

## 2.

# Сократ и сократики

Ирина Протопопова

## Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование\*

---

IRINA PROTOPOPOVA

SOCRATES AS 'ESSENCE' AND 'METHOD': A TRANSCENDENCE

**ABSTRACT.** The article carries on my study of Socrates as 'essence' and 'method', where Plato's Socrates is considered not as a character, but as a method by which Plato indicates the progress of consciousness through the stages described, in particular, in the 'divided Line' (*R.* 509–511). In the first part, it was shown how *elenchos* and *aporia* are realized through the figure of Socrates: thanks to *elenchos*, the interlocutors, including Socrates himself, get into an *aporia* that relates not only to the subject of the question, but also to the questioners themselves. The negativity, which requires further research, leads to the need to go beyond any images and opinions about both the object and the perceiving agent: this is a transcendence, a transition to *ἐπέκεινα*. In this second part of the work, I show that the paradoxical description of the 'itself' (*Smp.* 211–212, *Phdr.* 247) is, on the one hand, a kind of analogue of 'nothing', and on the other, it is capable of being perceived in a way. I connect this with the two genera, 'in themselves' (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) and 'to others' (τὰ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c), and analyze their role in several dialogues (*Phaedo*, *Phaedrus*, *Symposium*). By referring it to these two genera, I interpret the image of Socrates in these dialogues as either 'transcendent', associated with τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, or 'transcending', associated with τὰ πρὸς ἄλλα, and demonstrate the philosophical function of his 'irony' and 'hybris' (e.g., Socrates as Eros and as 'nothing' in the *Symposium*). In my opinion, Socrates in his conflicting roles is a figurative realization of a philosophical concept in which 'itself' and 'other' are justified as a necessary unity of opposites, as different modes of mind and being.

**KEYWORDS:** Socrates, image, method, *elenchos*, *aporia*, transcendence.

---

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.04

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

В платоноведении давно замечено, что в поздних диалогах Платона «Софист» и «Политик» Сократ отодвигается в тень, а на первый план выходит Чужеземец, который, завершая беседы, не оставляет всех в недоумении, но предлагает определенные выводы. В то же время «ранние» диалоги, как правило, заканчиваются апориями, а в «средних» («Федон», «Федр», «Пир»), хоть и присутствуют мощные философские рассуждения, можно обнаружить много проблематичного и неоднозначного и в плане содержания, и в образе Сократа. Наиболее «догматичен» Сократ в «Государстве» — но этот догматизм противоречит сам себе, поскольку в частях, связанных с воспитанием стражей, Сократ и его «доктрина» совсем не похожи на образ Сократа и его высказывания в частях, связанных с воспитанием философов<sup>1</sup>.

В 80-х годах прошлого столетия завоевала популярность концепция Г. Властоса<sup>2</sup>, считавшего, что ранние диалоги описывали взгляды «исторического» Сократа, которые, в соответствии с разделяемой ранее многими учеными точке зрения, представлены скорее у Ксенофонта<sup>3</sup>. Однако Сократ у Ксенофонта мало совпадает с описанием его в «ранних» платоновских диалогах: у Ксенофонта нет ни иронии, ни противоречивости, ни апории, а эленхос в качестве испытания ведет прежде всего к моральным выводам<sup>4</sup>.

При этом Властос полагает, что в «средних» диалогах Сократ используется как «рупор» взглядов самого Платона, то есть на этом этапе Платон переходит к собственной доктрине. Но остаются вопросы: если признать, что в «средних» диалогах Сократ для Платона не более чем персонаж, то почему нельзя предположить то же самое для «ранних»? И еще: если в поздних диалогах Сократ вообще уходит на второй план, то с «эволюционистской» точки зрения это должно маркировать очередную «концептуальную трансформацию» Платона — но то, что мы видим в «Софи-

---

<sup>1</sup> См. Протопопова 2016; Протопопова, Гараджа 2017.

<sup>2</sup> См. Vlastos 1991.

<sup>3</sup> См. Dorion 2011.

<sup>4</sup> См. Danzig, Johnson, Morrison 2018.

сте» и «Политике», никак нельзя назвать резко отличающимся от взглядов, которые можно обнаружить в «Федре», «Федоне», «Пире», «Государстве», разве что меняется акцентуация; при этом участие Сократа здесь тонко обыгрывается (Теэтет в «Софисте» похож на Сократа внешне и по качествам, а Сократ младший в «Политике» носит такое же имя).

Я полагаю, что разное использование образа Сократа в платоновских диалогах становится яснее, если рассматривать его не как отражение реальных взглядов «исторического» философа, и не как «медиума», проводящего взгляды Платона «среднего» периода, а как некоторый прием, позволяющий через персонажа реализовывать динамическую схему развертывания сознания по «ступеням», или сферам, сущего. Это даст возможность объяснить, как уже говорилось в первой части, вкрапления поздних тем Платона в ранние диалоги и наоборот — присутствие апории и эленхоса в поздних. Это означает, что такую трактовку можно обозначить как «унитарную», рассматривающую корпус Платона как некий целостный проект<sup>5</sup>.

В первой части работы было показано, как Сократ в качестве «испытующего ниспровергателя» заводит собеседников в тупик относительно предмета и «себя самого»: и первое, и второе оказываются противоречивым и не поддающимся простому определению. «Следующая логическая ступень — выход за пределы образов и мнений как о предмете, так и о «я», трансцендирование, переход к ἐπέκεινθαι. Здесь Сократ играет роль мистагога, сопровождающего своих спутников в философском анабасисе и катабасисе»<sup>6</sup>. Попробуем взглянуть, как Сократ играет эту роль в так называемых «средних» диалогах («Федон», «Пир», «Федр»). Нас интересует прежде всего трансцендирование как выход «за пределы» — оно присутствует во всех названных диалогах, хотя и с вариациями.

---

<sup>5</sup> Об «унитарных» трактовках см. Shory 1903 и Kahn 1996.

<sup>6</sup> Протопопова 2019: 97.

«Федон»: трансцендирование  
как смерть и философское освобождение

В «Федоне» такое трансцендирование маркируется самой темой смерти//бессмертия души и «сюжетом»: Сократ уходит из жизни, а перед этим рассказывает миф о «впадинах» и «подлинной Земле», что близко мифу о пещере в «Государстве». Однако тема смерти здесь важнее в контексте философского освобождения. Разговор идет о том, что философу надо уже при жизни пытаться выйти за пределы чувственного восприятия:

как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков (*Phd.* 67c6–d2)<sup>7</sup>.

Дальше повторяется, что философия убеждает душу

собираться и сосредоточиваться в себе самой, не верить ничему другому, как только самой себе, когда она в уме схватывает сама по себе то, что существует само по себе, — и не считать истинным ничего из того, что она в другом с помощью другого рассматривает как другое, то есть осязаемое и видимое, потому что то, что видит сама душа, умопостигаемо и безвидно (*Phd.* 83a7–b4)<sup>8</sup>.

Обратим здесь внимание на выражения «сама по себе само по себе» (αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸ καθ' αὐτὸ) и «через другое в другом другое» (δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο); это чеканно формулируется в «Софисте» как два рода сущего: то, что существует «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и то, что существует только «относительно другого» (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c). В «Софисте»

---

<sup>7</sup> τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃν καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; пер. С.П. Маркиша.

<sup>8</sup> αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων· ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἠγείσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητὸν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτῇ ὄρα νοητὸν τε καὶ αἰδέξ. Там, где не отмечен переводчик, перевод мой — И.П.

эти два рода появляются в контексте взаимодействия «великой пятерницы» при введении рода «иного», и они возникают здесь как нечто само собой разумеющееся, то, с чем собеседники давно знакомы и согласны. На мой взгляд, эту «формулу» можно рассматривать как то, что имеет единый смысл во всех названных трех диалогах, даже если слова несколько отличаются. Кроме того, я полагаю, что с помощью этих двух родов можно интерпретировать образ Сократа с его многоликостью и множеством противоречий. Если сформулировать это схематично, то Сократ-гибрист, Сократ-Эрот, Сократ-притворщик и обманщик, о котором Алкивиад в «Пире» говорит, что все его слова нужно понимать наоборот, — это Сократ «иной относительно иного». А вот Сократ-мистагог, ведущий к прекрасному самому по себе, к занебесной области и Блугу, — это Сократ, возводящий к «самому по себе». Эти ипостаси не противоречат друг другу, поскольку оба названных основных рода друг без друга не существуют<sup>9</sup>.

Возвращаясь к трансцендированию, подчеркнем, что любой переход с одной «ступени» сущего и способа его восприятия на другую, как это выражено в описании «разделенной линии» в «Государстве» и в рассказе о «лестнице прекрасного» в «Пире», можно назвать трансцендированием в широком смысле перехода границы между разнородными областями. Но важнейшим для Платона уровнем трансцендирования является переход от восприятия чувственного и преходящего, от уровня мнений и даже «научного» познания на уровень ноэсиса, где душа движется «эдосами через эйдосы» к беспредпосылочному началу, то есть к способности «созерцать умопостигаемое», вне-образное, как саму деятельность ума, в котором эйдосы «схватывают» сами себя (R. 510). Такое «эйдетическое схватывание» и есть умозрение эйдоса как того, что существует «καθ' αὐτά», являясь при этом «причиной» существования преходящих впечатков, и об этих эйдосах Сократ говорит в «Федоне» как о «первых основаниях» (τάς γε ὑλοθέσεις τὰς πρώτας):

---

<sup>9</sup> См. Протопопова 2020.

я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее (*Phd.* 100b)<sup>10</sup>.

Однако эти эйдосы в качестве гипотез-оснований тоже могут быть поставлены под вопрос. В финале «Федона» Симмий все же сомневается в аргументации относительно бессмертия души, а Сократ говорит, что эти сомнения надо отнести и к «самым первым основаниям»:

хоть вы им и верите, все же надо рассмотреть их яснее. И если вы пройдете их достаточно, думаю я, и, следуя логосу, проследуете настолько, насколько возможно человеку, и если это станет ясно, то дальше (περαιτέρω) искать вам будет нечего (*Phd.* 107b4–9)<sup>11</sup>.

То, к чему относится предельная ясность, τοῦτο αὐτὸ, двусмысленно. Как отмечает Д. Гэллоп, ссылаясь на разных издателей диалога, это можно понимать и как уверенность в том, что рассуждение дошло до самого предела человеческих возможностей (Бернет), и как то, что гипотезы и исследование выявили свою истинность (Арчер-Хинд)<sup>12</sup>. Мы хотим здесь подчеркнуть περαιτέρω, поскольку λέρῶς — это «край, предел, высшая точка», то есть дальше начинается то, что «по ту сторону», «запредельное». Слова Сократа можно понять как «методическое» указание на то, каким образом надо идти — до того места, где мышление как рефлексивная процедура завершается и возникает «трансцендентное» уже другого уровня, то, что невозможно выразить аргументированной речью. И действительно, сразу после этого следуют рассказ о посмертной участи души, миф об «истинной Земле» и, наконец, описание ухода Сократа, то есть предыдущий намек на «запредельное» реализуется нарративом.

<sup>10</sup> τὰ πολυθρόλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα; пер. С.П. Маркиша.

<sup>11</sup> καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἱκανῶς διέλγητε, ὡς ἐγὼμαί, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστα ἄνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι· κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω.

<sup>12</sup> Gallop 1975: 237.

Однако не случайно Сократ просит посвятить Асклепию петуха в честь выздоровления — это знак того, что его душа в момент отделения от тела исцеляется и освобождается, и это же происходит с душой настоящего философа еще при жизни:

когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаряживает те же свойства (*Phd.* 79d)<sup>13</sup>.

То есть душа теперь всегда «сама по себе» (αὐτὴ καθ' αὐτήν), прекращает блуждания (πέλαυταί τε τοῦ πλάνου) и, постоянно соприкасаясь с вечным и неизменным, сама становится такой же. Это уже такой уровень трансцендирования, который может быть выражен только метафорически через описание своего рода «ничто», и это мы видим в кульминационных точках «Федра» и «Пира». В «Федоне» же род τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά является лейтмотивом, поскольку Сократ сам подходит здесь к «последнему пределу».

#### *«Федр»: трансцендирование как мания*

В «Федре» трансцендентное очевидным образом связано с созерцанием «занебесной области» (ὑπερουράνιον τόπον) душой в ее «чистом» состоянии: это

бесцветная, без очертаний, бесплотная, подлинно сущая сущность, зримая лишь кормчим души — умом, и к ней относится род истинного знания (*Phdr.* 247c3–d1)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Ὅταν δὲ γε αὐτὴ καθ' αὐτήν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὕσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτήν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέλαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιοῦτων ἐφαπτομένη; пер. С.П. Маркиша.

<sup>14</sup> ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

Такое подлинное бытие душа созерцает, когда достигает вершины небесного свода:

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба (*Phdr.* 247b6–c2)<sup>15</sup>.

Как видим, речь идет о круговом движении, и это один из двух видов движения космической души, описанных в «Тимее». Это движение внешнее, единообразное, постоянное и равномерное, относящееся к природе тождественного (τῆς ταύτου φύσεως); это тот вид движения, которым космическая душа вращается вокруг себя самой (αὐτῆτε ἀνακυκλοῦμένη πρὸς αὐτήν, *Ti.* 37a5), и этим круговоротом по необходимости осуществляются ум и знание (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται, *Ti.* 37c2–3).

В «Федре» души, созерцающие в круговом движении запретельную область неба, «питаются» истиной и подлинным знанием, и это

не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии (*Phdr.* 247d1–e2)<sup>16</sup>.

Как видим, здесь противопоставлено то, что относится к истине и связано с кругообразным движением природы «тождественного», и то, что связано с возникновением и существует как «иное в ином» (ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα): в «Тимее» последнему присущ второй вид движения космической души, «внутренний», относящийся к «природе иного» (τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου, *Ti.* 36c5),

<sup>15</sup> αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ; пер. А.Н. Егунова.

<sup>16</sup> καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἡ ἐστὶν που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν; пер. А.Н. Егунова

возвещающий не истину и знание, а мнение и веру (δόξαι καὶ πίστεις, *Ti.* 37b6–8). В «Федре» душа реализует это движение, когда, насытившись созерцанием истины, «снова спускается во внутреннюю область неба (εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ) и приходит домой» (*Phdr.* 247e2–4)<sup>17</sup>.

Итак, мы видим в «Федре» парафраз описания двух видов движения космической души, которые в «Тимее» относятся к природам «тождественного» и «иноного» и, соответственно, к двум сферам сущего — с одной стороны, истины и неизменяемого подлинного бытия, с другой — мира возникновения, связанного с мнением. К ним можно применить формулировку, данную выше для двух важнейших родов сущего: первый — «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά), второй — «относительно иноного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Подъем и выход душ «за пределы неба», вонне, к тому, что описано в качестве некоего «ничто» — это трансцендирование за пределы чувственного восприятия и мнения, к которым души возвращаются, спускаясь во внутренние части неба.

Как же эти два рода претворяются в диалоге в образе Сократа?

Во-первых, нужно сказать о двух видах эроса, один из которых возводит к «трансцендентному», а другой «тянет вниз», к чувственному, то есть они, обрисованные одновременно в образах белого и черного коней, соотносятся с двумя обсуждаемыми родами сущего.

Во-вторых, и это для трактовки образа Сократа здесь более важно, такое описание видов эроса обосновано неистовством, состоянием *μανιῆς*, в которое впадает Сократ и которое он сам же и описывает. Эрос, ведущий к анабасису, к трансцендированию, он объявляет четвертым видом мании, наилучшим для того, кто к нему приобщен (*Phdr.* 249e). При этом главную роль в диалоге играет другой вид неистовства, который Сократ называет третьим, мусическим, благодаря которому душа выражает вакхический восторг в песнопениях и другом творчестве; важно, что творчество неистовых превосходит творчество благоразумных (ἡ τοί-

---

<sup>17</sup> Пер. А.Н. Егунова.

ησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη, *Phdr.* 245a).

Именно этой манией одержим Сократ, когда «выходит из себя» и произносит вторую речь. Не случайно он говорит о том, что никто из здешних поэтов не воспел и не сможет воспеть по достоинству занебесную область, а сам он «воспевает»: «она же вот какова — ведь надо дерзнуть сказать истину, особенно говоря об истине» (ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα, *Phdr.* 247c3-6). То есть он возвысился до описания трансцендентного, где совпадают «предмет» и его «выражение», *истина и логос об истине*: философский логос в данном случае превосходит поэтический — но только потому, что произносится в состоянии мании. Здесь философско-мусическая мания восходит к «самому по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά), а вот первая речь Сократа, как и речь Лисия, — к тому, что «относительно иного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Это выглядит парадоксальным, поскольку обе речи построены на голом расчете — тем не менее такой расчет (прежде всего на получение благосклонности юноши-слушателя речи) основан прежде всего на *доксе* и чувственном вожделении и относится к преходящему, изменчивому.

Первую речь Сократ произносит в «нормальном» состоянии, но эта норма — лишь *докса*, это не «подлинное» состояние души. Однако «нормальный» Сократ, пародирующий речь софиста и ритора, — это гибрист, надевший личину «нормального» доксического человека. Эта личина нужна здесь для контраста, для перехода из одной области сущего и, соответственно, состояния сознания, на другой уровень, для выхода за пределы «нормы», то есть *доксы*, для демонстрации трансцендирования. Обратим внимание на такую деталь: первую свою речь Сократ произносит, прикрыв лицо плащом, как бы в маске (*Phdr.* 237a), а вторую говорит с непокрытой головой, открыв лицо (*Phdr.* 243b): от личины, от «иного», он переходит к истине, к «самому по себе».

Таким образом, в «Федре» главным способом трансцендирования, возведения к «самому по себе», оказываются мусическая

мания и философский логос, а проявлением «относительного» становятся логосы «благоразумные» и риторические. И обе роли Сократа демонстрируют эти разные роды сущего и разные состояния сознания.

*«Пир»: трансцендирование как эрос*

В «Пире» трансцендентное отчетливо выделяется в описании Диотимой «прекрасного само по себе», причем описание это очевидно близко описанию «занебесной области» в «Федре»: оно «прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором» (*Smp.* 211e). При этом здесь явно противопоставлены обсуждаемые нами два рода сущего (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ πρὸς ἄλλα):

прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное (ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν); все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает (*Smp.* 211a5–b5)<sup>18</sup>.

Однако подчеркнем, что так описанное «прекрасное само по себе», не обладающее вообще никакими свойствами и которому больше всего подходит наименование «ничто», все же парадоксальным образом воспринимается тем, кто поднялся по «эротической лестнице» вверх, совершив философский анабасис, восхождение к трансцендентному по ступеням «телá»//«нравы»//«науки»//«знание о прекрасном»//«прекрасное само по себе». Такое восприятие и созерцание «тем, чем и следует его созерцать», означает не чувственное восприятие, не мнение о прекрасном и не наука о нем, а некое новое состояние ума, которое в «Федоне» описано как философское освобождение, то есть сосредото-

---

<sup>18</sup> Пер. С.К. Апта.

точение души в себе самой: «здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства» (*Phd.* 79d). Однако в «Пире» важнейший акцент делается на том, благодаря чему душа приходит к трансцендентному, — это Эрот.

Разные виды эроса были описаны и в «Федре», но там в качестве главного способа трансцендирования рассматривалась мусическая мания. В «Пире» же главное — это сам Эрот, предмет восхвалений на пиру. И вот здесь Сократ производит важнейшую инверсию: если все ораторы (в некоторой степени исключая Аристофана) описывали Эрота как *объект* желания и стремления, то Сократ рассматривает его, наоборот, как само *стремление*, само движение к чему-то, обусловленное нехваткой и всегда не самодостаточное. Сократ показывает, что Эрот — это относительное понятие, как, например, отец и сын, это всегда вожделение по отношению к чему-то (*Smp.* 199d–201a).

В «Государстве» схожим образом говорится о вожделении как об относительном и получающем названия того, на что оно направлено (*R.* 437c–437b). Так же обстоит и со знаниями:

знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета... и это свойство его определяет. Это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству (*R.* 438de)<sup>19</sup>.

И Диотима говорит в «Пире», что разновидностей эроса много в зависимости от предмета, на который направлено желание (корыстолюбие, любовь к гимнастике, философия, *Smp.* 205), и в том же «Пире» видим, что эрос различается в зависимости от устремленности (в речи Павсания это Эрот «низкий», сын Афродиты Пандемос, и Эрот «небесный», сын Афродиты Урании). В «Государстве» Эрот-тиран сопровождает тирана в его стремлении вниз, к запредельным ложным удовольствиям, но философский эрос помогает человеку в восхождении по «лестнице красоты».

---

<sup>19</sup> Пер. А.Н. Егунова.

Итак, Эрот как вождение всегда относится к чему-то, он никогда не возможен «сам по себе», что подчеркнуто рассказом о его происхождении от Пороса («полноты») и Пеннии («нехватки»). Эрот всегда отнесен к чему-то и никогда не может окончательно наполниться, поэтому он то расцветает, то увядает, и вновь воскресает. Потому он и описан в «Пире» не как бог, обладающий полнотой и завершенностью, а как даймон, проводник между смертными и бессмертными: это и есть метафорическое отношение двух важнейших родов: «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и «относительно иного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Эрот существует всегда «по отношению к иному», всегда τὰ πρὸς ἄλλα, потому Сократ и объявляет, что это не объект стремления, а само стремление.

Поскольку он может быть направлен в разные стороны — и «вниз», и «вверх», главное — это правильная трансформация эроса: если правильно идти с наставником по пути эротического, то в итоге можно увидеть «прекрасное само по себе» (*Smp.* 210e2–5), то есть эрос как τὰ πρὸς ἄλλα становится способом трансцендирования и выхода к тому, что «само по себе», τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά.

Здесь эти два рода показаны как необходимые друг другу: стремление к прекрасному открывает его для нас, без такого стремления мы о нем ничего не знали бы, хотя оно существует и без нас, «само по себе».

Возвращаясь к образу Сократа, мы видим, что здесь он исполняет обе эти роли — и Эрота, то есть того, что «относительно иного», и «ничто», то есть того, что «само по себе». В диалоге много намеков разного рода, сближающих и даже отождествляющих Сократа с Эротом: характеристики поведения того и другого; параллелизм похвал Эроту в первой части диалога и Сократу в речи Алкивиада; описание «эротических походов» Сократа, то есть его отношения с прекрасными юношами; слова Сократа о том, что он не знает ничего, кроме эротического, и т.д. При этом Сократ выступает как гибрист, слова которого, как говорит Алкивиад, нужно воспринимать «наоборот» (*Smp.* 214d), как при-

творщик, который вводит юношей в недоумение, «соблазняя» их. Сначала им кажется, что Сократ — эраст, то есть тот, кто добивается расположения, а потом все переворачивается, и он становится эроменом, то есть объектом стремления; именно это происходит с Алкивиадом, и не только с ним (*Smp.* 222ab)<sup>20</sup>.

Таким образом, с Сократом происходит зеркальное отражение того, что он сам проделывает в своей речи по отношению к Эроту: если тот превращается из объекта в стремление, то Сократ из вожделеющего — в объект любви.

В этой второй роли «объекта» Алкивиад описывает Сократа в своем рассказе о «соблазнении», что структурно и лексически является парафразом рассказа Диотимы о восхождении по «эротической лестнице», только на чувственном уровне. Сократ тут оказывается аналогом «прекрасного самого по себе», отрешенного от всего «бренного вздора», и, разумеется, не соблазняется «красотой» Алкивиада, называя себя при этом «ничто» (οὐδὲν ὄν, *Smp.* 219a)<sup>21</sup>. Здесь он показывает свою абсолютную самодостаточность и воплощает собой «само по себе», τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά.

Эти две ипостаси, то есть Сократ как «ничто» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и как Эрот (τὰ πρὸς ἄλλα), образуют неразрывное единство, объясняющее многоликость и «противоречивость» образа Сократа. Можно сказать, что он, вовлекая собеседников с помощью эленхоса и апории в свою философскую эротическую педагогику, по пути трансцендирования постепенно превращается из «всегда иного» в «само по себе». Именно поэтому по достижении «трансцендентного», описанного в соответствующих диалогах, Сократ может уступить свое место Чужеземцу, который беседует в «Софисте» с Теэтетом как с «заместителем» Сократа, уже прошедшим «великое очищение» (*Sph.* 230de) и готовым к ноэтической рефлексии. Но это, как и «превращения» Сократа в «Государстве» в свете двух рассмотренных родов, — тема отдельной статьи.

<sup>20</sup> См. Протопопова 2016.

<sup>21</sup> О Сократе как Эроте и «ничто» и о параллелизме рассказов Диотимы и Алкивиада см. Протопопова 2016.

---

Литература

- Протопопова, И.А. (2015), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А. (2016), “Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376c–403c)”, *Платоновские исследования* 5.2: 137–153.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2017), “Собаки-философы, или Киники-спартанцы”, *Платоновские исследования* 6.1: 295–317.
- Протопопова, И.А. (2019), “Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория”, *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.
- Протопопова, И.А. (2020), “«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–701.
- Danzig, G.; Johnson, D.; Morrison, D., eds. (2018), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Leiden; Boston: Brill.
- Dorion, L.-A. (2011), “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 1–23. Cambridge University Press.
- Gallop, D., tr. (1975), *Plato. Phaedo*. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C.H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Protopopova, I. (2015), “Hybris as Inversion of ‘Object’ and ‘Method’ in Plato’s *Symposium*”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2016), “Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle: The *Symposium* and ‘Musical Logos’ of the *Republic* (376c–403c)”, *Platonic Investigations* 5.2: 137–153. (In Russian.)
- Protopopova, I.; Garadja, A. (2017), “Dogs-philosophers, or the Spartiate Cy-nics”, *Platonic Investigations* 6.1: 295–317. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2019), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: *elenchos* and *aporia*”, *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2020), “The ‘Other’: Noesis and Ontology (*Sophist* 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–701. (In Russian.)
- Shory, P. (1903), *The Unity of Plato’s Thought*. University of Chicago Press.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.