслах, прежде всего познавательном и моральном. Констатация, что душа пользуется телом, в «Федоне» приводит к выводу, что тело при этом использовании уходит ее от истинного бытия (*Phd.* 79c). Настойчивое сравнение в «Алкивиаде I» тела с инструментом, которым душа пользуется, отличается от эсхатологических рассуждений Сократа в «Федоне». Акцентирование внимания на теме хозяина и его инстру-

---

<sup>4</sup> См. Светлов 2022.

мента представляется чем-то новым — возможно, внезапно открытым аргументом от здравого смысла, хорошо понятным античному греку, быть может даже пробрасывающим мостик к первой книге аристотелевской «Политики», где при описании домохозяйства Аристотель занимается классификацией орудий, используемых в нем: неживых и живых, бессловесных (животных) и обладающих логосом (рабов). Хозяин «ойкоса» и его супруга в таком случае могут быть приравнены к разумной и эмоциональной составляющим человеческой души, которые, согласно Аристотелю, принципиально отличаются от управляемых ими инструментов. Перенося свои гилеморфистские воззрения на отношение души и тела, Стагирит в таком случае противоречит себе — по крайней мере, с точки зрения платоников. Нам представляется, что развитие аргумента от хозяина и инструмента в «Алкивиаде I» могло быть напрямую связано с академической полемикой против аристотелевского учения о человеке.

Но тогда и трактовка самопознания в «Алкивиаде I» будет иной, чем у Аристотеля. Прежде всего, коренная проблема самопознания видится в исключительной сложности процедуры «узрения», то есть объективирования искомого объекта. Наилучшим материалом («зеркалом») для этого, как и у Аристотеля, выбирается не какой-то физический объект, а Другой (его глаза, его душа). Но создатель (создатели?) диалога осознает, что здесь нас ожидает парадокс: уловить (объективировать) себя мы можем лишь через такую же необъективированную сущность, которая также пытается постичь себя.

Основная проблема этой части диалога заключается, таким образом, не в факте «открытия самости». Революция не в этом: и Платон, и Аристотель уже знакомы с данным «предметом». Проблематичны способы ее постижения. «Алкивиад I» фиксирует, что задача самопознания сложнее, чем это полагал Аристотель. Единственным способом постижения себя в представлениях его автора является процесс такого общения, когда самопознание осуществляют обе стороны. Оно требует полной открытости и до-

верия, превышающих даже то, что Аристотель называет дружбой. Дружба — моральная и социальная норма в политизированной этике Аристотеля, здесь же речь об иерархически более высокой черте человеческого существа: его интеллекте (наличие которого отличает нас от других «общественных» животных). Однако возможна и иная трактовка «верифицирующей инстанции» — верифицирующей нашу самость. В ином прочтении исхода из пещеры таковой становится бог как подлинный свидетель и зеркало нашей «самости», незримый участник спасительной беседы.

Правда, апелляции к Зевсу как свидетелю достаточно часты у Платона, однако они скорее всего являются типичным «общим местом» разговорного языка того времени. Если искать какие-то коннотации у Платона, то подобным свидетелем мог быть «эсклюзивный» даймоний самого Сократа, упоминающийся в начале диалога (*Alc.* 1 105de). К тому же Платон говорит о том, что часть души, ответственная за познание-мышление, божественна (*Alc.* 1 133c4–6). Божественность не тождественна божеству, однако эти упоминания и уподобления могли побудить к тому, чтобы в поздней античности в текст диалога оказалось внесено несколько дополнительных строк, придающих «Алкивиаду I» теологический характер. Прежде всего, это строки 133c8–17, повествующие о божестве как зеркале, в котором мы можем увидеть себя впервые; они цитируются Евсевием Кесарийским и считаются позднеантичной интерполяцией, позволявшей понять диалог в теистическом ключе (см. *Eus. PE* 11.27.5):

Сократ. И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души. Алкивиад. Это правдоподобно, Сократ. Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя. Алкивиад. Да<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Здесь и ниже пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

Это сильная вставка: Бог как идеальное зеркало, в котором мы отражаемся. Действительно, Бог — еще более необъективируемая сущность, чем человеческая «самость». Но эта метафора «работает» только в том случае, если мы говорим о Боге не в смысле античной эпической религии, современной Платону, да, в общем-то, и не в смысле той нормативной теологии, которая декларируется Платоном во второй книге «Государства». Здесь явно подразумевается некоторый более сложный объект — единственная параллель которому в текстах Платона — сверхсущностное благо «Государства» и «Филеба». Вопрос вопросов: а можем ли мы поставить знак равенства между благом и богом в контексте творчества Платона? И, тем паче, сделать это сверхсущностное интимно близким человеку? Не будет ли это слишком большим анахронизмом? Куда более очевиден позднеантичный — причем именно христианский — контекст этого дополнения-толкования. Из него проистекает и еще одно вероятное «творческое дополнение» (это уже *Alc.* 1 134de):

С о к р а т. Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам. А л к и в и а д. По всей вероятности. С о к р а т. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества. А л к и в и а д. Это понятно. С о к р а т. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом. А л к и в и а д. Да. С о к р а т. Значит, вы будете действовать правильно и достойно. А л к и в и а д. Да. С о к р а т. Но я могу поручиться, что, действуя таким образом, вы наверняка будете счастливы. А л к и в и а д. Ты — верный поручитель. С о к р а т. Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример все безбожное и темное, то, естественно, и дела ваши будут такими и самих себя вы не познаете. А л к и в и а д. По-видимому.

Если вернуться к «Государству», то при таком дополнении залогом выхода из пещерной реальности является помощь божества, на которого мы должны обратить наш взор, а подлинное, т.е. умопостигаемое, солнце-благо в надпещерной реальности и есть

любящий и внимательно взирающий на нас бог. Что вполне логично звучит в теологическом контексте поздней античности, которая воспринимает выход из пещеры как обращение к истине, которая не «что», а «кто».

Для подтверждения данного тезиса рассмотрим связь платонизма в широком смысле (включая аристотелизм как вид по отношению к роду) и соответствующего понимания «субъектности» с научно-образовательными программами «александрийского века» на примере наследия Филона Александрийского, яркого интеллектуала позднеэллинистической эпохи. Обратимся к его трактатам «О странствии Авраама» и «О созерцательной жизни» и проанализируем представленные там «практики себя».

В первом произведении речь идет о средствах, необходимых для достижения Авраамом полного спасения, или, выражаясь современным языком, обретения им истинной «субъектности». Для этого ему необходимо сменить место жительства, т.е. покинуть Египет, а также перестать доверять полностью внешним чувствам и красоте языка и речевого звучания (*Phil. Migr.* 1.2). Это явный аналог пещеры, через который устанавливается связь с платоновским «Государством». Подобно тому как в мифе о пещере из «Государства» узники могут увидеть себя или других только в качестве теней, отбрасываемых на стену пещеры, Авраам, согласно толкованию Филона, по божественной необходимости также будет являться исключительно тенью себя самого до той поры, пока он не покинет Египет как свое текущее место жительства; пока не перестанет доверять внешним чувствам полностью, потакание которым, вопреки распространенному убеждению, не только не способствует «открытию субъектности», но, наоборот, только отдаляет от него, делая человека в сущности несвободным, т.е. объективированным внешней реальностью; пока, наконец, не перестанет доверять звучанию речи, красоте языка и силе слов. Таким только путем, путем, схожим с выходом из платоновской пещеры, и становится возможным исполнение Авраамом божественного завета.

Подобный взгляд, по нашему мнению, можно концептуально представить наподобие некой «теории нормативного субъекта» постольку, поскольку аллегорическое толкование библейских преданий Филоном Александрийским, безусловно, предполагает выход к уровню «моральных», т.е. нормирующих субъектность истин.

Похожая картина наблюдается и в трактате «О созерцательной жизни»: говоря об одной из иудейских сект, ессеях, Филон прежде всего выделяет аскетизм и ригоризм как их важнейшие качества. Автор прямо подчеркивает, что ради своей главной цели — достижения бессмертной и блаженной жизни — ессеи бегут от привычных моделей человеческого поведения, считая, что земная жизнь *уже кончилась* (Phil. Cont. 2.13.18). Подобный подход, с одной стороны, напрямую соотносится с точкой зрения Сократа, Еврипида и Платона, согласно которой земная жизнь не истинна и скорее равна смерти, тогда как последняя только и означает переход к жизни истинной, блаженной и вечной. С другой стороны, подобная оценка созерцательной жизни, признание ее по существу наиболее достойной для человека, коррелирует и с точкой зрения Аристотеля, который также охарактеризовал ее как наиболее приближенную к божественному образу жизни из всех, какие только может избрать человек.

В подобном теологическом контексте поздней античности диалектика, как и рациональная моральность, перестают быть единственными условиями самопознания. Чтобы собрать себя, нужен трансцендентный Свидетель, от которого человек только и может узнать о себе что-то достоверное. И при такой, теологической, трактовке надпещерной части путешествия бывшего узника диалектика и разум, как будет писать Плотин, «умолкают» (Plot. Enn. 6.8.11), уступая место иным, сверхрациональным, процедурам.

Литература

- Россиус, А.А. (2013), “Русский текст Платона: современное состояние”, in И.А. Протопопова и др. (ред.), *Платоновский сборник* 1.104–116. М.; СПб: РГГУ; РХГА.
- Светлов, Р.В. (2022), “Концепция эвдемонии в контексте Аристотелевской рациональной теологии”, *Вопросы теологии* 4.3: 342–351.
- Светлов, Р.В. (2023), “Универсалии рациональной (философской) теологии: происхождение аргумента от аналогии (на примере «Алкивиада I»)", *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1.17: 188–196.
- Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Rossius, A. (2013), “Plato’s Works in Russian: Present Day State of Affairs”, in I.A. Protopopova et al. (eds.), *Plato Collection* 1.104–116. Moscow; Saint Petersburg: RGGU; RHGA. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2022), “The Concept of Eudaimonia in the Context of Aristotelian Rational Theology”, *Issues of theology* 4.3: 342–351. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2023), “Universals of Rational (Philosophical) Theology: The origin of the Argument from Analogy (on the Example of *Alcibiades I*)”, *Proceedings of the department of theology of the St. Petersburg Theological Academy* 1.17: 188–196. (In Russian.)