

Александр Карсеев

Агатобулия в диалогах Платона  
«Горгий», «Протагор», «Лисий», «Пир»

---

ALEXANDER KARSEEV  
AGATHOBOULIA IN PLATO'S  
*GORGIAS, PROTAGORAS, LYSIS, SYMPOSIUM*

ABSTRACT. The good and desiring the good are among the most important concepts of Plato's philosophy; at the same time, they are among the most debatable and controversial ones. One of the cruxes is the interpretation of Plato's claim that everybody desires what is good. Is Plato's meaning here "Everybody desires what appears to be good" (nominal agathoboulia theory – NAT) or "Everybody desires what really is good, no matter how it appears" (real agathoboulia theory – RAT)? Ever since Santas' NAT-supporting paper "The Socratic Paradoxes", only a few scholars held the view that Plato was a consistent champion of RAT throughout his philosophical career, or that RAT is philosophically tenable and makes sense in view of empirical data. This is the opening article in a series which aims to support this minority opinion against dominant NAT-interpretations. The first section of the article provides an historical perspective on and an analytical framework for the problem. The next section shows that the *Gorgias* account is a bright case for RAT, and as such perfectly fits the account of the *Protagoras*. Finally, the *Lysis* is analyzed as a dialogue which is consistent with the *Gorgias* and the *Protagoras*, but takes us a step further, providing glimpses on the holy of holies of Plato's philosophy, and is in this remarkably consistent with the *Symposium*. Establishing the consistency and tenability of Plato's account of RAT within the scope of four dialogues provides prospects for further research to show how RAT is consistently present in the *Meno*, the *Phaedo*, the *Republic* and other dialogues

KEYWORDS: Plato, Socratic paradoxes, *akrasia*, desiring for the good.

---

Блага желает всякая душа, и ради него все совершает<sup>1</sup>. Блага желая мы идем, когда идем, полагая, что так для нас лучше, и, на-

---

© А.А. Карсеев (Давао). alexsandr1989@gmail.com. Университет юго-восточных Филиппин (University of Southeastern Philippines).

<sup>1</sup> Cf. R. 6 505d-e: ὁ δὲ διώκει μὲν ἄλασα ψυχῆ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει.

оборот, стоим на месте, когда стоим, все ради того же, ради блага<sup>2</sup>. Никто не желает дурного<sup>3</sup>, так что делающий дурное делает не то, что он хочет: он лишь по неведению и ошибке принимает дурное за то, чего хочет<sup>4</sup>; знание, таким образом, и есть добродетель<sup>5</sup>. — Такими гранями блистает изумительный, чистой воды бриллиант платоновской этики. Они получили название сократических парадоксов; но поскольку они составляют единство, можно говорить о сократическом *парадоксе*; фокусом этого единства является положение «все желают благого и никто не желает дурного»<sup>6</sup> (далее — «тезис Сократа»). Констатируемое этим тезисом явление назовем агатобулией. Такова предварительная экспозиция, каждый элемент которой должен быть обоснован — от единства парадоксов до правомерности сопоставления пассажей из разных диалогов так, как это было сделано мной в начале статьи.

В каком смысле, однако, вышеизложенные положения можно считать парадоксальными? Ответ всецело зависит от интерпретации. «Это учение [что никто не поступает вопреки наилучшему, кроме как по неведению] явно противоречит очевидным [фактам]»<sup>7</sup> — таким суждением Аристотель открывает драматическую историю экзегесиса парадоксов; Аквинат вторит Философу, хотя и в более мягких выражениях<sup>8</sup>; то же суждение разделяет и Гомперц: «то душевное состояние [акрасии], существование

<sup>2</sup> Cf. Grg. 468b: τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες καὶ βαδίζομεν ὅταν βαδίζωμεν, οἰόμενοι βέλτιον εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ἔσταμεν ὅταν ἐστῶμεν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα, τοῦ ἀγαθοῦ.

<sup>3</sup> Cf. Men. 78b: οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά.

<sup>4</sup> Cf. Grg. 468c–e, особ.: οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον, οὗτος δὴπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ [...] ἀλλ' οὐ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται.

<sup>5</sup> Cf., напр., Prt. 358b–361b, особ.: σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδείξει ὡς πάντα χρήματα ἐστὶν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία; Euthd. 278d–282a; Prt. 352a–d.

<sup>6</sup> Men. 78b: οὐδεὶς βούλεσθαι τὰ κακά [...] τὰγαθὰ [...] βούλεσθαι πᾶσιν ὑπάρχει. Здесь и далее, если не указано иначе, перевод мой — А.К.

<sup>7</sup> EN 1145b21–29: Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκрасίας: οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοϊαν. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς.

<sup>8</sup> Summa Theologiæ Ia2ae. lxxvii. 2.

которого Сократ отрицает, без сомнения встречается в действительности»<sup>9</sup>; за парадоксами, конечно, признают, по выражению Йегера, «позитивное начало»<sup>10</sup> и ценность, но никто не спешит отстаивать их полноценность как тезисов, описывающих реальное положение дел<sup>11</sup>. Влостос, например, большую часть своей карьеры вслед за Гротом понимал цель парадоксов как чисто скептическую и эленктическую — инициировать апорию ради «признания незнания» и культивирования ἐλοχί<sup>12</sup>, да и позже, признав парадокс позитивным тезисом, считал его базирующимся на явной логической ошибке<sup>13</sup>; Чарльз Кан полагает аргументацию, приводящую к парадоксу, намеренно эристической<sup>14</sup>.

В 70-х годах XX века, однако, набирает силу иная тенденция: показать совместимость парадоксов с эмпирическими фактами и common sense за счет их ослабления. Именно такого рода интерпретации превалируют со времени выхода в свет статьи Сантаса «The Socratic Paradoxes», ослабляющей тезис Сократа номинальной интерпретацией агатобулии — «все желания направлены к [представляющемуся] благому»<sup>15</sup> (далее — *номинальный тезис*), в отличие от интерпретации реальной — «все желания направле-

---

<sup>9</sup> Gomperz 1905: 67.

<sup>10</sup> Йегер 1997: 90.

<sup>11</sup> Исключение, пожалуй, составляет Taylor 1933.

<sup>12</sup> Vlastos 1991: 4–5.

<sup>13</sup> Vlastos 1991: 148–54.

<sup>14</sup> Kahn 1983: 87–92.

<sup>15</sup> Среди представителей номинальной интерпретации Santas 1964: 147–64, 1979: 185–89; Nakhnikian 1973: 1–17; Irwin 1979: 141, 144; Thomas 1980: 114–7; McTighe 1984; Sharples 1985: 138–9; Weiss 2001: 34–7, Wolfsdorf 2006: 79–91, Scott 2006: 46–53; Barney 2010: 65–66. Фактически, здесь Платону приписывается аристотелевский взгляд на желание, cf. EN III.4, Top. VI.8.146b36–147a11. Нельзя не упомянуть и о другом влиятельном представителе номинальной интерпретации, анонимном рецензенте работы Penner 1991, которого Пеннер цитирует и комментирует (ibid.: 198). Именно он, насколько я могу судить, впервые представил, если не сказать навязал, дистинкцию de re / de dicto в дискурс о теории желания Платона, что имело серьезные последствия. В работе 1991 года Пеннер принимает эту дистинкцию лишь условно и в качестве уступки («if we must use this questionable terminology», ibid.: 199), однако в совместной с Роузом работе

ны к [действительно] благому»<sup>16</sup> (далее — *реальный тезис*). В самом деле, высказывания о желании, будучи высказываниями о субъективном интенциональном состоянии, вовлекают нас в интенциональный контекст и могут быть сформулированы и прочитаны по меньшей мере двумя способами.

Проиллюстрируем неоднозначность высказываний о субъективных состояниях на примере ряда силлогизмов об Эдипе, делающем предложение Иокасте, но не знающем о своем родстве с ней. Начнем с EXT (от англ. *extensional*):

Иокаста принимает предложение Эдипа (ext 1)

Иокаста — мать Эдипа (ext 2)

Следовательно, мать Эдипа принимает его предложение (ext 3)

Подстановка в ext 1 экстенционально тождественного «мать Эдипа» вместо «Иокаста» очевидным образом сохраняет истинность высказывания, так что силлогизм EXT — валиден.

Теперь заменим EXT силлогизмом, включающим субъективное отношение (пропозиционную установку), — KNL (от англ. *knowledge*):

Эдип знает, что Иокаста принимает его предложение (knl 1)

Иокаста — мать Эдипа (knl 2)

Следовательно, Эдип знает, что его мать принимает его предложение (knl 3)

Подстановка экстенционально тождественного «мать Эдипа» вместо «Иокаста» не сохраняет истинности высказывания очевидным образом — в конце концов, мы говорим, что Эдип не знает, что Иокаста — его мать. Высказывания, в которых подстановка экстенционально («объективно») тождественных выражений проблематична (в нашем случае — поскольку высказывания

---

1994 года эта терминология уже используется как конвенциональная; то же во всех последующих работах на тему.

<sup>16</sup> Среди немногочисленных защитников этой интерпретации Пеннер, Роув и Решотко, см. Penner 1991, Penner, Rowe 1994, Reshotko 1992 и другие их работы.

описывают «субъективные» состояния осведомленности, желания, чувства и т.д.), называются интенциональными.

Далее, в силлогизме KNL заменим отношение осведомленности на отношение эмоциональное — EMT (от англ. *emotion*):

Эдип рад, что Иокаста принимает его предложение (emt 1)

Иокаста — мать Эдипа (emt 2)

Следовательно, Эдип рад, что его мать принимает его предложение (emt 3)

На этом примере хорошо видна неоднозначность заключения: в зависимости от способа его прочтения оно становится истинным или ложным (при сохранении истинности посылок). Объективно есть событие X: Иокаста, мать Эдипа, принимает его предложение; вследствие этого события X Эдип радуется. Если в emt 3 «его мать принимает его предложение» прочитано как отсылка к объективному событию X, то emt 3 — истинно при условии истинности посылок. Назовем такое прочтение «объективным», прозрачным, или, используя терминологию Пеннера, прочтением *from outside*<sup>17</sup> [of the agent of desire]. Если же в emt 3 «его мать принимает его предложение» прочитано как отсылка к субъективной причине радости, как «вид изнутри субъекта», *from inside*, «непрозрачно», то emt 3 — ложно при условии истинности посылок, силлогизм EMT — невалиден.

Можно было бы сказать, что заключение можно прочитать согласно референту (*Bedeutung*, экстенционал), а можно — согласно смыслу (*Sinn*, интенционал). В самом деле, именно конкретное событие X, которое мы (но не Эдип) можем описать как «его мать принимает его предложение», является причиной радости Эдипа. Эдип объективно рад референту выражения «его мать принимает его предложение», событию X. Но событие X, которому он радуется, имеет неизвестные ему смыслы, которым он не может радоваться уже просто потому, что они ему неизвестны. Однако различие референт/смысл является лишь частным случаем

---

<sup>17</sup> Penner, Rowe 1994: 1, n. 2.

различия *outside/inside*<sup>18</sup>. Самого по себе этого различия недостаточно, как видно на следующем примере. Положим, Эдип говорит: «Я желаю жениться на Иокасте, вдове царя Лая, женщине, не принадлежащей моему роду, женитьба на которой позволит мне избежать проклятия». Ясно, что желание Эдипа *from inside* имеет именно такое описание. Однако это описание не имеет референта, так что дистинкция референт/смысл к нему не применима, в отличие от дистинкции *outside/inside*.

Далее, заменим эмоциональное отношение в ЕМТ на отношение желания — DSR (от англ. *desire*):

Для Эдипа желанно, что Иокаста принимает его предложение [Oedipus desires Jocasta marrying him]<sup>19</sup> (dsr 1)

Иокаста — мать Эдипа (dsr 2)

Следовательно, для Эдипа желанно, что его мать принимает его предложение [Oedipus desires his mother marrying him] (dsr 3)

Подобно случаю с ЕМТ, если в dsr 3 «его мать принимает его предложение» прочитано как объективное описание события X «извне», то dsr 3 — истинно при условии истинности посылок; в самом деле, желание из dsr 1 (Jocasta marrying him) объективно, «извне», тождественно желанию из dsr 3 (his mother marrying him). Если же «его мать принимает его предложение» прочитано как субъективное описание события с точки зрения Эдипа, *from inside of the agent of desire*, то dsr 3 — ложно при сохранении истинности посылок: с точки зрения Эдипа «Jocasta marry-

<sup>18</sup> Любой воспринимаемый предмет «раздваивается» в том смысле, что можно говорить о том, чем этот предмет на самом деле является (*outside*, объективная составляющая предмета), и о том, чем этот предмет представляется тому или иному субъекту (*inside*, «субъективная составляющая предмета»). Понятие «референт» практически совпадает с понятием «*outside*», однако «*insides*» предмета будут его «смыслами» только в том случае, если они безошибочны и предмет действительно таков, каким его мыслит субъект. Дистинкция *outside/inside* будет дополнительно пояснена в ходе разбора сократической теории желания у Платона.

<sup>19</sup> С dsr 1 и dsr 3 удобнее оперировать, используя языки, имеющие конструкцию *accusativus cum participio*; именно поэтому я дублирую их на английском.

ing him» и «his mother marrying him» не тождественны. Подобная неоднозначность высказываний о желании может быть устранена, если условиться маркировать прозрачность/непрозрачность контекста (взгляд извне/изнутри агента желания).

К счастью, возвращаясь к Платону, раскрыть неоднозначность тезиса «каждый желает блага» можно не выходя за рамки обычного языка: в прочтении *outside* — «каждый желает действительного блага», в прочтении *inside* — «каждый желает представляющегося [ему] благом». Приверженцев последней позиции я буду весьма условно называть номиналистами, поскольку, во-первых, желание в таком прочтении оказывается обусловлено только представлением об объекте, тем, чем он является «лишь по имени», а не на деле; во-вторых, такая интерпретация «номинальна» в том смысле, что не сохраняет действительной силы сократической теории желания; в-третьих, теория желания Платона глубоко связана с реализмом метафизическим в смысле существования абстрактных объектов (универсалия блага), а номиналистическая ее интерпретация — с номинализмом в отношении абстрактных объектов. Таким образом, я не ищу более специфических и неангажированных, а быть может — и более удачных терминов, но предпочитаю вписать свое исследование в традицию, поднимающую знамя реализма против его извечного противника, и, повторяя жест Платона, указать перстом горé.

### 1. «Горгий»

Начнем с аргумента «Горгия» 466a–468e. Сократ, доказывая бессилие и жалкое положение людей несправедливых<sup>20</sup>, вводит различие между тем, что человек хочет (ἃ βούλεται), и тем, что ему вздумается или покажется [нужным, наилучшим, уместным] (ἃ δοκεῖ αὐτῷ<sup>21</sup>, 466c–467b).

<sup>20</sup> Речь идет о тиранах и ораторах, поскольку они люди не справедливые и не причастны искусству: *ῥήτορες καὶ τύραννοι quia ἄδικοι*.

<sup>21</sup> Букв. «что кажется» (наилучшим, подходящим, сообразным, нужным, уместным, etc.). В переводе Карпова просто «что кажется». В данном контексте

Тираны, например, не делают то, что хотят (οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται), хотя и делают то, что им вздумается или покажется наилучшим (ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι, 466e). Полу такая дистинкция представляется вздорной и бессмысленной<sup>22</sup>; для него то, что кажется наилучшим (ἃ δοκεῖ), и есть то, чего человек желает (ἃ βούλεται). Сократ обосновывает дистинкцию, излагая свою теорию желания. Делает он это в три шага, представляя: (I) трехчастное аксиологическое деление сущего на благое, дурное и нейтральное 467e–468a); (II) идею целесредственной иерархии, присущей каждому акту желания (467cd)<sup>23</sup>; (III) благое как вершину этой иерархии. В результате оказывается, что желаемо (ἃ βούλεται) лишь благое<sup>24</sup>, в то время как то, что лишь кажется благим (ἃ δοκεῖ), — лишь кажется желаемым, но не таково. Дистинкция обоснована, делающие дурное делают не то, что же-

---

смысл контраста между ἃ βούλεται и ἃ δοκεῖ αὐτῷ хорошо передал бы перевод ἃ δοκεῖ как «что вздумается». Однако в 466e Платон сам дает однозначную интерпретацию идиомы — «делать то, что кажется наилучшим»: ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι (cf. 468d: οἴομενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, 467b: ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι). Как будет показано ниже, смысл противопоставления можно выразить и так: совершение «того, что кажется желаемым», и «того, что действительно желаемо».

<sup>22</sup> σχέτλιά γε λέγεις καὶ ὑπερφυῖ (467b).

<sup>23</sup> В тексте «Горгия» II идет перед I, однако разбор аргумента удобнее проводить в приведенном здесь порядке.

<sup>24</sup> Здесь можно было бы задать вопрос — о каком благе идет речь: благе прагматическом, или, иначе, эгоистическом («prudential good», «good for me», cf. Santas 1964: 149–150), или благе моральном, общем, оно же — справедливость? Но подобное различие разрушает и дух, и букву платоновского учения не меньше, чем номинальная интерпретация агатобулии: в самом деле, ведь построено учение Платона на убеждении о тождестве всех «эгоистичных» благ между собой и «общему благу» — именно поэтому преступнику, например, лучше нести наказание (лучше в обоих смыслах! см. Grg. 479c–e). Что хорошо для меня (действительно хорошо, а не лишь кажется таковым), то хорошо для всех и для всего космоса в целом — и это, пожалуй, главный критерий, по которому можно распознать истинное благо. Без отождествления блага прагматического и блага морального потеряли бы свои основания важнейшие положения платоновского учения, как, например, что несправедливые — несчастны, что знание — добродетель (знающий справедливое — справедлив, Grg. 460b–d), etc.



ляют, а значит, жалки и бессильны. Обратимся к более подробно-му разбору и логической реконструкции аргумента:

I.1 Всякая вещь подпадает под одну из трех категорий: благое (τὰ ἀγαθὰ), дурное (τὰ κακὰ), нейтральное (τὰ μετὰξύ) (467e).

I.2 Действия сами по себе (ходить, сидеть, убивать, изгонять) нейтральны, ни благи, ни дурны (468a–с).

I.3 Тем не менее, действия могут становиться благими или дурными по причастности (468a: μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ etc., cf. 468c), вторичным образом, как средства к тому, что есть благое или дурное само по себе; действия, следовательно, благи или дурны производно. Таким образом, мы имеем первично благое (благое само по себе, из I.1) и производно, или вторично, благое (действия, являющиеся средствами к первично благому). Аналогично с дурным. Подытоживая результат шага I, мы имеем следующие классы вещей: благое само по себе, дурное само по себе, нейтральное, благое по причастности, дурное по причастности (последние два класса — подмножества нейтрального).

II Совершая действие (которое само по себе всегда нейтрально) люди желают не того, что они совершают (ὁ ἄν πρᾶττωσιν ἐκάστοτε), но того, ради чего они это совершают (ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πρᾶττουσιν, 467d).

III.1 Нейтральные [действия] совершаются ради благого (τὰ τὰ μετὰξύ ταῦτα ἕνεκα τῶν ἀγαθῶν πρᾶττουσιν, 468a). Пункт II вводит понятие οὗ ἕνεκα, «то, ради чего», а III.1 идентифицирует это οὗ ἕνεκα как благое. Подытоживая I, II и III.1, имеем: желаемы не действия, а лишь их цель, и она всегда не что иное, как благое.

III.2 Далее Сократ говорит нечто, что, на первый взгляд, полностью разрывает логическую последовательность рассуждения и погружает текст в самопротиворечие: нейтральные [действия] желаемы постольку, поскольку ведут к благому — «лишь если это полезно, мы этого желаем, если же вредно — не желаем» (ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ἦ ταῦτα, βουλόμεθα πρᾶττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα, 468c). Не говорил ли Сократ только что, в II, что люди не желают [нейтральных] действий, которые они совершают,

но лишь того, ради чего их совершают (οὐ τοῦτο βούλεται, ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττει, 467d)? Противоречие, на первый взгляд, ошеломляющее и обескураживающее. Однако должные интерпретационные усилия, как это закономерно случается с текстами Платона, позволяют не только разрешить видимое противоречие, но и испытать особую благодарность автору за выбранный им «побуждающий наше мышление к дальнейшему исследованию»<sup>25</sup> стиль изложения.

Во-первых, в Ш.2 Сократ повторяет, как и в II, что люди не желают действий, но добавляет квалификацию — ἀπλῶς οὕτως; они не желают действий самих по себе. Можно предположить, что квалификация ἀπλῶς οὕτως подразумевалась в II, и 467c следует читать как «совершая действие, люди желают не [самого по себе] того, что они совершают»<sup>26</sup>. Это правдоподобно, однако, я полагаю, не открывает смысла головоломки, которую задает нам Платон.

В Ш.2 желаемыми названы те нейтральные действия, которые ведут к благу. Таковые действия есть именно то, что в I.3 было названо благом по причастности или вторичным образом. Стало быть, вторично благое желаемо, поскольку ведет к первично благу, то есть — желаемо вторичным образом, по причастности. Как мы увидим из анализа «Лисия» ниже, Платон полагает, что лишь первично желаемое есть желаемое поистине и в строгом смысле слова (τῷ ὄντι), в то время как желаемое ради другого желаемо не в собственном смысле слова (ρήματι, Ly. 220ab), но является как бы лишь тенью, эйдолоном желаемого. В свете этого можно говорить о том, что в II Сократ говорит τῷ ὄντι, в то время как в Ш.2 — ρήματι (не в одном и том же смысле). В «Лисии» речь сначала идет в терминах ρήματι, а затем вводится дискурс τῷ ὄντι, и Сократ, в рамках дружеской беседы, делает это эксплицитно и приоткрывает сокровенное πρῶτον φίλον; в полемосе с софистами Сократ многое оставляет имплицитным, сокрытым, как бы играя с невежеством собеседников, и в то же время своей

<sup>25</sup> Cf. R. 523b ff., особ. «παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν».

<sup>26</sup> Так, например, в переводе У.Р.М. Лэмба (1927).

игрой дает им все нити к его истинным мыслям, если те будут достаточно внимательны, чтобы не упустить видимые противоречия и задать нужные вопросы. Теперь, я полагаю, разность между высказываниями Сократа в II и III.2 не ошеломляет, и мы можем вернуться к основной линии аргумента «Горгия», в которой рассуждение идет в модусе ῥήματι.

Итак, первично благое желаемо первично, само по себе, а благое по причастности желаемо вторично, производно, поскольку ведет к первично благому. Желаемо, следовательно, лишь благое, будь то первично или вторично благое. Несправедливое, поскольку дурно, всегда делается вопреки желанию; несправедливые несчастны, ибо делают не то, что хотят, хотя и то, что считают наилучшим (думая, что хотят этого).

Вопреки номиналистам, благое не может тут пониматься субъективно, как «представляющееся благим». Во-первых, в 468de то, что дурно (τυγχάνει δὲ ὃν κάκιον), не желаемо, даже если и представляется благим (οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ). Во-вторых, если высказывание с психологическим глаголом типа «Сократ желает X» и может рассматриваться как помещающее нас в интенциональный контекст и быть прочитано from inside как «Сократ желает [то, что представляется ему] X», то трехчастное аксиологическое деление сущего вида «все сущее есть либо X, либо Y, либо Z» не содержит оснований для субъективного прочтения. В-третьих, изначальное деление на ἄ βούλεται и ἄ δοκεῖ потеряло бы смысл: в номинальном прочтении ἄ βούλεται и есть ἄ δοκεῖ. В-четвертых, в номинальной интерпретации аргумент не достигает цели: тираны делают то, что хотят, а именно то, что представляется им наилучшим; наконец, тезис 509e о том, что никто не желает несправедливости, также оказался бы лишенным своего основания.

В действительности, Платон является объективистом в своей теории желания так же, как и в своей теории благого: та или иная вещь является благой или дурной независимо от моих субъективных представлений (от описания, которое я даю этой вещи, от взгляда «изнутри субъекта»); аналогично, та или иная вещь

является желаемой мною или нет независимо от того, что я думаю, чувствую, ощущаю, воображаю относительно неё (независимо от *inside*). Утверждение, *prima facie*, парадоксальное, если не абсурдное: получается, что я могу ощущать интенсивное и неотложное желание к какой-либо вещи, думать об этом желании, но при этом заблуждаться и в действительности эту вещь не желать, и, наоборот, думать о другой вещи, что я её не желаю, ощущая к ней отвращение, в то время как в действительности я желаю её; мои собственные желания не доступны мне непосредственным образом. Рассмотрим некоторые примеры, которые проиллюстрируют, что теория желания Платона вовсе не так парадоксальна, как может показаться.

Путник идет по пустыне, умирая от жажды, и единственное его спасение — находящийся неподалеку оазис. В поле его зрения настоящий оазис — на севере, и мираж оазиса — на юге. Пытаясь определить, какой же оазис настоящий, он открывает карту, однако путает ориентир, ошибочно определяет свое местоположение, в результате чего приходит к твердому убеждению, что настоящий оазис — на юге, и из последних сил страстно к устремляется к миражу. Все его существо обращается в единый порыв скорейшего продвижения на юг. Но действительно ли он хочет идти к миражу? Хочет ли он идти на юг, о чем вопиет его субъективная составляющая?

Введем следующие обозначения потенциальных кандидатов на роль объектов желания:

- (M) — Мираж (*outside M*), представляющийся оазисом (*inside M*)
- (O) — Оазис (*outside O*), представляющийся миражом (*inside O*)

В качестве условия примем, что путник хочет жить, а значит, утолить жажду, а значит, воды, и единственное средство найти воду — достичь оазиса. Проблематичность возникает на уровне вопроса о том, стремится ли путник к O или к M, и желает ли он идти на север или на юг. Какие высказывания о желаниях путника на этом уровне и в каких прочтениях мы сочтем истинными, а какие — нет? И каковы критерии истинности?

Первым кандидатом на роль критерия истинности высказывания о желании могло бы быть мнение самого агента желания — «кому как не субъекту желания знать, чего он хочет?». В конце концов, когда речь идет о наших собственных стремлениях, мы обычно доверяем нашим ощущениям и не ставим под вопрос, что субъект знает, чего он хочет. Однако рассуждение показывает, что на суждение субъекта желания можно полагаться менее всего. Путник скажет: «Я хочу настоящий оазис, а не мираж», — то есть объект *O*; и в то же самое время продолжит: «Я хочу это», — указывая на мираж, представляющийся ему оазисом! — то есть на объект *M*. То же самое окажется и в бесчисленном количестве других примеров, где агент имеет ограниченные знания о мире. Эдип говорит: «Более всего на свете я не желаю жениться на своей матери», и продолжает, указывая на свою мать: «Я хочу жениться на ней».

Вторым кандидатом на роль критерия истинности высказывания о желании могло бы быть мнение внешнего наблюдателя поведения агента — чисто бихевиористический критерий. Однако и данный критерий неудовлетворителен. Положим, перед агентом *A* на столе лежит восковая модель яблока *M*, слепленная в точности с настоящего спелого яблока, которое, однако, находится вне поля видимости *A*. По взгляду *A* на модель яблока, по его физиологическим реакциям, по тянущимся рукам, условный «чистый бихевиорист» заключил бы, что *A* хочет съесть восковую модель яблока. Затем, как только *A* осознал бы, что *M* — модель, а не яблоко, бихевиорист вынужден был бы заключать, что его суждение было ошибочно — *A* не хотел есть восковое яблоко. Если бы, однако, агент *A* был бы прерван и не осознал бы, что *M* — модель, это не означало бы, что первоначальное суждение бихевиориста истинно и *A* хотел съесть *M*. Иначе говоря, суждение бихевиориста может быть до бесконечности «переписываемо» поворотами событий. Итак, ни сам агент, ни внешний наблюдатель поведения не в состоянии определить достоверно объект желания агента: в силу своей неосведомленности они будут делать противоре-

чивые суждения или постоянно менять их. Но если осведомленность о всех релевантных обстоятельствах имеет место, то суждения всех возможных субъектов совпадут и проблематичность будет устранена. Так, в примере с оазисом и миражом, как агент А, так и наблюдатель, будучи осведомлены о положении дел, не усомнятся сказать, что цель А — настоящий оазис О ( $\alpha$  βούλεται — действительное благо), а не мираж М (представляющееся благом), и, следовательно, он желает идти на север, к оазису, хотя в момент неосведомленности и рвется на юг; в примере с яблоком — что А желает съесть настоящее яблоко О, а не его модель М, хотя и стремится к М, и указывает на него как на свой объект желания (М —  $\alpha$  δοκεῖ)<sup>27</sup>.

Таким образом, именно осведомленный о всех релевантных обстоятельствах субъект задает критерий истинности высказывания о желании — лишь ему открыты outsides, которыми только и определяется желание<sup>28</sup> (при этом не важно, говорим ли мы о внешнем наблюдателе, или о самом агенте в условиях осведомленности)<sup>29</sup>.

Разобранные нами примеры показывают, что объективная

---

<sup>27</sup> Ясно, что подобным образом обстоит дело и с влекомым удовольствием без добродетели и рассуждения — невоздержное действие всегда является миражом, не отвечающим желанию путника, но заводящим его все дальше в безводную пустыню.

<sup>28</sup> Insides же лишь делают желание осознанным или неосознанным, определяют наши мысли и чувства относительно того, что мы желаем.

<sup>29</sup> Здесь важно заметить, что релевантными для определения «желательности» того или иного действия или события оказываются и все последствия этого действия, в том числе самые неожиданные. Небезынтересна в этом плане история о потерянной лошади, приведенная в «Хуайнань-цзы» и давшая начало китайской поговорке 塞翁失馬 («не было бы счастья, да несчастье помогло»), в которой последовательность событий следующая: (1) старец теряет коня; (2) конь возвращается с табуном лошадей; (3) сын старца падает с одной из лошадей, ломая ногу; (4) в деревне проходит рекрутский набор, хромой сын в него не попадает, все рекрутированные впоследствии погибают. Каждое событие может представать иным в свете его последствий, и окончательное определение желаемости того или иного события возможно лишь тогда, когда время перестает играть для нас роль непрозрачной завесы невежества.

теория желания отнюдь не абсурдна и вполне в духе учения Платона. Она гармонично вписывается в текст «Горгия», в то время как попытка номинальной интерпретации полностью этот текст разрушает. Почему же существует номинальное прочтение «Горгия»? Помимо чисто внешних оснований, связанных с философскими предпочтениями интерпретаторов, есть и текстуальное основание. Номиналисты апеллируют к пассажу 468b «Горгия», который они ошибочно принимают за номинальный тезис о желании<sup>30</sup>. В действительности в 468b выдвинут номинальный тезис о действии, а не о желании: мы *совершаем действие*, думая, что так лучше для нас (οἰόμενοι βέλτιον... οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι ἡμῖν ταῦτα ποιεῖν). Номинальный тезис о действии дополняет реальный тезис о желании: мы желаем поистине благого, а совершаем то, что считаем поистине благим. Иначе говоря, наши желания определяются объективно, *by outsides* (и потому могут быть нам неизвестны), в то время как наши действия определяются субъективно, *by insides*, то есть тем, что мы думаем и чувствуем; отсюда разрыв между действиями и желаниями, который устраняется только знанием истинного положения дел (речь, конечно, идет о желаниях и действиях сознательных, связанных с той или иной пропозиционной установкой, — ведь в случае действий, скажем, рефлекторных, о желании говорить вообще не приходится). Сам тот факт, что мы совершаем то, что *считаем* действительно наилучшим, подтверждает, что ищем и желаем мы действительно наилучшего. Аргумент Платона о желании ничуть бы не изменился, опусти он комплементарные номинальные формулировки о действии οἰόμενοι βέλτιον εἶναι — οἰόμενοι ἄμεινον εἶναι. Но тогда часть теории о связи желания и действия осталась бы в тени, а именно — что между желанием и действием посредствует либо знание и истинное мнение, либо ложное мнение. В первом случае действие согласно с желанием, во втором оно — вопреки желанию.

Мы всегда совершаем действие, думая, что так для нас луч-

---

<sup>30</sup> Ср., напр., McTighe 1984: 203, Barney 2010: 81.

ше<sup>31</sup>, в то время как мы хотим его лишь в том случае, если оно действительно лучше. В терминах изначальной дистинкции ἄ βούλεται — ἄ δοκεῖ αὐτῷ, мы всегда совершаем ἄ δοκεῖ, то, что считаем наилучшим; если мы правы, и оно действительно наилучшее, то оно же есть и то, что мы хотим. Если изобразить множества ἄ δοκεῖ и ἄ βούλεται в виде кругов Эйлера, получим следующую картину:

Круг I — ἄ δοκεῖ: то, что мы считаем  
наилучшим (оно же — то, что мы делаем)      Круг II — ἄ βούλεται: то, что является  
наилучшим (оно же — то, что мы хотим)



Мы совершаем только ἄ δοκεῖ, будь то левая или правая часть круга ἄ δοκεῖ, — это и есть номинальный тезис о действии. Этот тезис встречается и во многих других диалогах, где зачастую

<sup>31</sup> Здесь могло бы показаться уместным следующее возражение: мы иногда совершаем действия, которые сами же маркируем как самодеструктивные и наносящие нам вред. Тем не менее, в таких действиях всегда есть то, что мы считаем наилучшим для себя и избираем, например, некое извращенное удовольствие, вызывание чувства жалости к самому себе и другие подобные аспекты. Это мы и считаем наилучшим для себя, и потому избираем.



ошибочно принимается за номинальный тезис о желании<sup>32</sup>. Так, например, в «Протагоре» (358bc) читаем:

οὐδεὶς οὔτε εἰδῶς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω: οὐδὲ τὸ ἦττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία.

Никто, зная или думая, что есть нечто лучшее, чем то, что он делает, и притом возможное, продолжит делать это, если лучшее может быть сделано. Акрасия [= быть меньше себя] есть не что иное, как невежество; самоконтроль [= быть сильнее себя] — не что иное, как знание.

Здесь мы имеем номинальный тезис о действии в чистом виде — все совершают ἃ δοκεῖ, то, что представляется наилучшим (верно или ошибочно — εἰδῶς или οἰόμενος). Далее в Prt. 358cd мы встречаем более сложный пассаж, который Барни<sup>33</sup> принимает за свидетельство смешения Платоном реального и номинального тезиса о желании:

τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι, οὐδ' ἔστι τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐν ἀνθρώπου φύσει, ἐπὶ ἃ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν: ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἰρεῖσθαι, οὐδεὶς τὸ μείζον αἰρήσεται ἐξὸν τὸ ἔλαττον.

Дурного никто добровольно не предпринимает, ни представляющегося дурным — не в человеческой это природе, как я думаю, желать совершать представляющееся дурным, а не благим; и когда принуждаем человек выбрать одно из двух зол, никто не выберет большее, если возможно выбрать меньшее.

Здесь мы имеем конъюнкцию номинального тезиса о действии и реального тезиса о желании. Согласно первому, никто не предпринимает представляющееся дурным, а согласно второму — никто не желает дурного. В результате конъюнкции же получаем, что добровольно (т.е. желая) никто не предпринимает ни

<sup>32</sup> Ср., напр., Barney 2010: 94, n. 6.

<sup>33</sup> Ibid.

дурного, ни представлявшегося дурным. Выражения ἐκὼν ἔρχεται и ἐθέλειν ἶέναι сочетают в себе компонент действия и компонент желания. Таким образом, теория желания «Протагора» не только находится в согласии с теорией желания «Горгия», но и проливает свет на некоторые трудные пассажи последнего, дополнительно иллюстрируя осознанное различие Платоном того, что мы называем реальным тезисом о желании и номинальным тезисом о действии.

И все же наиболее глубокую разработку в диалогах до «Государства» платоновская теория желания получает в «Лисии». Диалог «Лисий» во многом схож с «Горгием», тут есть и трехчастное деление сущих на благое, дурное и нейтральное, и идея целесообразной иерархии с благом в ее вершине; однако в «Лисии» Платон приоткрывает самые вершины своей этики, что, на мой взгляд, ставит диалог в один ряд с «Пиром» и VI–VII книгами «Государства».

## 2. «Лисий»

Отправной точкой интересующего нас аргумента «Лисия» является вопрос о дружбе: каким образом некто становится другом другому (ὄντινα τρίτον γίγνεται φίλος ἕτερος ἐτέρου, 212a)? Однако очень быстро Сократ дает понять, что масштаб дискуссии много шире. В 214ab, при рассмотрении гипотезы, что подобное дружелюбно подобному (ὅτι τὸ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι), Сократ приводит в качестве релевантных примеров как сентенцию Гомера о дружбе схожих людей<sup>34</sup>, так и принцип физиологов о притяжении подобного к подобному<sup>35</sup>. В 214d–215e, при рассмотрении гипотезы, что противоположное дружелюбно противоположному<sup>36</sup>, примеры вида «сухое желает влажного, холодное — горячего» и т.д. рядоположны примерам вида «бедный неизбежно будет другом богатому, слабый — сильному» и

<sup>34</sup> Od. 17.218: αἰεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον.

<sup>35</sup> Cf. DK 31A20, 67A1, 68A99, 68A165.

<sup>36</sup> Со ссылкой, опять же, на эпического поэта — на этот раз, Гесиода.

«несведущий человек будет любить и уважать сведущего». Вообще, «желать» (ἐπιθυμεῖν), «любить» (ἀγαπᾶν, φιλεῖν) и «быть дружественным» (εἶναι φίλον) — взаимозаменяемые понятия на протяжении всего диалога (e.g. 215de: τὸν γὰρ πένητα τῷ πλουσίῳ ἀναγκάζεσθαι φίλον εἶναι... καὶ πάντα δὴ τὸν μὴ εἰδότα ἀγαπᾶν τὸν εἰδότα καὶ φιλεῖν... τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιοῦτου ἕκαστον, ср. также 215a–c). Φιλία «Лисия», таким образом, является наиболее общим родовым понятием для притяжения вообще и включает в себя как человеческое (дружба, желание), так и космологическое измерение (физическое притяжение)<sup>37</sup>.

В процессе опровержения выдвинутых гипотез Сократ представляет важный для платоновской этики принцип: нечто дружественно другому, поскольку оно ему полезно καθ' ὅσον... ἔστιν χρήσιμος ὁ τοιοῦτος τῷ τοιοῦτῳ, 214e), поскольку может принести пользу (ὠφέλεια) и помощь (ἐπικουρία) (cf. Smr. 200a–e). Эта тема развивается и далее: в 217a, например, большое тело оказывается дружественным врачебному искусству по причине болезни, то же в 218a–219a. В свете подобных пассажей, недвусмысленно разрешающих неоднозначность выражения εἶναι φίλον, а также в виду синонимичности этого выражения у Платона глаголам ἐπιθυμεῖν, ἀγαπᾶν, φιλεῖν, я считаю оправданным переводить его в дальнейшем не могущим ввести в заблуждение выражением «быть дружественным», а более точным «желать».

Теперь можно перейти к центральному аргументу «Лисия». В 218d собеседники устанавливают, что всякое желаемое желаемо ради чего-то (ἕνεκά του). Так, например, больной человек желает врача ради здоровья. «То, ради чего» (ἕνεκά του), однако, также оказывается в свою очередь желаемым, а значит, к нему применимо правило, установленное в 218d: и оно желаемо ради чего-

<sup>37</sup> Cf. Reshotko 1997: 1–2: «Socrates develops a general theory of attraction to which he refers using the word φιλία. [...] Whatever is being attracted (humans, physical objects, plants, cosmic entities), Socrates uses the same theory of attraction to describe why one object is drawn to another. Thus, the same principles which govern gravitational force also govern human friendship».

то — А желаемо ради В, В ради С и т.д. Таким образом, возникает дилемма: либо свести объяснение всякого желания к regressus ad infinitum, что в итоге ничего не объясняет и для Платона равносильно сведению к абсурду, либо признать Первожеланное (πρῶτον φίλον), ради которого все другое оказывается желаемым (οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι, 219d), желаемое ради самого себя.

Однако Платон идет еще дальше, живописуя своё ἀνυπόθετος ἀρχή и давая нам радость лицезреть его δαιμονία ὑπερβολή. Если А желаемо ради В, В ради С [...] Z ради Первожеланного, то каждое последующее звено в целесредственной иерархии не просто более ценно и превосходно в том смысле, что предыдущее звено является желанным лишь постольку, поскольку ведет к последующему, как, например, в 219d лекарство желаемо ради здоровья сына, и здоровье сына таким образом желанно в превосходной степени; нет, оказывается, что в самом строгом смысле слова лишь Первожеланное действительно (τῷ ὄντι) желанно, а вещи, которые мы называем желанными ради Первожеланного, таковы лишь «на словах» (ῥήματι); они являются лишь тенями или отражениями (εἰδῶλα) Первожеланного. Вот как пишет об этом Платон (Ly. 219d):

τὰλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὡσπερ εἰδῶλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξπλατῆ, ἧ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον.

Все другие вещи, которые мы называли желаемыми ради этого [Первожеланного], возможно, только обманывают нас как его призрачные отражения, в то время как это Первожеланное и есть поистине желаемое.

И затем в утвердительной форме (Ly. 220ab):

ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινὸς ἐτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό: φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὐται αἱ λεγόμεναι φιλῖαι τελευτῶσιν.

Сколько мы ни говорили о вещах, которые желанны нам ради другого желанного, желанны они только на словах; на деле же

желанным является лишь то, в чем всё так называемое желаемое имеет свой конец.

Итак, речь идет о высшем объекте желания и любви, что напоминает нам о Прекрасном самом по себе «Пира» и идее Блага «Государства». Среди совпадений этих трех дескрипций по содержанию, позволяющих нам отнести их на счет одного и того же объекта платоновской метафизики, нужно уделить особое внимание тому факту, что хотя в «Лисии», в отличие от «Пира» и «Государства», теория идей не излагается явным образом, она присутствует имплицитно. В самом деле, в вышеприведенных пассажах «Лисия» *πρῶτον φίλον* предстает как единое истинно сущее (*τῷ ὄντι*, 220b), наряду с которым присутствует многое подражающее ему, его *εἶδωλα* (219d), тени, копии, образы, подобия, могущие обмануть нас и выдать себя за оригинал, а также заимствующие свое имя («желанное») от оригинала<sup>38</sup>. В то же самое время «Пир» содержит большое число содержательных пересечений с более ранними изложениями Платоном теории желания. Согласно учению Диотимы, все желают блага (*οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἑρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ*, Smp. 205e–206a), это и есть Эрос (*τοῦτο ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεὶ*, 206b, cf. 205d), все и всегда любят одно и то же (*πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεὶ*, 205b). Здесь мы имеем характерное и для «Лисия» отождествление Эроса и желания вообще, отождествление благого и прекрасного (Smp. 201c, 204e, cf. Men. 77b, Alc. 1 116c), безусловно реальный тезис о желании (ибо Прекрасное само по себе не есть лишь представляющееся прекрасным), и ряд более мелких совпадений с ранними диалогами — таких, как отмеченное выше указание на принципиальную связь желания с недостатком и нуждой (Ly. 214e–219a, Smp. 200a–e).

Учитывая, что желанным является лишь благое, оно же прекрасное, *πρῶτον φίλον* можно с равным правом назвать и идеей Желанного, и идеей Прекрасного, и идеей Благого.

Впрочем, здесь я забегаю вперед, в темы последующих иссле-

---

<sup>38</sup> Cf. R. 596a, Prm. 130e, Men. 74b–e, Ti. 52a.

дований. Данное исследование я завершаю констатацией того, что диалоги «Горгий», «Протагор», «Лисий» и «Пир» демонстрируют последовательную приверженность Платона одной и той же теории желания, причем однозначно в ее реальном изводе, и эта теория является философски состоятельной и не находится в противоречии с эмпирическими фактами<sup>39</sup>.

---

Литература

- Йерер, В. (1997), *Пайдея. Воспитание античного грека*. Пер. М.Н. Ботвинника, Т. 2. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Barney, R. (2010), "Plato on the Desire for the Good", in S. Tenenbaum (ed.), *Desire, Practical Reason, and the Good*, 34–64. Oxford University Press.
- Gomperz, T. (1905), *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, trans. by G.G. Berry. Vol. 2. New York: Scribner.
- Irwin, T. (1979), *Plato: Gorgias*, trans. with Notes by Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C.H. (1983), "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75–121.
- McTighe, K. (1984), "Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a–468e", *Phronesis* 29.3: 193–236.
- Nakhnikian, G. (1973), "The First Socratic Paradox", *Journal of the History of Philosophy* 11.1: 1–17.
- Penner, T. (1991), "Desire and power in Socrates. The argument of *Gorgias* 466A–468E that orators and tyrants have no power in the city", *Apeiron* 24.3: 147–202.
- Penner, T., Rowe, C. (1994), "The desire for good. Is the *Meno* inconsistent with the *Gorgias*?", *Phronesis* 39.1: 1–25.
- Reshotko, N. (1997), "Plato's *Lysis*: A Socratic Treatise on Desire and Attraction", *Apeiron* 30.1, 1–18.
- Reshotko, N. (1992), "The Socratic Theory of Motivation", *Apeiron* 25.3: 145–170.

---

<sup>39</sup> Первоначально анализ пассажа 77b–78b диалога «Менон», показывающий, что и тут Платон остается последовательным в своих взглядах на желание, был частью данной статьи, однако позже было сочтено более удобным опубликовать его отдельной статьёй, что, я надеюсь, в скором времени осуществится.

- Santas, G. (1964), "The Socratic Paradoxes", *The Philosophical Review* 73.2: 147–164.
- Scott, D. (2006), *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharples, R.W. (1985), *Meno*. Warminster: Aris & Phillips.
- Taylor, A.E. (1933), *Socrates*. New York: D. Appleton & Co.
- Thomas, J.E. (1980), *Musings on the Meno*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell UP.
- Weiss, R. (2001), *Virtue in the Cave. Moral Inquiry in Plato's Meno*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Wolfsdorf, D. (2006), "Desire for Good in *Meno* 77b2–78b6", *The Classical Quarterly* 56.1: 77–92.