

Константин Шевцов

## Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона\*

---

KONSTANTIN SHEVTSOV

A MAN OF THE GOLDEN AGE: SOCRATES IN THE DIALOGUES OF PLATO

ABSTRACT. The article deals with the figure of Socrates' presentation in Plato's dialogues as Plato's attempt to comprehend Socrates' attitude to death. In the *Apology*, death is understood as a crucial test, which should show Socrates' commitment to his way of thinking. Staying true to oneself up till death establishes its own meaning, which is understood as an expression of divine destiny. In the *Phaedo*, Plato gives a double interpretation of this destiny: the four proofs of soul's immortality provide its logical interpretation, but they are only an introduction to the depiction of Socrates' silence as the transcendental basis of his confidence in immortality. In the dialogs *Phaedrus* and *Republic*, Plato shows that Socrates is not only different from his interlocutors, but also does not quite belong to the world of men. His attitude to a just state is the attitude of a founding principle, therefore, the procedure of dialectical inference from Book 6 is applied to Socrates himself. The image of Socrates is assembled from the multitude of known facts and memories about him, which serve as prerequisites for the ascent to unity, an eidetic figure acting as the true mentor of Platonic dialogues. In the *Statesman*, the doubling of the figures of the older and younger Socrates correlates with the myth of the U-turn in the movement of universe and the age of Cronos, when men lived from old age to infancy. Plato shows that the time of thinking and the thinkers' conversation begins to flow in the opposite direction, while Socrates appears as a man of the Golden Age, who after his death becomes a demon, upholding the connection between men and gods.

KEYWORDS: Socrates, dialectics, golden age, demon.

---

Платоновские диалоги — важнейший источник наших знаний о Сократе, и при этом не только человек по имени «Сократ» скрывается за ярким литературным образом, созданным Платоном,

---

© К.П. Шевцов (Санкт-Петербург). shvkst@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.03

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00371 А «Парадигмальные „заблуждения“ и их влияние на культуру и общество».

но и сам образ изменяется от текста к тексту, пока не исчезает бесследно (или почти бесследно) в Афинянинае «Законов». В самой форме платоновских диалогов, возможно, запечатлена память о сократовских беседах<sup>1</sup>, а в так называемых «ранних» диалогах могут быть представлены темы и способы рассуждения исторического Сократа<sup>2</sup>, но возникает вопрос, требует ли память об учителе фактической точности пересказанных бесед, тем более что Платон не претендует на статус их участника и даже свидетеля. Если мы окажемся по ту сторону живого воспоминания, то образ Сократа будет сведен к простой фигуре метода, необходимой Платону для разработки вопросов собственной философии<sup>3</sup>. И если отсутствие Платона среди участников диалогов позволяет ему удерживать дистанцию в отношении любой высказанной позиции<sup>4</sup>, то же отсутствие может пониматься как жест абсолютно го автора, лишаящий самостоятельности всех действующих лиц, включая и самого Сократа. Чтобы избежать, насколько возможно, апории подлинного или вымышленного Сократа, мы попробуем изменить способ рассмотрения и взглянуть на Сократа, как на *соавтора* Платона, если так можно назвать того, кто ставит своей смертью вопрос, на который Платон пытается найти ответ на протяжении всей жизни. И это значит, что Платон сам до конца не понимает, кем был его учитель, и создает разные образы Сократа как разные версии неразрешимой загадки.

«Апология Сократа» — единственное сочинение, в котором общается, причем дважды, о присутствии Платона в качестве свидетеля происходящего, и если говорить о подлинности воспоминания

---

<sup>1</sup> Бриссон 2019: 104.

<sup>2</sup> «В ранних диалогах ведущим собеседником выступает Сократ, и многие полагают, что по форме они, скорее всего, наиболее близки к беседам, которые вел исторический Сократ» (Робинсон 2015: 15).

<sup>3</sup> «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» (Протопопова 2019: 87).

<sup>4</sup> Blondell 2002: 39.

нения, то прежде всего — в отношении этого текста. Мы действительно немало узнаем о Сократе из его речей — о его жизни, семье и друзьях, об отношении к нему сограждан, о словах Дельфийского оракула, признавшего Сократа мудрейшим из людей. Именно слова пифии заставляют Сократа заняться испытанием мудрости, как своей, так и чужой, чтобы в конце концов признать, что среди людей нет мудрых, а единственное преимущество самого Сократа сводится к знанию незнания, которое он не пытается выдавать за мудрость (*Ap.* 23b). Тем самым оракул оказывается виновником рождения сократовского метода испытания и опровержения, эленхоса, определившего суть его занятий философией<sup>5</sup>. Стоит сказать, что в «Апологии» Ксенофонта также упоминается оракул, но к мудрости добавлено еще признание справедливости (*X. Ap.* 14.9), и то, что Платон не упоминает об этом, показывает, какое значение приобретает боговдохновенный эленхос для понимания как жизни, так и смерти учителя.

Сократ и на суде прибегает к испытанию, обращаясь к Мелету и уличая его в противоречии самому себе (*Ap.* 24d–27e). Более того, мы видим, что правильность своих слов на процессе Сократ также выводит из некоего испытания, а именно из того, что голос, который на протяжении всей жизни останавливал его в случае опасности, ни разу не предостерег его по ходу суда. Сократ видит в этом не только подтверждение своей правоты, но и «великое доказательство» того, что смерть, на которую он осужден по приговору суда, не является злом (*Ap.* 40ab). Свой возвышенный смысл эленхос обретает в тот момент, когда Сократ признается, что и после смерти он намерен практиковать испытание и опровержение в отношении обитателей загробного мира, поскольку такой способ узнавания и общения с ними будет для него несказанным блаженством (*Ap.* 41b). Наконец, вся в целом «Апология», превращающая защиту Сократа в испытание афинского суда и всех афинян, оказывается не чем иным, как апофеозом эленхоса.

---

<sup>5</sup> Сократ неоднократно говорит, что сам бог присудил ему жить, занимаясь философией и практикуя эленхос в отношении себя и своих сограждан (см. *Ap.* 28e, 30a).

Образ Сократа-эленктика предстает настолько завершенным, что неизбежно возникает сомнение в достоверности платоновского свидетельства, и в первую очередь это касается отношения к смерти. По-видимому, спокойствие Сократа на суде вызывало удивление современников, во всяком случае Ксенофонт уделяет ему особое внимание. В собранных им воспоминаниях мы видим человека, который тяготится старостью и считает приговор суда проявлением божественной заботы, потому что не хочет утратить состояние души, позволявшее ему до сих пор ценить свою жизнь и уважать себя (X. *Ap.* 6.1–9.9, 23.1). Совершенно иначе поступает Платон, последовательно вычеркивая личное отношение к смерти («боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы теперь оставим», *Ap.* 34e) и, по сути, превращая смерть в еще одну форму эленхоса. Его Сократ говорит о том, что нельзя бояться смерти, если речь идет о призвании богов (*Ap.* 28e); неизвестность смерти — это всего лишь еще одна возможность испытания (*Ap.* 29b); тем более, что отсутствие вещего голоса позволяет видеть в смерти благо (*Ap.* 40c); наконец, выдержав испытание смертью, Сократ получит право в загробном мире заниматься эленхосом (*Ap.* 41b). Смерть перестает быть завершающим событием земной жизни, страшным или нет, чтобы предстать ее центральной осью, и весь эленктический строй «Апологии» оказывается истолкованием смерти Сократа, а именно того факта, что Сократ, пренебрегая опасностью, не только провоцирует судей, но и как бы заранее принимает их приговор.

Смерть выступает в роли решающего испытания и в «Критоне», где под вопросом оказывается справедливость самого Сократа: Город и Законы спрашивают не о соблюдении норм и правил, а о решении следовать законам и о *верности* этому решению, которому нельзя изменить даже перед лицом смерти (*Cri.* 52b). Именно смерть служит мерой верности Сократа самому себе, его убеждению в господстве души над телом, и только пройдя это испытание, он может рассчитывать на справедливость суда в Аиде (*Cri.* 54c). В персонализации Законов нет никакого учения

об идеях, но сократовское убеждение в бессмертии души и не требует для себя иного основания, кроме внутренней собранности и преданности принятому решению, от которого зависит признание законов, а тем самым — и их существование. Выбор Сократа становится радикальным перформативным актом, который принимает и даже призывает смерть, чтобы превратить все сказанные когда-либо слова о справедливости, истине и первенстве души в отношении тела в простую и неустрашимую фактичность мира.

Можно сказать, что в «ранних» диалогах рассуждение о добродетели часто принимает, по крайней мере отчасти, перформативный характер<sup>6</sup>. В «Лахете», «Хармиде», «Лисии» не удается прийти к определению мужества, благоразумия и дружбы, но каждый раз собеседниками Сократа оказываются именно те, кто подтверждает обладание этими добродетелями, причем не только своей жизнью, но и готовностью следовать за всеми перипетиями сократовского исследования. Упорство в отношении исследования и определения выделяется в особую инстанцию в «Гиппии Большем», где Сократ постоянно ссылается на «одного человека», «сына Софроникса», который не удовлетворяется ни одним ответом, если не дано строгое определение понятий. В «Горгии» Сократ говорит, что, будь его душа золотой, он обрадовался бы Калликлу как «одному из тех камней, которым берут пробу золота» (*Grg.* 486d), причем речь идет отнюдь не о справедливости или несправедливости Сократа и Калликла, а исключительно о верности себе и решимости отстаивать свою позицию, не меняя ее в угоду публике. Философское размышление в принципе перформативно, потому что невозможно без последовательности и верности себе, которые гарантируют не только строгость понятий, но и существование главного предмета — мыслящей и правящей души. Но поскольку в «Апологии» и «Критоне» речь идет о смерти, которая не считается с правилами, значимыми для высказываний, неизбежно возникает вопрос об успешности сократовского

---

<sup>6</sup> Протопопова, Гараджа 2017: 15.

перформатива<sup>7</sup>. Иначе говоря, имело ли смысл затеянное Сократом испытание, впечатляющий эленхос, который отнял его у друзей и учеников, не оставив ничего, кроме воспоминания?

Этот вопрос, заданный Кебетом и Симмием, становится отправной точкой для рассуждения о бессмертии души в «Федоне». Стоит напомнить, что это пересказанный диалог, причем рассказчик, Федон, упоминая об отсутствии Платона среди собравшихся учеников и друзей Сократа, избавляет автора от претензий на точность свидетельства. Можно сказать, что Платон разделяет позицию свидетеля, который должен описать смерть Сократа, и свою собственную позицию, за которой оставляет полную свободу осмысления произошедшего. Этому раздвоению позиций соответствует структура диалога: помимо вступительной части, вводящей нас в обстоятельства пересказа, текст представляет собой долгую беседу Сократа с Кебетом и Симмием о бессмертии, обрамленную двумя повествовательными фрагментами, сухо, но при этом выразительно и детально сообщающих об утренней встрече учеников с Сократом и о вечерней подготовке к казни и смерти.

При том, что сами обстоятельства последнего дня подталкивают к разговору о смерти, непосредственным поводом к нему становится совет Сократа софисту Евену последовать за ним как можно скорее, поскольку занятие философа — умирание и смерть. В этом месте диалог подхватывает тему «Апологии» и «Критона», причем связь этих текстов подчеркивается тем, что возражение Симмия Сократ воспринимает как обвинение, которое требует от него новой защитной речи «точь-в-точь как в суде» (*Phd.* 63b)<sup>8</sup>. Мир судит того, кто не верен ему, но Сократ надеется оправдаться перед друзьями, которые, как и он, ставят верность душе

---

<sup>7</sup> «Различные ситуации, в которых перформативное высказывание может быть неудовлетворительным, мы назовем „неудачными“. Неудача, то есть ситуация, в которой высказывание не достигает успеха, обнаруживает себя, когда не выполнены определенные условия, нарушены достаточно прозрачные и простые правила» (Остин 2006: 266).

<sup>8</sup> Здесь и далее перевод С.П. Маркиша.

и истине выше привязанности к телу. В этот момент Кебет задает главный вопрос, в котором выражено все сомнение в успехе сократовского перформатива и оправданности философского умирания:

то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет (*Phd.* 70a).

Этот вопрос выталкивает из сократовской собранности на себе и собственном решении, требуя показать, как возможна неразрушимость души в общей структуре мира, в которой действуют не зависящие от человека отношения и причины. Аргументы, которые предлагает Сократ, хорошо известны и не являются предметом статьи, но важно отметить, что их изложение ни в коем случае не подается Платоном в виде готовой теории, наоборот, нам показывают размышление, которое происходит «здесь и теперь», замирает надолго в молчании при столкновении с возражениями (*Phd.* 84b, 95d) и укрепляется по мере своего развертывания (*Phd.* 105b). Это значит, что вопрос Кебета можно понимать не только как требование общего обоснования, но и как обращение к началам сократовской веры, желание понять мотивы, побуждающие мыслить бессмертие. И вот почему, завершая свое второе плавание, Сократ признает, что первые основания все еще не даны с отчетливостью, и дальнейшее погружение в них остается по сути делом каждого человека (*Phd.* 107b).

Несмотря на сложный и изломанный путь сократовских доказательств, они оказываются лишь дальнейшей попыткой Платона разгадать тайну спокойствия, с которым Сократ относится к приближению смерти. Расставляя по ходу рассуждения знаки остановки и молчания, Платон не забывает в конце подвести итог этой безмолвной работе души и, таким образом, связать вместе теоретическую и повествовательную части диалога. По словам

Федона, закончив свои размышления о смерти рассказом о загробном мире, Сократ удалился, чтобы обмыться перед смертью, и, вернувшись «после мытья, он сел и уже больше почти не разговаривал с нами» (*Phd.* 116b). В отличие от прежних разрывов в ткани разговора, это молчание не порождает больше никаких утверждений и аргументов, оно является совершенно самодостаточным, как если бы было единственным референтом доказательств и рассуждений этого дня, как если бы вся философская часть платоновского диалога была комментарием к этому молчанию. Так наряду с живыми чертами воспоминания и ироничной эленктикой метода в платоновском Сократе обнаруживает себя совершенно новая грань, которую можно, с известной условностью, назвать трансцендентальной персоной Сократа.

Как обстоит дело с диалогами, не связанными с темой смерти? В «Пире» Сократ предстает перед нами как философ любви, причем он не только произносит речь, посвященную Эроту, но и сам становится предметом шуточной речи Алкивиада, который сравнивает его с фигурками силенов, скрывающих внутри себя статуэтки богов. Очевидно, этот образ должен выразить странность Сократа, совмещение в нем разных планов и даже разных ликов. Неудивительно, что о странностях в поведении Сократа мы узнаем уже в самом начале диалога. Аристодем удивляется тому, что Сократ, идущий на пир к Агафону, умыт и в сандалиях, при этом по дороге он постоянно отстает, а затем и вовсе исчезает перед дверью Агафона, потому что, как выясняется дальше, он «повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается» (*Smp.* 175a)<sup>9</sup>. Удивительное, впрочем, оказывается вполне обычным: по словам Аристодема, «такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там» (*Smp.* 175b). Этот забавный сюжет не находит никакого развития, но едва ли Платон случайно вставляет его в начало диалога — во всяком случае, ему вторит рассказ Алкивиада о том, как Сократ во время похода на Потидею молча простоял, погруженный в свои мысли, весь день и всю ночь до восхода Солнца (*Smp.* 220cd).

---

<sup>9</sup> Здесь и далее перевод С.К. Апта.



Определенная странность отмечает и речь Сократа во славу Эрота. По ходу ее Сократ примеряет две различные маски: эленктика, опровергающего слова Агафона, и ученика, направляемого жрицей Диотимой. Этой двойственности вполне соответствует образ Эрота, описанный жрицей: лишенный красоты и совершенства, приписанных ему Агафоном, Эрот предстает не богом, а демоном, который ничем не удовлетворен и вечно ходит в учениках, не обладает красотой, а только к ней стремится, не мудр, но ловок и причастен искусствам и колдовству (*Smp.* 203de). Эрот — философ, но и сам философ, как следует из определения философии, является Эротом либо одержим им. Именно в философе осуществляется высший смысл любви, состоящий в том, чтобы родить в вечном и прекрасном (*Smp.* 206bc), то есть, собственно, родиться заново в форме истины и разумения, стать причастником бессмертия. Диотима описывает Эрота до странности похожим на Сократа, и завершающая речь Алкивиада, по сути, закрепляет этот демонический статус Сократа, который после смерти становится для своих близких тем, кем для него самого был его внутренний голос, его демон<sup>10</sup>.

Покровительство Сократа позволяет Платону осмыслить природу собственных текстов. Диалог завершается немного неожиданным рассуждением, «что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим» (*Smp.* 223d), причем Сократ убеждает в этом Аристофана и Агафона. Стоит вспомнить, что именно их речи предшествовали сократовской. Речь Аристофана об андрогидах — образец комического жанра в том смысле, какой ему придает сам Платон, поскольку она сводит возвы-

---

<sup>10</sup> Смерть оказывается подходящим фоном, обнажающим демоническую природу Сократа. Ср. замечание Р.В. Светлова: «Четыре доказательства бессмертия души можно сопоставить с четырьмя частями „линии“ из „Государства“, и их обсуждение в „Федоне“ является путем, который выводит нас из-под чар „пещерной“ реальности. Сократ в таком случае исполняет функции демона, который в „Федоне“ сопровождает души после смерти к месту загробного суда, а потом — направляет туда, где осуществляется воздаяние» (Светлов 2014: 166).

шенную тему любви к рассказу о великанах-чудовищах, недалеким и агрессивным, разделенных пополам Зевсом<sup>11</sup>. Вступлением к речи становится икота Аристофана, из-за которой он вынужден пропустить свою очередь, так что мы видим полное переворачивание и сведение высокого к низкому: речи — к икоте, духовного единства — к телесному сращению. Полной противоположностью является речь Агафона, который, по словам Сократа, вместо правды об Эроте как о любви и вожделии предпочитает говорить о возвышенном предмете любви, то есть о самом по себе прекрасном, совершенном, благом (в полном соответствии с собственным именем)<sup>12</sup>. Это противоречие комедии и трагедии снимается сократовской речью об Эроте как демоне и софисте и речью Алкивиада, которая превращает самого Сократа в демона новой философской мифологии, порождающей жанр платоновского диалога.

Миф не интересуется фактичностью памяти, но его структура обладает собственной достоверностью, аналогичной достоверности платоновского припоминания. В «Федре» Сократ на восклицание своего собеседника по поводу рассказа об изобретателе письма Тевте («легко же ты сочиняешь египетские, да и вообще, какие захочешь, речи!», *Phdr.* 275b<sup>13</sup>) отвечает, что не так важно, откуда приходит рассказ, если мы благодаря ему видим, «так обстоит дело или иначе» (275c). Собственно, миф — это такой рассказ, который позволяет приблизить то, что мы каким-то образом знаем, но не можем увидеть непосредственно. В своей второй речи, посвященной любви, Сократ признает, что приро-

---

<sup>11</sup> Как говорит Афинянин в «Законах», смех и шуточное подражание в слове, то есть комедия, выбирает своим предметом «действия людей, безобразных телом и со скверным образом мыслей», при этом такое подражание отнюдь не отделено от возвышенного, потому что «без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным» (*Lg.* 816de; здесь и далее перевод А.Н. Егунова).

<sup>12</sup> «Наипрекраснейшая, сколь возможно, и наилучшая» трагедия «представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни» (*Lg.* 817b).

<sup>13</sup> Здесь и далее перевод А.А. Глухова.

да души требует божественного и долгого рассказа, но ее можно представить и кратко с помощью уподобления, в результате чего рождается миф о крылатых конях и возникшем, о полете, падении и потере крыльев. Но в таком случае и воспоминание о Сократе может оказаться уподоблением и мифом, обращенным к тем, кто знает, какими были сила и магия этого человека. Подобные истории могут казаться вымыслом или, еще хуже, создавать иллюзию знания, но в этом случае стоит отнестись к ним так же, как Платон относится к письму. Миф о Тевте раскрывает пороки письма, вселяющего забывчивость в души учеников, приучающего их опираться на чужую мудрость, не способного защитить себя в случае порицания (*Phdr.* 275ab, 275e). Но этот строгий приговор вовсе не относится к записи, которая возникает в душе ученика, а вместе с ней и к тем записям, которые делаются кем-либо на память, «сберегая воспоминания для себя... и для всех, кто пойдет за ним следом» (*Phdr.* 276d). Иначе говоря, тому, кто хранит запись в душе и благодаря этому знает, как обстоит дело, условность мифа, как и условность письма, не нанесут вреда, и точно так же они не обманут того, кто знает знающего, как обстоит дело, то есть его последователя и ученика.

Об образах памяти как записях в душе говорится в «Теэтете», причем качество оттисков здесь однозначно связывается с качеством самой души<sup>14</sup>. Таким образом, мы имеем дело с неким знанием себя, которое при этом не отделимо от памяти о другом, оставившем эти образы, например о Сократе. Уподобление мифа во второй речи Сократа в «Федре» также ведет к узнаванию себя в образе другого, влюбленного либо возлюбленного, чей лик пробуждает воспоминание о боге, в котором душа видела себя в момент восхождения (*Phdr.* 251a). Мы потому и разгадываем смысл, очерченный уподоблением мифа, что находим в нем ответы на свои вопросы, так же как узнаем в Сократе, который признается, что все еще не познал себя (*Phdr.* 229e), беспокойство собственной заботы о себе. Узнавание себя наделяет лицом, тогда как стыд

---

<sup>14</sup> Шевцов 2018: 35.

связан с его потерей, поэтому Сократ произносит первую речь, закрывая лицо<sup>15</sup>, когда же он открывает лицо во время второй речи, он выступает своего рода медиатором самопознания, в чем проявляется не только его искусство наставника, но и присвоенный ему платоновскими текстами демонизм. Не случайно в сократовской речи при обсуждении роли ораторского искусства появляется слово «душевождение», «психагогия», отсылающее к магической практике вызывания душ мертвых<sup>16</sup>. Сократ и есть тот маг, который сохранил власть над душами, потому что его смерть всего лишь вывела за границы тела, но не затронула принцип господства души как причины целого<sup>17</sup>. Стоит добавить, что выход за границы задает и структуру самого «Федра» как целого, поскольку диалог начинается за стенами Афин с вопроса о направлении движения («Друг мой Федр, куда ты и откуда?») и заканчивается сократовским «Идем!»<sup>18</sup>.

Общая структура «Федра» повторяется в масштабном полотне «Государства». Место действия вынесено за границы Афин в портовый Пирей, речь Лисия и слова Фрасимаха (в доме отца Лисия Кефала) объединяет прямолинейное отрицание ценности любви в одном случае и справедливости — в другом. После того как Сократ легко справляется с аргументами ораторов, звучит вторая речь, заведомо лукавая, отстаивающая тезис, противный

---

<sup>15</sup> «Прежде, чем со мной случится беда из-за навета на Эрота, я постараюсь преподнести ему свою палинодию, причем теперь я сделаю это уже с непокрытой головой, а не как раньше, когда я прятался от стыда» (*Phdr.* 243b). О том, что стыд вызывается отсутствием заботы о себе и подчинением мнению других, см. слова Алкивиада в «Пире» (*Smp.* 216ab).

<sup>16</sup> «Первоначально понятие ψυχαγωγία обозначало процесс призвания мертвых, обращение к душам подземного мира для их явления в мир живых („магическая“ психагогия)» (Прокопов 2017: 34).

<sup>17</sup> Сократ говорит о «психагогии» как о знании души, но в этом случае речь идет совсем не о психологии в современном смысле, а о знании души как принципа целого (*Phdr.* 270c).

<sup>18</sup> См. примечание А.А. Глухова к началу диалога: «Начало и конец текста связаны с движением, тогда как центральная часть — это „полет мысли“ при неподвижности тел участников диалога» (Глухов 2017: 175).

убеждениям говорящего. В «Федре» ее произносит сам Сократ, в «Государстве» эта роль достается братьям Платона — Главкону и Адиманту. Обе речи заявляют о победной силе обмана — влюбленного, который выдает себя за невлюбленного, и несправедливого, который выдает себя за справедливого. Итогом становится вопрос о душе, в которой живет любовь/справедливость; в первом диалоге ответ на этот вопрос дает вторая речь Сократа, во втором — рассуждение о справедливом полисе. Наконец, в обоих диалогах появляется трехчастная структура души, для которой фоном служит картина космического движения душ или масштабная картина совершенного полиса; в одном случае рассуждение венчается созерцанием сверхнебесного бытия, во втором — идеи блага.

Сходство структуры позволяет искать общие черты в главной фигуре, однако при первом взгляде более заметными оказываются различия. Спор с Фрасимахом больше напоминает столкновение Сократа с Полом и Калликлом в «Горгии», чем насмешку над мастерством Лисия, а последующий разговор выводит на сцену совершенно новый образ Сократа-доктринера, который уверенно дает определение добродетелям, устанавливает принципы государственного устройства, совершает диалектическое восхождение к общему и возвращение от общего к частным вопросам управления. Как же понимать это изменение, которое, очевидно, не связывается Платоном ни с воздействием Муз, ни с одержимостью Эротом? Платон и сам понимает радикальность перемены и, подготавливая к ней читателя, заставляет Фрасимаха заявить, что Сократ способен только задавать вопросы, но сам никогда ничего не предлагает (R. 338b). Впрочем, нельзя сказать, что Сократ изменяет своей привычке задавать вопросы и обстоятельно рассматривать предмет рассуждения. Более того, он начинает не с готовой теории, а с констатации недостачи, несовершенства. Если в «Пире» любовь понималась в свете недостатка целостности, то здесь отправной точкой становится материальный недостаток, который устанавливает зависимость людей друг от друга и ведет

к возникновению сначала небольших сообществ, а затем и полноценного государства (*R.* 369b).

Способ рассмотрения вынуждает начинать с сословия земледельцев и ремесленников, но практически сразу Сократ переходит к стражам, потому что предельной формой телесного несовершенства является смерть и рабство, и только воины способны видеть опасность рабства прежде всего в природе тела и его вожделий, а затем уже и во внешнем враге. Поскольку нужен судья, знающий принципы целого и понимающий подлинную природу каждого из сословий, рассуждение далее приходит к фигуре правителя. Три составляющие государства отражаются в трех частях души: недостаток вызывает вожделие, которое полезно, поскольку ведет к возмещению недостачи, но и столь же опасно, потому что стремится к внешнему и готово подчинить этому внешнему все целое; ответом вожделию становится обратная сила, которая с гневом обрушивается на вожделие, но в своем гневе она также может забыть о целом; поэтому на первый план должен выйти разум, понимающий недостаток первых двух частей и объединяющий их на основе общего принципа. Наконец, трехчастному целому соответствует четверка основных добродетелей, к которым относится мудрость, мужество, благоразумие и справедливость. Мудрость является добродетелью разума, мужество — яростного начала, у вожделеющего начала нет своей добродетели, но есть две добродетели, которые охватывают все три начала. Справедливость обеспечивает распределение трех частей в целом и препятствует попыткам подчинить высшее начало низшим (*R.* 433ab), а благоразумие, по-видимому, состоит в понимании каждым своего места и в согласии подчиняться правящему началу (*R.* 432a).

Важнейшей опорой этого рассуждения является принцип противоречия (*R.* 436b). Сократ полагает, что сущее не может одновременно заключать в себе противоположные свойства, а это значит, среди прочего, что никто не должен исполнять противоположные роли (править и подчиняться) или подражать противопо-

положными способами (трагическим и комическим). Соединить различное дано только целому, поскольку оно справедливо, при условии, что оно подчинено правящему началу, превышающему соединенное. Воины знают опасность и спасение, потому что мужество как раз и состоит в господствующем положении знания, правители господствуют над воинами, потому что они знают, для чего нужны воины и земледельцы в составе целого, но и над правителями господствует благо, которое дает бытие не только людям и их законам, но и всему космосу. Очевидно, что Сократ, которому принадлежит это рассуждение, не оставляет для себя иного места, кроме как места правящего начала, поэтому мы не удивляемся, когда узнаем, что именно философ и должен быть правителем (R. 473d). Стоит заметить, что сам вопрос о правителе возникает внутри более общего вопроса о возможности реализации совершенного государства (R. 473ab). Правитель есть принцип этой реализации, своего рода прототипа или зародыша государства, а его справедливость является непосредственным отражением высшей идеи блага.

Роль учредителя государства тесно связана с еще одной важной ролью. В диалоге Сократ говорит с Кефалом и Полемархом, спорит с Фрасимахом и размышляет по ходу беседы с Главконом и Адимантом, и он же сам пересказывает свои и чужие слова на следующий день, реализуя тем самым две основные возможности поэтического логоса, о которых говорится в третьей книге. Он предстает и в роли повествователя от первого лица, и в роли подражателя, воспроизводящего чужие речи (R. 394c). Такой род поэзии характерен для эпоса, причем наилучшим произведением будет то, в котором большая доля приходится на повествование или на подражание добродетельному человеку (R. 396c). Поскольку Сократ в основном пересказывает собственные размышления о справедливости, он выступает в роли совершенного автора, при котором сам Платон является всего лишь скриптором, своряющим с автором записанную беседу (эта техника описывается

в «Теэтете», который записывается по памяти Евклидом и сверяется затем как с эталоном с воспоминаниями самого Сократа).

Очевидно, что философский эпос Сократа противопоставляется Платоном гомеровскому эпосу. Когда в десятой книге Платон возвращается к подражательным искусствам, на первый план выходит уже не способ подражания, а его предмет, а точнее — знание предмета. Сократ вспоминает о Гомере, который подражает тому, чего не знает, а потому создает призраки и внедряет в душу каждого человека «плохой государственный строй» (*R.* 605b)<sup>19</sup>. При этом сам Сократ, после всего пройденного им пути рассуждения, предстает мастером совершенного государства, ведь его творение возникает из знания справедливости. Интересно, что Платон, упрекая не только поэзию, но и живопись, в порождении призраков, говорит о созданном образе государства как об изваянии (*R.* 420c, 540c). Статуя трехмерна, она является не подражанием вещи, как картина, а самой вещью, но, главное, она создается не для удовольствия глаз, а для присутствия бога, так же точно и платоновский диалог создается для присутствия Сократа как единственного в своем роде эйдоса философа и правителя.

Восхождение к эйдосу называется диалектикой и в «Федре» определяется как двойной путь, сводящий многообразно рассеянное к единому виду и рассекающий единое на виды согласно естественным членениям (*Phdr.* 265de). В «Государстве» это определение получает дополнительное уточнение, поскольку здесь диалектика подводит итог всех прочих способов познания, отталиваясь от них как от своих предпосылок, чтобы вознестись к чистому беспредпосылочному знанию (*R.* 510b). Самые строгие посылки не избавляют от противоречий, которые связывают в единство различные науки, как в математике чет и нечет, в учении о космосе движение и покой, тождественное и иное. Но точно так же обстоит с образом Сократа, в котором соединяются противоречия присутствия и отсутствия, подчинения и господства, бедности и богатства, внешнего уродства и моральной красоты<sup>20</sup>. Диа-

<sup>19</sup> Здесь и далее перевод А.Н. Егунова.

<sup>20</sup> «He embodies in his very person the pervasive Platonic tensions between parti-



лектика и есть наш способ знания Сократа, чей образ собирается из множества деталей, действий и речей, но все воспоминания являются лишь предпосылками для восхождения к единству, которое и созидает, и удерживает созданное, подобно свету Солнца, связывающему воедино видимое и видящий его глаз.

Путь к эйдетическому Сократу немислим без других участников диалога, которые не только ставят вопросы и подкрепляют своими ответами рассуждения Сократа, но и задают своего рода живой образ восхождения. Действительно, после начального спора с Фрасимахом ведение беседы берут на себя Главкон и Адимант, которые на протяжении оставшейся части «Государства» двенадцать раз сменяют друг друга, иногда предлагая новые возражения и аргументы, но по большей части просто добавляя и новое направление для развития темы. Своим включением в рассуждение они лишь подчеркивают, насколько фигура Сократа возвышается над каждым из них по отдельности и требует собирания их усилий воедино, чтобы поспевать за мыслью Сократа, образуя для него своего рода зеркало, идеальную поверхность отражения. Стоит предположить, что двоица Главкон-Адимант (как и пара Кебет-Симмий в «Федоне») сама служит предпосылкой для восхождения к подлинному собеседнику Сократа, Платону, который, таким образом, оставляет для себя возможность анонимного эйдетического присутствия в диалоге<sup>21</sup>.

В целом ряде поздних диалогов роль Сократа заметно уменьшается, отодвигается на второй план в сравнении с Чужеземцем

---

cular and general, humanity and transcendence, which, as we have seen, are paralleled by tensions between form and content, drama and dogmatism, dialogue and authority» («Он воплощает в своей персоне всепроникающее платоновское напряжение частного и общего, человеческого и трансцендентного, параллельное, как мы видели, напряжению формы и содержания, драмы и догматизма, диалога и авторитета») (Blondell 2002: 75).

<sup>21</sup> «Платон, так настойчиво утверждавший в „Государстве“ значение породы, изобразив своих братьев такими, какими он их изобразил, без сомнения дал читателю понять, к какой породе людей принадлежит и он сам. Я бы даже сказал, что Платон написал в „Государстве“ собственный портрет, который можно угадать в чертах Главкона и Адиманта, своей ближайшей родни» (Бугай 2016: 48).

из «Софиста» и «Политика», Парменидом и Тимеем из одноименных диалогов, пока не растворяется в загадочном Афинянине «Законов». Вряд ли нам удастся разобраться во всех трансформациях образа Сократа, но стоит обратить внимание на подсажку, которую дает «Политик». В этом диалоге Чужеземец ведет разговор с юным Сократом, приятелем Теэтета, причем именно юность тезки старшего Сократа неоднократно подчеркивается элейским гостем. Эти замечания можно воспринять как снисходительность и добрую иронию, однако в середине разговора мы слышим удивительный миф о развороте в движении космоса и о том времени, когда люди рождались не от родителей, а прямо из земли, и жили не от детства к старости, а наоборот, от старости к младенчеству (*Plt.* 270de). В этом контексте удвоение фигур старшего и младшего Сократа выглядит уже не забавным поводом для шуток, а прямым намеком на то, что время в самом диалоге начинает течь в обратную сторону. Само по себе движение от старости к детству не выглядит странным, если мы на мгновение забудем, что Платон говорит о созревании одного человека. В социальном теле это соответствует передаче знания от старших к младшим, и то, что сначала (в диалоге «Теэтет») Сократ находит свое отражение в лице Теэтета (*Tht.* 144d), а затем (в «Политике») — в имени его друга, служит знаком другого отражения, которое учитель находит в душах учеников. И когда в диалог вступает Чужеземец, о котором именно Сократ заговаривает как о некоем боге (*Sph.* 216a), Теэтет и младший Сократ представляют уже не только самих себя, но и старшего Сократа, как если бы мы имели дело с одним человеком, живущим в обратную сторону.

Стоит напомнить, что миф рассказывает о веке Кроноса, когда бог непосредственно управлял космосом, и потому все в нем следовало божественному закону, включая и людей, которые не знали ни в чем недостатка, а потому не нуждались в государстве, рождались из земли из семян, засеянных богами, и могли говорить не только с другими людьми, но и с животными, используя все это для занятий философией и возрастания разума

(*Plt.* 271d–272c). Очевидна связь этого мифа с рассказом Гесиода в «Трудах и днях» о пяти поколениях людей, из которых первое, созданное еще при владычестве Кроноса, было золотым, и «жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душой» (*Op.* 112)<sup>22</sup>. Другим отголоском этого сказания является рассуждение из «Государства», в котором Сократ предлагает рассказывать гражданам, будто они произошли не от родителей, а непосредственно вышли из лона земли, причем лучшие из них (будущие правители) созданы из породы с примесью золота, тогда как остальные содержат примеси серебра и меди (*R.* 415a).

Заслуживает внимания и рассказ Гесиода о посмертной участи золотого поколения (*Op.* 122–126):

В благостных демонов все превратились они наземельных  
 Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,  
 Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.  
 Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая  
 Людям богатство. Такая им царская почесть досталась.

Отсылая к этому месту, Сократ в «Государстве» предлагает павших воинов причислить к людям золотого века и признать их демонами, охраняющими полис (*R.* 468e). Если принять во внимание, что и сам Сократ принимает смерть во имя справедливости, то мы получаем основание для отнесения его к золотому поколению. Стоит добавить и то, что согласно «Политику» люди этого поколения направлялись благими демонами (*Plt.* 274b)<sup>23</sup>, поэтому демон Сократа оказывается еще одним свидетельством в пользу того, что мы имеем дело с человеком эпохи Кроноса.

<sup>22</sup> Здесь и далее перевод В.В. Вересаева.

<sup>23</sup> В «Государстве» прорицатель от имени мойры Лахесис говорит душам, готовым к новому рождению: «Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами» (*R.* 617d). Сократ не избирает своего гения, а рождается с ним как человек золотого века, тогда как Платон избирает Сократа как гения своей философии, признавая, что сам он принадлежит смертному роду Зевсова века.

Обратное течение времени нужно понимать как движение не к смерти, а, наоборот, к подлинному началу, к рождению в истине, и в этом смысле практика майевтики, о которой Сократ рассказывает в «Теэтете», знаменует подобное обращение от становления к бытию<sup>24</sup>, тем более, что здесь мы впервые знакомимся с юношей-отражением Сократа. Впрочем, есть и значимое отличие «Теэтета» от «Софиста» и «Политика», которые сюжетно являются его продолжением. В начале первого диалога мы узнаем, что он записан по памяти Евклидом, тогда как два других диалога, действие которых приходится на следующий день, представлены вне каких-либо записей и пересказов. Объяснение этому можно видеть в том, что действие «Теэтета» предшествует ознакомлению Сократа с обвинением Мелета, и это то событие, которое оставляет позади привычный порядок времени, требующий воспоминания и записи, и задает обратный ход, который как бы сменяет век Зевса на век Кроноса. Нечто подобное происходит и в «Тимее», сюжетно связанном с «Государством». Рассказ об идеальном городе воскрешает воспоминание о древних Афинах, которое уточняется при помощи записей, сделанных некогда Критием для памяти; это обращение к прошлому сменяется рассказом Тимея, который не требует для себя ни воспоминания, ни записи, потому что разворачивается в обратном времени мифа, в сторону круга Тожественного, а не Иного, в сторону рождения космоса, а не отклонения от божественного руководства.

Парадоксальное отношение старшего и младшего обыгрывается в гипотезах «Парменида», и в том же диалоге мы видим, с одной стороны, игру отражения разных возрастов, соединяющую Парменида, Зенона, Сократа и юного Аристотеля, а с другой — линейную историю пересказов Пифодора, Антифонта и Кефала. Роль Сократа в этом диалоге едва ли соотносима с его реальной философской биографией, как, впрочем, и рассуждения

---

<sup>24</sup> О соответствии политика, стоящего над законами, и Сократа-майевта, стоящего вне знания, но способного пробуждать его в душах собеседников, см. Светлов 2019: 46.

Парменида — с тем, что известно об учении философа, но диалектически (в смысле «Государства») каждого из участников беседы можно рассматривать как определенную предпосылку, которая требует восхождения к безымянному, беспредпосылочному началу. По-видимому, финальным восхождением к этому началу, решающей попыткой персонализации эйдоса мыслителя, является фигура Афинянина из «Законов». Беседу о государственном устройстве здесь ведут три старца, представляющие три центра античного мира — Крит, Лакедемон и Афины. Двое из старцев — Клиний и Мегилл — названы по именам, и только третий участник представлен родовым именем, при этом, по крайней мере в первых книгах, можно угадать намеки, отсылающие к фигуре Сократа. Мы слышим длинное обсуждение вина как способа испытания граждан на стыдливость и как средства смягчения нрава стариков, делающее их более податливыми правильному политическому внушению. В этом отношении пиры стариков приравниваются к хороводам молодежи, и, конечно, они требуют такого человека, который сохранял бы трезвый ум, чтобы направлять пирующих (очевидно, на эту роль прекрасно подходит Сократ, каким мы его знаем по пиру у Агафона). Мы все еще видим тень Сократа, его исчезающий образ, как и тень старца Платона, но эти тени остаются позади как отброшенные предпосылки в восхождении к идеальной фигуре Афинянина, соединяющей в себе старческий возраст человека и совершенную юность государства, для которого учреждаются наилучшие законы.

Мы начали с того, что Сократа можно считать соавтором Платона, поскольку его смерть поставила вопрос, на который Платон пытался дать ответ в течение всей своей жизни. Этот вопрос можно сформулировать так: какое знание позволило Сократу без всяких сомнений и колебаний отдать свою жизнь? Смерть Сократа учреждает новый порядок значений как перформативный жест, а сам Сократ предстает единственным в своем роде свидетелем нового порядка. Таким свидетелем для Платона может быть или демон или человек, избранный богами и превращенный в демо-

на после смерти; именно в этом статусе Сократ становится учредителем и главным героем платоновского диалога как нового философского эпоса. Можно сказать, что Платон здесь следует Гесиоду, который, противопоставляя свой дидактический эпос поэмам Гомера, относит гомеровских героев к четвертому поколению, уступающему и в силе, и в разуме, и в справедливости людям золотого века.

---

Литература

- Бриссон, Люк (2019), *Платон* (пер. О. Алиевой). М.: Rosebud Publishing.
- Бугай, Д.В. *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.
- Глухов, А.А., пер. (2017), *Платон. Федр*. Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания. СПб.: Издательство РХГА.
- Остин, Д. (2006), “Перформативные высказывания”, in Id., *Три способа пролить чернила: Философские работы* (пер. В. Кирющенко), 302–317. СПб.: «Алетейя»; Издательство СПбГУ.
- Прокопов, К.Е. (2017), “Некромантия Сократа? Ψυχῶνωγία в «Федре» Платона”, *Платоновские исследования* 7.2: 33–54.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2017), “«Гиппий Большой»: комедия и двойники Сократа”, *Платоновские исследования* 7.2: 11–32.
- Протопопова, И.А. (2011), “«Государство» Платона — идеальный мимесис?», *Логос* 83.4: 89–100.
- Протопопова, И.А. (2019), “Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория”, *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.
- Робинсон, Т.М. (2015), “Диалогическая форма и «эволюционный» подход к Платону”, *Платоновские исследования* 3.2: 9–29.
- Светлов, Р.В. (2014), “Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор)”, *Платоновские исследования* 1.1: 163–172.
- Светлов, Р.В., пер. (2019), *Платон. Политик*. Исследование, перевод и комментарий. СПб: Платоновское философское общество.
- Шевцов, К.П. (2018), *Философия памяти*. СПб: Издательство РХГА.
- Blondell, R. (2002), *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. Cambridge University Press.
- Bugay D. *The Unity of Plato’s Republic*. Moscow: Vorob’yev A.V. (In Russian.)
- Prokopov, K. (2017), Socrates’ Necromancy? Ψυχῶνωγία in Plato’s *Phaedrus*, *Platonic Investigations* 7.2: 33–54. (In Russian.)
- Protopopova, I.; Garadja, A. (2017), “The *Hippias Major*: Comedy and Socrates’ Doubles”, *Platonic Investigations* 7.2: 11–32. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2011), “Plato’s *Republic*: An Ideal *mimesis*?”, *Logos* 83.4: 89–100. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2019), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: *elenchos* and *aporia*”, *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)
- Svetlov, R. “Cave, Hag, and Ass (On Some Literary Parallels to Platonic Metaphors)”, *Platonic Investigations* 1.1: 163–172. (In Russian.)