

*Алексей Романов*

Возвращение в пещеру:  
о методе «более долгого пути» в *Государстве* VI–VII

В VII книге *Государства* Платон для иллюстрации диалектического метода предлагает аллегорию Пещеры (514a1–517a6). Эта аллегория изображает нашу познавательную природу относительно просвещенности и непросвещенности (ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας). Пребывание среди теней внутри пещеры и последующий подъем к свету солнца означают соответственно переход от невежества, удовлетворяющегося только подобиями вещей, к знанию, способности видеть как сами вещи, так и то, что позволяет им быть видимыми, а человеку знающим — свет Солнца. Однако неожиданно Пещера оказывается не только аналогией нашего познания, но и принципов построения государства. В этом случае поднявшийся к свету Солнца должен снова сойти во тьму Пещеры, дабы взять на себя устройство мира теней согласно виденному им снаружи. В таком случае что будет означать такое возвращение соответственно первому смыслу аналогии, то есть способностям познания? Возврат к собственным теням, возврат к собственному невежеству? И разве тогда выход из пещеры не был выходом к знанию? Для че-

го же тогда возвращаться? Не меньшее недоумение вызывает и устройство самой Пещеры — в ней, что называется, нет «выхода», то есть непонятно, каким образом внутренняя часть связана с наружной, другими словами, мы не можем тут говорить о прогрессии и непрерывности подъема наверх.

Подобные и связанные с ними трудности в интерпретации *Государства* восходят к кардинальному вопросу о бытии и познании в диалогах так называемого «среднего периода», точнее — к формулировке каузальных отношений сущности и существования, или вещи и ее бытия. В случае с *Государством* мы видим два основных понимания каузальных отношений, в первый раз заявленных в *Федоне*, а именно связанного с правилами выдвигания и проверки идей-гипотез и с признанием общего для вещей и для нашей способности рассуждать действия запредельного им блага<sup>1</sup>.

Прежде чем приступить к отмеченному парадоксу из *Государства*, мы ненадолго обратимся к предшествующим диалогам так называемого «сократического» и «среднего периода», чтобы увидеть поле проблематики, в котором происходит обращение Платона к методологии для решения вопроса о бытии, причине и познании вещей.

Для цели нашего исследования нас будет интересовать каузальная проблематика в трех диалогах — в *Горгии*, *Меноне* и *Федоне*<sup>2</sup>. Именно новый поворот в решении тех же вопросов методологии мы и находим в *Государстве*, в частности в трех важных для нас аналогиях — Солнца, Линии и Пещеры.

Итак, как возникает каузальная проблематика в этих диалогах и какое методологическое решение предлагает Платон?

---

<sup>1</sup> См. об этом подробнее в нашей статье Романов 2009: 367–393.

<sup>2</sup> Если относительно хронологической последовательности *Менона* и *Федона* разногласий нет (в последнем мы находим ссылку на метод анамнезиса из *Менона*), то создание *Менона* Domenic Scott относит ранее *Горгии*. См. Scott 2006: Ch. 15, особ. P. 200–201. Однако в интересующей нас логике, как мы увидим ниже, есть основание считать *Горгий* все-таки предшествующим *Менону*.

Три диалога

Горгий интересен неожиданной для «ранних» диалогов каузальной стратегией, возникающей как прямое продолжение эленктической проблематики, начатой (по традиционной хронологии) еще в *Апологии*<sup>3</sup>. Принципиальная невозможность дать ответ на вопрос о «чтойности» в области этики (справедливость, мужество, добродетель и т.д.) по аналогии с обычными *технай* — науками и ремеслами (*технэ* врача, учителя гимнастики, судостроителя) именно в этом диалоге оказывается основанием для формулировки методологических принципов для *технэ* в области политики и воспитания<sup>4</sup>. Почему именно в вопросах этики, политики и воспитания невозможна аналогия с обучением и практикой в обычных занятиях, мы здесь специально разбирать не будем<sup>5</sup>. Перейдем сразу к важным для нас фрагментам.

Исходя из общего для любой *технэ* правила руководствоваться в своих действиях природой (φύσις) своего предмета с пониманием причины (αίτίας) каждого из своих действий (*Gorg.* 465a), аналогия обычных *технай* с риторикой, имеющей дело с поступками и стремлениями людей, приводит к так называемому Парадоксу Сократа (466c–468e): люди поступают не так, как они хотят, а как считают нужным<sup>6</sup>. Тем самым за нашими действиями и

---

<sup>3</sup> Об особенностях *Горгия* в связи с проблематикой ранних диалогов см., напр., Benson 1995: 100–112.

<sup>4</sup> Yosef Liebersohn вообще считает, что вопрос о «что» по отношению к риторике в первой беседе Сократа с Горгием есть результат неверного прочтения («анахроничного», по выражению Liebersohn) вводной темы, отчего искажается понимание и всего диалога. См. Liebersohn 2011: 3–4. Что эленктика этого диалога сосредотачивается прежде всего на методологических вопросах риторики и философии как *технэ*, соответствует и предложенной нами логике. Ср. вопрос о *технэ* в *Ion* 537c–538a, *Charm.* 171a.

<sup>5</sup> О принципиальном отличии философии от других *технай*, обнаруживающемся в эленктической процедуре, см. Rochnik 1996.

<sup>6</sup> Расхождение между нашими представлениями о желаемом и нашими поступками есть ведущая тема эленктических бесед Сократа «ранних» диалогов. О Парадоксе Сократа и его наиболее важных формулировках см., напр. Kahn 1998: Index 414; Vlastos 1995.

стремлениями признается самостоятельная, или природная, сила, никак не зависящая от наших представлений о том, чего же мы действительно хотим<sup>7</sup>. Отсюда Сократом делается вывод кардинальной важности, что коль скоро все существует по природе, а природа не может не быть благом и пользой вещи, то же верно и для наших стремлений и поступков. Однако не зная и не подозревая о самостоятельной и природной устремленности наших желаний или души, мы тем самым не можем и знать, что же для нас является этим благом. И поскольку стремление есть всегда стремление к недостающему, какова же и цель любой *технэ*, в случае с душой это недостающее окажется в то же время благом и полезным для души.<sup>8</sup> При этом если подходить к нашим поступкам (в политике, воспитании и проч.) по аналогии с обычными *технай*, как это делают «учителя добродетели» и жизненного успеха софисты, это приводит к противоположным результатам — что бы мы ни предполагали и на что бы ни рассчитывали, будучи всегда ведомыми своими желаниями, природы, блага и пользы которых не видим и не исследуем, мы способны руководствоваться только собственной выгодой, выражающейся в стремлении к удовольствиям. Что стремление к удовольствиям является стремлением ложным, то есть никогда не приводящим к желаемому, Платон подробно разбирает в беседе с Горгием, Поллом и Калликлом, никак не способными это свое желаемое определить ни как благо, ни как пользу и противоречащими самим себе в кардинальных вопросах того, в чем они считаются экспертами.

---

<sup>7</sup> Ср. «what we really want» [Kahn 1998: 131–132], «we all have a deep and fully rational if unconscious desire, kind of true will» [ibid.: 139], «deep, partial unconscious desire» [ibid.: 146], «fundamental desire» [ibid.: 147], «deep, half-conscious desire for what is good» [ibid.: 231], см. также [ibid.: 139, n. 14; 140]. Ср. у Michael Principe о желаниях первого порядка и второго, которые собственно и есть «действительные» (real desires) или «истинные» желания (true desires) [Principe 1982: 129–31], «basic desire» [Roochnik 1996: 242].

<sup>8</sup> 468bc, 499e. Ср. D. Stauffer о *pro-judice* стремлении души, «that everyone holds» [Stauffer 2002: 629–32].

То есть Парадокс Сократа, будучи следствием *технэ*-апории, прямо обращается к каузальной проблематике. Так, в 501a Сократ определяет каузальные принципы *технэ*, состоящие в соответствии природы желаемого и причины собственных действий относительно этого желаемого, что выражается в требовании «дать отчет-логос о каждом своем шаге». В 503de Сократ говорит о соответствии действий и суждений природе или образцу вещи, дабы сделать эту вещь пригодной (504a). В продолжающейся полемике с Калликлом о природе и *технэ* желаний (506de) уточняется, что сама природа, причина или благо каждой вещи (собственно возникновение вещи) и определяет требуемое к ней отношение, будь то какая-нибудь вещь, тело, душа и любое живое существо. Это важнейшее уточнение уже натурфилософского свойства, ибо речь идет о благе вещи как о причине ее возникновения, о ее сущности или природе с одной стороны, и о мастере, согласовывающем свои действия с природой или благом нужной ему вещи, с другой.

Однако если что-либо возникает только по правилам некоей *технэ*, то есть соответствующих действий человека, то о каких правилах идет речь, если это душа или живое существо? Тем самым вопрос о причине как о природе или благе чего бы то ни было не только приобретает натурфилософский характер, но натурфилософия сама становится подчиненной той же этической парадигме, что и действия человека. Все происходящее совершается по причине блага или согласно благу уже в масштабе всего мироздания-космоса, равно как у людей, так и у богов (ср. 500a и 507d6–508a4).

Суммируя сказанное, отметим, что в *Горгии* вопрос о «чтойности» предполагаемой этико-политической *технэ* превращается в вопрос о принципиально ином устройении этой *технэ*, результатом чего и возникает обращение Платона к особой формулировке каузальной проблематики, включающей натурфилософское измерение. Эта методологическая формулировка строится на основе *технэ*-апории, то есть ее необходимым элементом

по-прежнему остается этическая эленктика, однако проблематизирующая каузальные отношения своих составляющих — природу желания и действий согласно представлениям-суждениям (логосу) об этом желаемом, что выражается в требовании их каузального соответствия.

В *Меноне* «что» как причина вещи (добродетели) названа идеей, благодаря которой вещь становится таковой (*Men.* 72c). Однако та же *технэ*-апория о невозможности определить «что», когда речь идет о наших стремлениях и поступках, после того как проходит сокращенную стадию знакомого нам по *Горгию* Парадокса Сократа<sup>9</sup>, получает свое продолжение. Для развертывания этой апории в данном диалоге Платон сначала дает формулировку так называемого Парадокса Менона<sup>10</sup>, а затем прибегает к метафоре анамнезиса души. Этот анамнезис в интересующей нас каузальной проблематике мы видим как производное от Парадокса Сократа об изначальном стремлении души к благу как к своей причине, сравнимой с причиной как благом и для всего остального космоса и каждой вещи в нем. Именно такое каузальное средство и дает возможным «вспомнить» посредством обнаруживаемого в Парадоксе Менона устремления души (81de, 86bc) изначально содержащееся в ней знание искомого «что» на основании соприродности (συγγένεια) души всему существующему (81cd)<sup>11</sup>. Тем самым в каузальной проблематике уточняется натурфило-

---

<sup>9</sup> То есть о природном стремлении нашей души к благу как к пользе (*Gorg.* 77b–78b, 87e–89a). Заметим, что Domenic Scott отчего-то такой связи не видит, при этом сопоставляя природное стремление души к благу со стремлением к «интенциональным объектам» (intended objects) в качестве комментария именно на один из сюжетов Парадокса Сократа (*Gorg.* 474e–475a, 477a), дабы сравнить наши намерения до и после их осуществления. См. Scott 2006: Ch. 4, особ. P. 48, n. 5; P. 48–9.

<sup>10</sup> Как можно найти то, чего ты не знаешь, а если случайно и найдешь, то как узнать, то ли это, что ты искал (80d–81a). О различных следствиях из этого парадокса см., напр. Scott 2006: Ch. 7.

<sup>11</sup> Domenic Scott относит происхождение анамнезиса и соприродности души всему существующему к пифагорейской традиции: см. Scott 2006: 97, n. 6. Конечно же, это внешнее объяснение, никак не подготовленное ходом самого

софская перспектива, что мы тоже видели в *Горгии* — сущность наших желаний и природа всего существующего каким-то образом друг другу соответствуют (соприродны), имеют что-то общее.

Как происходит такое «воспоминание»? Поскольку сам анамнезис есть результат каузальной проблематики, полученной эленктически, суждение или логос о причинах (αἰτίας λογισμῶ) является в этом «воспоминании» ведущим. В этом же диалоге Платон впервые различает две направленности нашей души и соответственно два способа суждения о цели наших намерений — это мнение (δόξα) и знание (ἐπιστήμη), и различение это каузальное. На примере удвоения квадрата Платон показывает, как из аналогичного эленктическому оцепенения, вызванного незнанием свойств квадрата<sup>12</sup>, можно прийти к правильному решению и найти причину нужного нам удвоения, для чего мнения должно превратить в знания (85cd). Эти мнения Сократ называет истинными мнениями (ἀληθεῖς δόξαι), их-то и нужно связать суждением-логосом о причинах (98a, ср. 85c, 86a).

Однако новый методологический ход<sup>13</sup> в этом диалоге (86d–87c) Сократ делает не в поисках «что» добродетели, но в том, как сделаться таковым, то есть переносит вопрос в область действия причины как пользы для стремления души и ее применения или, что то же, ставит задачей найти *технэ*, или знание, способное сделать добродетельным (87c–89a).

Итак, эленктически обнаруженное природное, или сущностное, стремление души требует совершенно особой *технэ*, состоя-

---

диалога. Если *Горгий* считать предшествующим *Менону*, появление анамнезиса отнюдь не выглядит столь неожиданным.

<sup>12</sup> Мы здесь не обсуждаем строгость и правомерность такой аналогии — например, свойства квадрата явно не относятся к вопросам этики, без исследования которых эленхус невозможен. См. подробнее Scott 2006: Ch. 8.

<sup>13</sup> Здесь мы встречаем первое обращение Платона к методу предположений или гипотез. В дальнейшем вариации этого методологического хода мы обнаружим в «учении об идеях» *Федона* и в методе так называемого «короткого пути» *Государства*. О преемственности метода предпосылок и об изменении отношения к нему в *Федоне* и *Государстве* см., напр. Benson 2008: 87–95.

щей в «пробуждении» истинных мнений вопросами о причине, определяющей пользу или благо наших намерений и поступков. Такое «пробуждение» в свою очередь есть следствие соприродности или каузальной связи всех «участников» эленктической *технэ*-апории — суждения-логоса с нашими стремлениями в достижении чего-либо. Таково требование для новой *технэ*, или метода, целью которого является все то же следование природному, или сущностному, соответствию (соприродности) наших поступков и намерений.

Несколько слов о *Федоне*. С «технической» стороны *Федон* представляет собой защиту философии как *технэ* (*Phaed.* 63e–69e) и применение этой *технэ* в исследовании природы, или причины, души<sup>14</sup>. В этом диалоге мы видим уже прямое методологическое противопоставление двух каузальных формулировок — «что» вещи с одной стороны и блага, или должного вещи, с другой.

Наиболее отчетливо «что»-апория в *Федоне* дана в так называемом аргументе от анамнезиса, прямо продолжающим анамнезис *Менона* (*Phaed.* 72e–78b), после чего уже в каузальной формулировке она становится основанием для метода гипотез-идей (100a ff.).

Формулировку *технэ*-апории, и на первый взгляд неожиданную, мы видим в так называемой «истории Сократа», в его вымышленной натурфилософской автобиографии. Однако такой переход отчасти подготовлен методологическим экскурсом Сократа о мисологии (89e–90d), в котором мы узнаем полемику с софистами из *Горгия* о каузальных условиях *технэ*<sup>15</sup>. В этом слу-

---

<sup>14</sup> То есть тема диалога вовсе не доказательство бессмертия души, или дуализма души и тела, а именно философия как особая *технэ*. См. напр., Cobb 1977: 173. Этой точки зрения придерживается Gadamer 1980, Ahrens Dorf 1995 и др.

<sup>15</sup> Софисты и фюсиологи равно не видят требования *технэ*-апории о каузальном соответствии, или соприродности наших рассуждений и действий, с предметом этих действий и рассуждений. Об обращении к натурфилософии в ключе проблематизации природы логоса см. Ahrens Dorf 1995: 167, Burger 1985: 139, 141, 252, п. 2. Гадамер и Бюргер в натурфилософском повороте видят полеми-



чае загадка «натурфилософской биографии» Сократа делается понятнее — в «натурфилософские» интересы Сократа попадают не только объекты физиологии (96ad), но математики (96e–97b, de, 98a, ср. 99bc) и этики (98c–99b, ср. 97d), а рассказ об Анаксагоре и надежда выйти из эленктического ослепления (96c5, ср. 99b5, e3) возвращает нас к известному следствию Парадокса Сократа<sup>16</sup>. Словом, Анаксагор тут ни при чем, а перед нами продолжение все той же каузальной эленктической формулировки о благе (или пользе) вещи как ее причине и об эленктическом требовании соответствия всех вещей согласно их лучшему и должному (97c8–d5).

Однако сам Сократ свои попытки отыскать это лучшее называет неудачными и переходит к временной замене на другой вид причины (100b) уже другого метода, или, как он его называет, «второго плавания» (δεύτερος πλοῦς) (99cd, ср. 97b). Сократ объясняет это тем, что вследствие внезапной слепоты (96c5–6, 99d, ср. 99b) он был вынужден отказаться от поиска причины вещи как ее лучшего и должного и перейти к действию уже другой причины, образ которой он находит в логосах-суждениях (100a1–3). После чего он обращается к методу выдвижения гипотез как предполагаемых образов искомого «что» вещей. Это неожиданное возвращение к «что»-апории в ее каузальной формулировке, оказавшееся для Сократа «вторым плаванием», и представляет собой так называемое «учение об идеях» или метод выдвижения и проверки гипотез о «что» вещи как ее причине, и этот метод оказывается тоже неудачным (107b).

Но что все-таки позволяет Сократу перейти от «первого плавания» первой каузальности ко «второму плаванию» второй каузальности? В чем смысл этой замены, и отчего такая замена оказалась возможной? И откуда Сократ знает о своем ослеплении, в

---

ку Сократа с новыми пифагорейцами, физиками и математиками в лице его собеседников Симмия и Кебета. См. Gadamer 1980: 30–32; Burger 1985: 132.

<sup>16</sup> Об этом ясно говорит интерпретация Сократом Анаксагорова Нуса, не имеющая и не могущая иметь никакого отношения к Анаксагору (97cd). См. также пародию на Анаксагора в 98a.

то время как все прочие и теперь остаются при тех же мнениях, каких и сам он держался ранее?

В каузальной проблематике «первого плавания» Платон делает принципиально важное уточнение — эленктическая слепота Сократа, будучи узнанной как действие блага (ἀγαθὸς καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχεῖν) (99c6), вместе с тем дает видеть различие этой причины и того, без чего она не могла бы быть причиной (99b2–4, ср. 99a5–b2). Такое различие оказывается возможным в суждении-логосе о причинах, только потому способном обнаруживать противоречия в наших мнениях (ослеплять), что само рассуждение-логос подчиняется той же причине, что и сам предмет рассуждения, которому этот логос поэтому оказывается соприроден<sup>17</sup>.

Соприродность рассуждений-логосов и их предмета в свою очередь узнается и поддерживается природным стремлением души, обнаруживаемым в *технэ*-апории, как это мы и видим в пародии на Анаксагора (98c–99a), возвращающей нас к проблематике *Горгия*. Только в этом случае мы способны отличить причину (стремление Сократа к лучшему) от ее проявления или действия (тюрьма, последняя беседа и цикута). Речь-логос Сократа о причине своего стремления и решения поэтому сама есть свидетельство о действии блага (ср. 98d6–e5).

Однако проводя такое каузальное различие в своем «первом плавании», Сократ отчего-то бросает его<sup>18</sup> и переходит к другому виду причины, где речь-логос объявляется соотносимой уже не с благом вещи<sup>19</sup>, а с предполагаемым «что» вещи, и может теперь испытываться на причастность к этому «что» в новом

---

<sup>17</sup> Комментируя фрагмент 100a1–3, Ронна Бюргер называет отношения рассуждений и действий (deeds, erga) комплементарными [Burger 1985: 146].

<sup>18</sup> Некоторые исследователи объясняют такой неожиданный переход именно «технической» тематикой диалога, о которой мы упоминали в начале нашего комментария — полемикой с софистами-пифагорейцами. См. напр., Gadamer 1980: 34–35.

<sup>19</sup> Мы снова встретимся с «первым плаванием» только в диалоге *Тимей*, полностью посвященном этому виду каузальности.

методе выдвижения гипотез, причем на том же разнообразии примеров, как и в «первом плавании»: от натурфилософии до математики и этики. Так возникает формулировка образа (εἰκῶν) как суждения о сущности вещи, к которому и обращается Сократ, спасаясь от мисологии или ослепления (99e3, ср. 99b5, 96c5), вызванного методом софистов-фюзиологов<sup>20</sup>, чтобы ἐν τοῖς λόγοις σκολεῖν τὰ ὄντα (100a1–2)<sup>21</sup>.

Итак, если во «втором плавании» «что» вещи может считаться причиной вещи только предположительно, то благо или должное этой же вещи в «первом плавании» является причиной уже безусловно. В таких каузальных формулировках мы оказываемся с двумя видами причины и двумя видами причастности — благу-должному с одной стороны и «что»-идее с другой, причем обе каузальности являются следствием исходной *технэ*-апории. Продолжение этой интриги мы и находим в *Государстве*, к которому теперь и обратимся.

### Государство

В *Государстве* мы видим порядок применения методов обратный тому, что было в *Федоне*. Если в *Федоне* Сократ переходил от неудачного, но основного «первого плавания» к его замене в методе предпосылок так называемого «учения об идеях», то в *Государстве* у нас переход от недостаточно точного временного метода к методу более точному и основному. Первый метод, который Платон считает недостаточным для достижения полной точности (*Rep.* 435c9–d5), мы будем называть «коротким путем» по той причине, что метод более точный сам Платон определяет как «путь более долгий»<sup>22</sup>. Соответственно второй метод этого

<sup>20</sup> О связи мисологии из 89b–90c и слепоты перед «вторым плаванием» говорит и Ронна Бюргер [Burger 1985: 146–147].

<sup>21</sup> В *Тимее* Платон действие двух причин (*Tim.* 46cd, e48a, e69a) тоже назовет образом (92c4–9). См. также *Leg.* 897c ff.

<sup>22</sup> *Rep.* 435d3 (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός), 504b2 (ἄλλη μακροτέρα εἶη περίοδος), c9 (μακροτέραν... περιτέον τῷ τοιούτῳ).

диалога мы будем называть «долгим путем». Кроме этих двух мы встречаем и знакомый по *Федону* метод предпосылок вместе с идеями-сущностями, и здесь его роль отличается от того, что мы видели раньше. Рассмотрим все по порядку.

Первая книга этого большого диалога настолько похожа на ранние сократические беседы, что некоторые ведущие исследователи так и считают ее относящейся к тому периоду<sup>23</sup>, а сам диалог создававшимся с большим перерывом. В беседе о справедливости после ряда неудачных и беспорядочных попыток исследовать, что же это такое, Сократ признается, что он не знает, что это такое — справедливость. Однако в последующих книгах против ожидания Сократ вовсе не собирается заниматься поисками этой «чтойности». К справедливости он подходит со стороны прагматической, и с помощью разнообразных аналогий вместе с собеседниками доискивается, как можно стать справедливым, поскольку справедливость это то, что делает таковым человека в его поступках. Как видим, вопрос о причинности сформулирован знакомым для нас еще по *Менону* образом — справедливость делает справедливым и человека, и государство. Поэтому из всего разнообразия аналогий, чтобы найти, каким же это образом справедливость делает нечто справедливым (полезным, пригодным и проч.), основная аналогия в этом диалоге — это человек и государство.

Таким образом, проблематика бытия вещи как причины вещи должна решаться через узнавание о предназначении этой вещи и умение ею пользоваться (428cd, 442c, 443b1–5)<sup>24</sup>. Справедливостью по такой аналогии будет то, что позволяет должным образом управлять государством, а человеку «из многого становиться единым», то есть в своих поступках и намерениях руковод-

---

<sup>23</sup> Robinson 1970: 7; см. об этом Annas 1981: 16–7; Santas 2006: 137.

<sup>24</sup> Santas 2006: 132 ff. называет метод аналогий II–V книг функциональным методом (the functional method), поскольку Сократ поиск «чтойности» справедливости связывает с поиском полезности и пригодности как причины существования любой вещи (352e ff.).

ствоваться стремлением к пользе, общей для души и государства (443c9–444a2).

Поскольку же справедливым отдельный человек бывает таким же образом, как и государство (441d), а причастность государства справедливости выражается в должном управлении этим государством, остается только это должное найти. На это способен стремящийся к истине философ (474e4).

Однако вопрос о достижении справедливости приводит к необходимости знания истины вещей, на которое тоже способен именно философ. Такой сюжет в аналогиях возникает только к концу V-ой книги. Рассуждения о стремлении философа к истине поддерживаются аналогией со стремлением эротическим<sup>25</sup>, из чего Сократом делается довольно неуклюжий вывод, что коль скоро стремление к чему бы то ни было есть стремление ко всему из этого рода вещей, то и философ стремится ко всем знаниям вообще. И в 475e4–476b8 оказывается, что стремление к истине есть то же, что и стремление к красоте самой по себе, которую тоже любит усматривать философ. Так в *Государстве* к концу 5-ой книги появляются идеи и их соименное множество одновременно с разделением двух разнонаправленных способностей познания — знания и мнения<sup>26</sup> с их субъектами — соответственно самотождественной идеей и соименного ей множества. Причем утверждается, что мнимое и познаваемое никогда не будут одним и тем же. Аргументация (так называемый аргумент от оппозиции, АО), с помощью которой ведется такое разделение, нам вполне известна из прежних примеров эленктики.

Отметим только два момента. Поскольку идея красоты самой по себе противопоставляется зримому, слышимому и прочему производному (476b4–8) от этой идеи, то скрыто подразумевается, что это противоречивое соименное множество идеи есть чувственно-телесное, а чувственно-телесное есть объект мнений,

---

<sup>25</sup> *Rep.* 474c–475c. При этом Сократ ссылается на прежние беседы о стремлении эроса, бывшие темой *Пира*.

<sup>26</sup> Никаких «истинных мнений», как в *Меноне*, в такой логике быть не может.

а то, что является объектом мнений, не обладает бытием (τὸ ὄν), но тем не менее бытию каким-то образом причастно (μετέχοντα) (476d1–2) и ему подобно (ὁμοίον) (476c2–d3)<sup>27</sup>. Однако про саму идею прекрасного (как пример любой идеи) сказано, что она «некая» (ιδέα τινά), отчего ни статус множества, ни его отношение к своей идее определенности тоже не получают.

В то же время в 479d3–5 говорится, что мнения о множестве являются общепринятыми рассуждениями большинства — соответственно, они могут иметь своим предметом все что угодно, и «чувственно-телесное производное» тут как будто ни при чем. Об этом свидетельствует перечисление в 478e7–479b7 примеров противоречий как следствий подобных наших рассуждений.

Если «короткий путь» — это путь аналогий, уподоблений (434d–435a), почему заранее и предупреждается о его недостаточности, то трудно не заметить здесь параллель с «вторым плаванием» *Федона*, временной и несовершенной заменой каузальной проблематики «первого плавания». Таким же путем аналогий<sup>28</sup> возникает и «учение об идеях», не предпосланное никаким методом гипотез, а каузальные отношения бытия к «чувственному» остаются совершенно неопределенными. Это говорит о том, что Платон, похоже, и не собирался возвращаться к методу предпосылок по крайней мере в прежнем виде. Более того, как мы увидим позже, неожиданно после аргумента от оппозиции Платон в начале VI книги переходит к рассуждениям на основе первой причинности, никак не предупреждая об этом собеседников. Прежде всего такое понимание каузальности кардинально меняет представление об образе или подобии, которые и надлежит философу постоянно воспроизводить (ἀεὶ ἀναφέροντές) как высшую истину (ἀληθέστατον) (484cd), чтобы ей подражать и как можно лучше ей уподобляться (ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι) (500c ff.).

<sup>27</sup> Его место Сократ определяет как среднее между небытием и бытием (478d).

<sup>28</sup> Это аналогия объектов эроса-влечения и соименных: «многое — единая (некая) идея».

В самом деле, переход к «долгому пути» (504ae) появляется как раз при необходимости от тождественных идей, принятых в аналогии, обратиться к бытию вещей, для чего нужно проверить, в самом ли деле эти тождественные сущности таковы, из чего тоже можно заключить, что до сих пор об идеях шла речь только как о допущениях. И тут Платон излагает другое понимание причинности, которое тоже нам знакомо из «первого плавания» в *Федоне*.

Представляют ли эти идеи бытие, выясняется из их полезности (505a2–b3), а полезность есть то, что ведет к благу, поскольку от блага возникает, будучи к нему причастна.

Сократ делает такое различие: если относительно идей красоты и справедливости<sup>29</sup> большинство бы удовлетворилось в своих действиях тем, что им кажется (505d5–8), для стремления души к благу этого недостаточно (d8–9). Почему? Потому что душа обладает мантической природой<sup>30</sup>, однако находится в помрачении<sup>31</sup> (506a1) относительно достижения этого блага и потому не в силах найти для себя пользу в чем-либо (e2–4). Как мы помним, вопрос о пользе — это вопрос о *технэ*, эленктически и каузально проблематизирующий сущность или природу желания: ведь и весь диалог *Государство* посвящен выяснению, может ли справедливый человек быть счастливым.

Пока оставим этот фрагмент без комментария, отметим здесь только две важные для нас черты: первую, что здесь Сократ противопоставляет непроверяемые основы суждений-поступков не тождественным идеям, а пользе и благу, и вторую — в такой каузальной логике стремление души направлено не к бытию, но к самому благу, причине этого бытия. То есть скрытым образом

---

<sup>29</sup> У Платона в этом месте не сказано, что говорится именно об идеях. Но поскольку речь идет о проверке сущностей, доказательство бытия которых не было точным (504b8), такое наше добавление методологически оправдано.

<sup>30</sup> ἀλογικῶς τε ἐῖναι (505d11–e2).

<sup>31</sup> Ср. 505e1 (ἀλοροῦσα). Речь идет об известной нам *технэ*-апории, коренящейся в эленктическом обнаружении принципиального расхождения наших намерений и поступков.

это благо и польза (соответственно справедливость и проч.) уже присутствуют в душе-мантисе (ср. 501d4–5), помраченной невозможностью дать себе в этом отчет, а отчет-логос нужен душе, чтобы «прикоснуться» к началу (490ab, 511bc), или различить «идею блага» (505a2, 508e3, 517b7–c5, 534c1)<sup>32</sup>.

Далее Сократ переходит к тому, на чем остановился в *Федоне*, а именно: как найти это всеустраивающее действие Ума (блага). При этом Сократ сразу отказывается исследовать само благо и предлагает обратиться к рождающемуся от него подобию (506d6–e7, 507a1–5), то есть к бытию.

### *Более долгий путь*

Перед началом «более долгого пути» мы наконец встречаемся с методом предпосылок, и вот каким образом. Сократ предупреждает, что исследование по предлагаемому им методу состоится только при условии принятия следующих трех положений: мы говорим, что есть множество красивого, благого и проч., которые мы различаем в определении (διορίζομεν τῷ λόγῳ) (507b2–3); что по отношению ко всем множествам существует их тождественное (αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων), и каждую вещь мы обозначаем этой единой идеей (b5–7); и что множество зримо, а идеи мыслимы (νοεῖσθαι) (b9–10).

Несколько предварительных замечаний, прежде чем перейдем к «долгому пути».

Метод аналогий, или «короткий путь», одним из результатов которого и оказалось учение об идеях с их множествами, исследовал действие справедливости как полезного и наилучшего для государства, человека и проч. Действовать наилучшим для себя образом означает действовать согласно благу, без которого никакой порядок ни в чем невозможен<sup>33</sup>. Но когда необходимость

---

<sup>32</sup> В 486a4–6 Сократ говорит, что такое стремление души вечно. Следует ли полагать, что таково же стремление и бытия вещей? Ср. с вечным стремлением к парадейгме-благу всего космоса в *Тимее* (e.g. 68e).

<sup>33</sup> См. 493a, 506a4–b1.



знания этого блага приводит Сократа к определению философа как стремящегося к истине, появляется различие тождественных идей и им соименных множеств. Множества подобны своим идеям и причастны им, а идеи «производят» эти множества. Каким образом «производят», «подобны» и «причастны», он не говорит. Выше мы уже упоминали об этом. Добавим еще, что в 476a4–7, в самом начале разговора об идеях и множествах, Платон говорит, что вещи, существующие как одно – справедливость, например, и все другие виды только кажутся множественными (πολλὰ φαίνεσθαι), проявляясь (φανταζόμενα) во взаимодействии как друг с другом, так и с телами и с действиями. Мы не будем комментировать этот фрагмент, единственно заметим, что дальнейшее рассуждение о причинности того, что только кажется, не имеет смысла — напротив, причина того, почему и кому так кажется, должна бы быть целью дальнейшего исследования<sup>34</sup>. Такая задача Платоном будет решаться только в «долгом пути», а перед нами синтез двух причинных отношений: идей с их множествами с одной стороны и с другой — причины или сущности вещи как ее пользы и блага безо всякого противопоставления множеству, которое разве что может только «казаться»<sup>35</sup>. Соответственно у нас возникает и два типа образа: один представляет собой множество противоречивых подобий оригинала, другой оказывается насколько возможно совершенным воспроизведением и действием своего образца. Кроме разницы в каузальных отношениях отметим здесь еще методологическую бесперспективность в первом случае.

А теперь обратим внимание вот на что. Отношение справедливого (человека, государства) к справедливости Сократ в ряду

---

<sup>34</sup> Ср. 493e2–494a2 — толпа не допускает существования ни красоты самой по себе, ни сущности каждой вещи, а только множество отдельных вещей.

<sup>35</sup> То есть соименное множество никакого статуса бытия не имеет и выводить из этого множества тождественные сущности невозможно. Такая промежуточная причинность (как переход от «второй» к «первой») будет занимать Платона в *Тимее* в проблематике «смешанного» возникновения вечного и совершенного Космоса. См. об этом Frede 1988: 37–52.

аналогий тоже называет подобием, подражанием и воспроизведением этой справедливости (484cd, 500be). При переходе к «долгому пути» в 506d6–e7 о рождающемся от блага дважды сказано, что оно чрезвычайно на него походит.

Однако для чего Платону эта нарочитая каузальная апория, оппозиция идея-множество и умопостигаемое-видимое в качестве условия для перехода к «долгому пути»? Это мы рассмотрим позже, а пока обратим внимание на то, о чем говорит такое условие.

Итак, перед нами два каузальных отношения и два различно каузально понимаемых подобия, которые мы видели в *Федоне* — действие должным образом все упорядочивающего Ума «первого плавания» и замена на другой вид причины — отношение идей к их множествам во «втором плавании». Однако этот второй вид в *Государстве* появляется как подчиненный ряду аналогий «короткого пути» и предназначенный для перевода в разряд первой причинности первого подобия, то есть пользы как действия справедливости, и у Платона возникает задача, заново сформулировав посредством аналогии с эросом и стремлением существование идей множеств<sup>36</sup> как предпосылок, выйти за них к тому, что, возможно, дает этим предположениям статус бытия, рождающегося от блага и благу подобного, а самому бытию занять место образа как действия согласно благу.

### *Три аналогии*

Для выхода к тому, что непосредственно от блага рождается и чрезвычайно на него походит, Платон строит три аналогии — Солнце, Линию и Пещеру.

---

<sup>36</sup> Здесь, повторимся, принятие идей-тождеств происходит не в процессе поиска первой причинности и ее замены новым видом причины, как то было в *Федоне*, а как результат аналогий «короткого пути». Эленктика здесь выполняет служебную роль как необходимость предположения идей-тождеств из противоречивого множества соименных, появившихся от аналогии со стремлением эроса и аргумента от оппозиции (АО), а не от эленктики.

Первая аналогия, Солнце, строится по параллельному принципу, то есть как иллюстрация одной части с помощью другой.<sup>37</sup> Солнце (508a4–8) и исходящий от него свет (a9–b10) поясняют отношение блага к тому, что от него рождается (τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον), а рождается от него в «умном месте» (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ. ср. 517b5) ум и умопостигаемое (νοῦς καὶ τὰ νοούμενα) (508b12–c2).

В 508e1–4 говорится про идею блага, что она есть причина (αἰτία) способности (δύναμις) познания и истинности познаваемого, которые поэтому являются только образом блага (ἀγαθοειδῆ) (509a2–5).

В 509b6–10 мы узнаем, что благо причина не только познания, но и самих познаваемых вещей — оно дает им бытие и существование (εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν); что Благо выше познания, истины (509a3–5) и бытия (ἐλέκειναι τῆς οὐσίας) (509b9). И на этом первая аналогия заканчивается.

Впрочем, в 508d4–9 Сократ поясняет параллель Солнца и Блага еще одним примером, обращением души от мрака к свету и познанию. Область мрака — это возникновение и уничтожение (γινόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον), и когда душа уклоняется в эту область, тогда она охвачена переменчивыми мнениями и лишается ума, то есть перестает быть умо-подобной. Такая душа, как нам известно из пятой книги, способна только мнить, а субъект ее мнений кажется то существующим, то несуществующим. Ни о причинной зависимости субъекта мнений (соименных множеств) от идей, ни о производности или причастности в такой аналогии не может быть и речи, поскольку познаваемое и истинное есть только образ блага-Солнца, и все зависит от устремления души.

Однако что же из этой аналогии мы узнаем? О своем мышлении и познаваемых вещах как рождающихся непосредственно от Блага и о возможности в познании стать порождением Блага наравне с истинным бытием — ἀγαθοειδῆ, точнее, узнать или открыть в себе такое устройство (действие справедливости), о ко-

---

<sup>37</sup> О принципах построения аналогий см. Morrison 1977: 220–21.

тором в своем мантическом стремлении к благу смутно догадывалась душа и возможность которого Сократ искал в аналогиях «короткого пути».

Об идеях и тождественных сущностях при этом не сказано ничего. Нет противопоставления мнения знанию. И понятно почему — причина и источник всего один: все наилучшим образом не просто устраивающее, как в *Федоне*, а порождающее бытие благо.

Но Сократ по просьбе Главкона для более подробного объяснения переходит к следующей аналогии, к Линии.

Начинает он с того же допущения, с различения области зримого и умопостигаемого (509d1–4), и строит всего 6 аналогий-параллелей и аналогий-прогрессий. Полагаем, читателю хорошо известно, как выглядит эта Линия, поэтому сразу перейдем к комментариям. Вертикальная<sup>38</sup> линия разделена на две неравных секции. Верхняя — это умопостигаемое, нижняя — зримое. Каждая из этих секций в свою очередь разделена в такой же пропорции, так что две средние части, С2 и С3, оказываются равными<sup>39</sup>. Похоже, Платон собирается иллюстрировать верхнюю секцию нижней. Но для чего тогда Линия вертикальная, а параллели соединены в прогрессию? С другой стороны, какую бы то ни было прогрессию равенство средних запрещает. Для начала ограничимся таким введением и приступим к тексту.

Сократ начинает с нижней половины нижней секции, с С4 (509e1–510a3), в которой содержатся образы (эйконес) — тени и отражения в воде и на гладких поверхностях. Верхний раздел С3 — это оригиналы: живые существа, растения и произведенные вещи (a5–6).

В 510a8–10 Сократ прерывается и добавляет еще одну аналогию: С3 относится к С4 как вещь и ее подобие, первую мы знаем, второе мним. То есть реальные вещи отбрасывают тени-

---

<sup>38</sup> О вертикальном расположении Линии см. Morrison 1977: 225, п. 16, со ссылкой на 511a3–8; см. также Urmson 1979: 290.

<sup>39</sup> Равенства придерживаются большинство платонистов, исключением являются: Penner 2006: 235; Foley 2008: 1–24.

отражения, первые мы знаем, вторые мним, ибо они не обладают самостоятельным существованием и потому представляют противоречивое множество. Вроде все ясно — перед нами снова вторая причинность. Но для чего тут она?

В 510b4–9 Сократ переходит к верхней секции и начинает с нижней части, с С2. Здесь познавательная способность души вынужденно исходит из предпосылок (*ἀναγκάζεται ἐξ ὑλοθέσεων*) и потому направляется не к началу, но к завершению.

Если речь идет о не проверяемых в эленктических суждениях предпосылках, то неизбежно обращение ко множеству примеров этих предпосылок. Что представляет собой это множество? Откуда душа его берет? В тексте дальше сказано, откуда это множество — из прежнего деления Линии, то есть надо полагать, из нижней секции. Так обычно и интерпретируется это место<sup>40</sup>. То есть душа пользуется как образами вещами из С3 и потому ограничивается наглядно-чувственным.

Но перехода от С3 к С2 нет, эти секции равны. Это первое. Второе — перед нами при традиционном толковании снова возникает вторая причинность, или эленктическая апория<sup>41</sup>. Но для Платона важно ее снять, для того и «долгий путь», и мы попробуем в нашей интерпретации исходить именно из этого, из целей первой причинности или «первого плавания». Наконец, есть еще и третье, принципиальное замечание — отношение С2 к С1 никак не может иллюстрироваться нижней секцией (С4 к С3) — к ней вообще обращаться из верхней невозможно по причине разноплановости и несвязанности содержаний их разделов<sup>42</sup>. Для чего Платону нижняя секция? Наше предположение — для перехода

---

<sup>40</sup> То есть как иерархическая последовательность познавательных способностей. См. Zeller 1889: 637–638, n. 3; Natorp 1903: 188–89.

<sup>41</sup> Что по сути одно и то же, ибо С2 — это мнение на основании непроверенных начал. Именно эти непроверенные начала и нуждаются в иллюзии необходимо противоречивого множества (ср. 479ac). Вид причины, заменяющий действие блага (или Ума), как нам известно из *Федона*, вводится Платоном для перехода от противоречивого множества к соименной идее этого множества посредством выдвижения и проверки гипотез.

<sup>42</sup> Укажем только один момент такого несходства: если в нижней секции С3

от Солнца к Линии и для перехода к вводной аналогии (510a8–10) перед обращением к верхней секции, поэтому верхняя и нижняя секции кажутся соединенными в прогрессию<sup>43</sup>.

Эти образы — отражения-тени или мнения из аналогии подобия в 510a8–10. Рассуждение на основе гипотез не может обойтись без обращения к множеству как к своему уподоблению, это необходимо вытекает из незнания того, что они (гипотезы) такое. Поэтому не подвергаемое эленктике предположение всегда «отбрасывает тень», которая не имеет своего оригинала, ибо тот снова вынужден превращаться в множество или казаться множеством. Поэтому отрезки, которыми пользуется душа в качестве образов — это промежуточная аналогия в 510a8–10. Такова наша интерпретация этого труднейшего у Платона места. Посмотрим дальше по тексту, насколько она применима.

После объяснений верхней С1 (b6–9) как способности восхождения от гипотез к началу непредположительному (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον) без обращения к образам-множеству Сократ снова возвращается к С3 на примере геометрии (c1–d3). Заметим — геометрия здесь только пример, относящийся ко всем случаям рассуждений без отчета-логоса, то есть без эленктической проверки, и такие рассуждения Платон еще с *Менона* называет мнениями. Однако и в области мнений тут для нас новое. Это фрагмент, поясняющий уже геометров (наравне со всеми мнящими) — d5–e1.

Преыдущий фрагмент (c1–d3) говорит как будто об уже для нас знакомом — геометры и математики полагают за известное и само собой разумеющееся, что такое число, фигура и проч., на основании чего они сразу обращаются к их примерам для иллюстрации числовых и прочих отношений. То же мы можем сказать

---

и С4 это два различных объекта одного «метода», зрения, то в С1 и С2 речь идет о двух разных методах познания и одном объекте. Соответственно, нижняя секция может иллюстрировать отношения подобия (вводная аналогия) и не может в то же время быть иллюстрацией верхней с ее двумя разделами. Подробнее см. Annas 1981: Ch. 10; Denyer 2007. О намеренной и принципиальной неразрешимости пропорций Линии см. Foley 2008: 21–23.

<sup>43</sup> См. об этом Foley 2008.

и про любителей многих красивых вещей, и про рассуждающих о справедливости. Но в d5–e1 мы узнаем, что обращаясь к множеству примеров, геометры выводят общие закономерности не для них, но для числа, фигуры и проч., какие они, по их мнению, есть сами по себе.

Получается, что предмет мнений тот же, что и у знания — вещь сама по себе. Но поскольку об этой вещи существует лишь предположение, мнящий это само по себе вынужденно обращается для отчета о нем к множеству его подобий, но делает вывод из этих подобий все-таки, как ему кажется, о вещи самой по себе<sup>44</sup>. И Платон иллюстрирует такое новое для него понимания познавательных способностей далее, в 510e1–511a1. Здесь он снова обращается к вводной аналогии о подобиях, чтобы подчеркнуть парадоксальность такого познания. Они, говорит Платон о геометрах, изготавливают изображения и чертежи, которые сами в свою очередь могут отбрасывать тень или отражаться, но при этом их создатели понимают, что эти изображения и чертежи только подобия их мысленного взора. Точно так же, продолжим за Платона, и предположения геометров есть только подобия вещи какая она есть, чего однако они не выясняют, потому что сразу переходят к доказательствам на примерах, к отброшенным теням как репликациям непроясненности. Чуть иначе Платон говорит об этом же в 511a3–8.

Если такой способ познания и не самостоятелен, он тем не менее существует благодаря нераспознанной направленности души на бытие-благо, а его самоотклонение в замкнутый круг подобий есть результат нераспознавания предположительного характера объекта стремления из-за в свою очередь нераспознанной в эленктике природы или причины желаний. Как помним, с подобного разделения стремления души и ее умения рассуж-

---

<sup>44</sup> Точно так же как в «ранних диалогах» собеседники Сократа отлично знают, что такое справедливость, мужество и проч., но при попытке дать этому определение неизбежно возвращаются к примерам, вполне друг другу противоречащим. Об этической аналогии с помощью геометрии мы упоминали в связи с удвоением квадрата в *Меноне*, см. выше.

дать Платон и начинал говорить о «долгом пути» в 505d5–9 и 505d11–506a2. Здесь неожиданно мы вновь возвращаемся к *Менону* — мнение есть скрытое знание, поскольку в душе всегда присутствует бытие как рождающееся от блага (ἀγαθοεἶδη) вечное стремление (ἀεὶ ἐπορεύεσθαι) во всем к соединению человеческого и божественного (486a4–6).

Второй раз к первому разделу верхней секции С1 Платон обращается в 511b3–c2. В b3–4 способность названа диалектической, то есть предположения в этом случае только подступы и устремления (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς) к тому, о чем предположительно рассуждать нельзя (b5–7), и душа строит суждения о бытии без обращения к чувственному<sup>45</sup>, но только с помощью идей и только о них, то есть о сущностях вещей без их кажущегося множества (b7–c2).

Этот фрагмент и есть цель всей второй аналогии и «долгого пути» соответственно — выйти за пределы предположений и их множеств к самому бытию. Он же говорит и о достижимости такого беспредпосылочного знания. Позже мы вновь вернемся к этому месту и уже подробнее разберем его в связи с общей темой нашего исследования о бытии и мышлении.

Вернемся к С2, нижнему разделу верхней секции. В 511c3–d5 Главкон комментирует услышанное и «выпрямляет» Линию, делая из параллельных аналогий общую прогрессию. У него по мере уменьшения ясности познания выделяются диалектическая способность, рассудочная (διάνοια) у тех, кто занимается наукой и исходит из предпосылок, и мнение. Рассудок располагается между диалектикой и мнением, которое связывается с чувственным познанием (c7–8). Сократ соглашается с такой интерпретацией и предлагает еще одну аналогию (511d6–e4), уже не имеющую отношения к Линии, поскольку она является прогрессией четырех

---

<sup>45</sup> Чувственное здесь можно толковать как синоним подобий второй причинности, а не как «чувственные вещи», о которых в такой ситуации у нас нет знания, что они такое, кроме тех же предположений со своим множеством демонстраций.



состояний души: разумом, рассудком, верой (*πίστις*) и уподоблением. Откуда тут взялась вера и что это такое, так и останется неясным, поскольку в 534a, где Сократ опять вспоминает эти четыре состояния души, перед нами уже не прогрессия, а сложное переплетение параллельных соотношений. Однако к теме нашего интереса это не имеет отношения.

То, что Главкон «исправляет» Сократа, а Сократ периодически возвращается к аналогиям второй причинности из «короткого пути», чрезвычайно затрудняет чтение диалога возникающими противоречиями в аргументации. Для чего нужно Платону такое смещение? Одна из причин, возможно, педагогическая, в способностях его собеседников Адиманта и Главкона следовать «долгому пути», именно это и учитывает здесь Сократ<sup>46</sup>. Наиболее известный пример такого «выпрямления» — дискуссия со времен Аристотеля о статусе математических объектов (*Met.* XIII), долженствующих занимать место между идеями и их чувственными подобиями, — есть результат вышеприведенного компромисса по отношению к «исправлению» Главкона в Линии. С другой стороны, Сократ дважды напрямую и безоговорочно относит занятия науками к области мнений (в 533b1–c5 и в 534b8–d1)<sup>47</sup>. Это не говоря о том, что пример с геометрами для иллюстрации С2 Линии следует относить к предпосылочным суждениям как таковым. Однако новое отношение к мнению, куда теперь относится и предположение о существовании идей и их подобий (вторая причинность), слушателями не воспринимается<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Foley 2008: 7, n. 12; Miller 2007: *passim*.

<sup>47</sup> В 533d5–7 Сократ во второй раз подтверждает резюме Главкона о Линии, отличая приемы наук от мнения. В продолжение речи об исправлении наук с помощью эленктики (523a1–531d4) и об их ценности для поворота души к бытию это кажется логичным. Но тут же, как бы забирая свою уступку, для «среднего» рассудка Сократ дает сложнейшую аналогию отнюдь не в виде прогрессии (534a), о которой говорил Главкон в 511cd.

<sup>48</sup> См. Foley 2008: 7, n. 12; 18–19 о двойной адресации диалога, к слушателям-персонажам и к более осведомленным читателям. То же у Miller 2007: 316.

Тем не менее, чтобы сделать «долгий путь» понятнее, Сократ переходит к последней аналогии, к Пещере.

Аналогия представляет собой две части. В первой говорится о том, что происходит внутри Пещеры (514a1–515c2), во второй — что снаружи (515e6–516c2). Обе части — это способности нашей души (514a2), а обитатели Пещеры, те, кто смотрит на стену с тенями от искусственного огня и проносимых у них за спиной искусственных подобий настоящих вещей, что снаружи, — это и есть мы сами (515a5). Выход из Пещеры на свет Солнца — это подъем души в «умное место» (εἰς τὸν νοητὸν τόπον) (517b5, ср. 598d2). Таким образом, в Пещере у нас снова, как в первой аналогии с Солнцем, появляется Благо или идея блага (516b, 517b), которых не было в Линии.

На первый взгляд Пещера кажется аналогией прогрессии, и Сократ говорит о подъеме ввысь к свету Солнца (515c3–516b7, 517c7–b2, 521bd, 532a1–b2, 532b6–c3, 533d1–3) от теней-подобий (от изображений вещей) к умопостигаемому (к настоящим вещам) в проблематике «второй причинности». Иногда, правда, этот подъем ввысь является прямой ссылкой на аналогию Солнца (517a8–b5, 532c3–d1), а это уже проблематика «первой причинности». Имеет ли какое-либо отношение Пещера к Линии, это большой вопрос платонистики<sup>49</sup> и мы специально останавливаться на нем не будем. Скажем только, что вопрос этот исходит из различных толкований 517a8–b1 о том, что этот образ (τὴν εἰκόνα) Пещеры надо применить ко всему сказанному ранее и что Сократ тут говорит о единой цели для всех трех аналогий, о выходе к бытию.

Есть еще два обстоятельства, не позволяющие считать Пещеру прогрессией. Первая — отсутствие ступеней перехода из пещеры наружу. То есть непонятно, какое отношение искусственный огонь внутри пещеры и проносимые перед ним изображения всего того, что существует снаружи, имеет отношение и к Солнцу, и к тому, на что оно светит. Тем не менее Платон два-

---

<sup>49</sup> Начало дискуссии, продолжающейся до сих пор, см. Ferguson 1934.

жды говорит, что именно Солнце — причина всего вообще, даже каким-то образом (τρόλον τινά) и того, что узники видели в пещере (516b9–c2) — это сказано про то, что мог бы понять (συλλογίζοιτο) вышедший наружу. В 517b7–c5 это выражено похожим образом — кто различит идею Блага, тот сделает вывод (συλλογιστέα εἶναι), что эта идея есть причина всего правильного и прекрасного, как это было показано в аналогии с Солнцем. То есть Солнце не может быть причиной ничего несовершенного вроде теней в пещере или множества противоречивых подобий соименной идеи-гипотезы из С2 Линии.

Вторая причина, запрещающая толковать Пещеру как прогрессию, одновременно представляет и ключ к пониманию этой аналогии и к смыслу «более долгого пути», и соответственно, к пониманию вопроса Платона о бытии и познании не только в этом диалоге, но и во всем «среднем периоде»<sup>50</sup>. Суть запрета на прогрессию в том, что вышедшему из пещеры на свет Солнца необходимо вернуться назад, в пещеру, иначе его познание не будет совершенным.

Первый раз тема возвращения появляется в 497a во время «короткого пути» и связана исключительно с его ведущей аналогией «человек-государство». После определения философа как стремящегося к истине (475e) и последующего за ним разделения способностей познания на знание и мнение соответственно идее и соименному ей множеству (476 ff.) Платон отношения «второй причинности» переносит и на государство.

«Вторая причинность» определяет отношение идеи к своему множеству как к подобию, каким-то образом ей причастному. По отношению к государству, если речь идет об идее справедливости, это означает одновременно как возможность эту справедливость воспроизводить<sup>51</sup>, то есть управлять, так и нежелание этим заниматься, отвлекаясь от созерцания чистого бытия (519bc,

<sup>50</sup> Murphy 1934: 211; Sedley 2007: 276.

<sup>51</sup> Фрагменты о подражании образцу: 500c2–7, c9–d1, d10–e4; ср. в 488ae аналогию судна и кормчего.

d4–7). И однако уже здесь Сократ говорит о недостаточности такого занятия для совершенного познания (497a, 500d4–8).

С этого момента Платон задается вопросом, как заставить философа обратиться к управлению в государстве, иначе по условию поиска справедливости как того, что делает справедливым, его знания будут бесполезны, а он сам бытия или идеи справедливости не достигнет. Исходя из «второй причинности», определенности в этом отношении достичь невозможно, как нелепо и само требование обратиться от идеи к ее множеству. Поэтому Сократ и переходит к более долгому пути, пытаясь выяснить, в чем польза от идей, в каком отношении они суть Благо, дабы их знание делало бы справедливым как человека, так и государство. Поскольку польза (519bc, d4–7) — это действие Блага, умение пользоваться означает устройство как себя, так и государства согласно истинному положению вещей, их бытию как образу этого Блага (517c4–5, 540a4–5).

Отметим следующий парадокс Пещеры. С одной стороны, это аналогия нашей души, и Пещера есть наши способности познания. Для чего же тут возвращение и к чему именно это возвращение? Назад к теням и невежеству?

Однако неожиданно Платон снова обращается к аналогии человек-государство, и Пещера уже оказывается не образом нашей души, а образом государства, к «пещерному» уровню которого необходимо вернуться для управления и отличать, чей образ представляет собой каждая тень (520c1–7). По поводу отличия тени от того, чей она образ, поскольку это известно философу, побывавшему на Солнце и видевшему Благо, отметим тут два момента: первый касается устройства самой пещеры, которое не позволяет судить об отношении теней к тому, что снаружи, а второй в этом случае не позволяет говорить о благе как о причине согласно самому же Платону из 516b9–c2 и 517b7–c5. Похоже, перед нами каузальные отношения второго рода, а этот фрагмент об отличии образа от оригинала повторяет место из 476cd.

Однако теперь по аналогии с государством возвращение фи-

лософа Платон должен усмотреть и в человеке, то есть в Пещере, в «долгом пути». Как мы помним, задача Платона состоит в выходе из предпосылок, принятых в 507a7–b10, и вот что мы находим по этому поводу.

Платон нам предлагает следующую апорию. Поднявшийся из пещеры к Солнцу слепнет, когда вновь оказывается среди теней и мрака, и не в состоянии различить ничего из того, что легко удастся другим. В 517d4–518b4 Платон различает слепоту двух видов — одну из-за блаженного созерцания Блага, другую от поворота снова к теням, причем его сочувствие на стороне первой.

Что такое слепота, нам известно из «истории» в *Федоне* — это самопротиворечие в результате эленктической процедуры (95de, ср. 99b). Метод гипотез как возможных образов для перехода к идеям и создается с целью построения непротиворечивых суждений о «что»-бытии, чего достичь в *Федоне* не удастся.

В случае с Пещерой Платон сразу начинает с достижения этих идей, но тут же говорит о слепоте при повторном обращении к множеству, которое все так же остается апорией из противоречивых суждений — вроде бы созерцающий идеи не может найти сущность вещи, снова обратясь к тому, с чего он начал. Согласно «долгому пути», омрачения тут быть не может, созерцающий справедливость сам при этом становится справедливым, а не множественным<sup>52</sup>.

В 518c4–d1 говорится, как избежать ослепления от Солнца-блага: для этого необходимо всей душой отворотиться от всего становящегося, как глазу повернуться к свету вместе со всем телом. Надо полагать, поднявшаяся к Солнцу душа из 517d4–518b4 не отвратилась от становящегося, то есть от теней, ежели потом от них же и ослепла. Обратим внимание на аналогию с глазом и телом. Две части Пещеры — то, что внутри и то, что снаружи, — это и есть наша душа. Оставлять одну часть в предпочтение дру-

---

<sup>52</sup>См. 443de о том, что справедливый становится сам себе другом и из многого единым. Об этом же удачном возвращении см. аналогию с кормчим из 488ae. Ср. также *Phil.* 62a1–b4.

гой такая аналогия не позволяет. Тем более, что именно «вторая причинность» предполагает существование идей отдельно от их чувственных множеств и отнюдь не делает это множество «справедливым».

Чтобы повернуть душу от «второй причинности» и слепоты к мышлению о бытии, Платон обращается к помощи пяти математических наук, реформированных для этого посредством эленктической процедуры<sup>53</sup>. Мы не станем разбирать примеры эленктического поворота души к мышлению и бытию, скажем только об их сходстве с примерами из «истории» в *Федоне* — Платон таким образом подготавливает подступы к «долгому пути» для суждений беспредпосылочного характера, как о том говорилось в Линии 511b, а на вопрос Главкона перейти наконец к диалектическим рассуждениям отказывается продолжать (533a) из-за неспособности к такому методу собеседника (*ibid.*).

Кажется, это все, что мы можем узнать о возвращении в пещеру как о повороте души к диалектическим суждениям о бытии. Перенос по аналогии с необходимости управлять государством на человека и его познание рождающегося от блага бытия Сократ находит невозможным для слушателей, и те остаются на «коротком пути» аналогий, где возвратиться в пещеру-государство можно только насильственно. Поскольку же Сократ остается только с одной половиной аналогии, получается, что заставить также надлежит и созерцать благо (540a4–b1)<sup>54</sup>. Ибо это одно и то же — созерцать благо означает уподобиться ему и стать справедливым как в частной, так и в общественной жизни.

Поскольку же возвращение есть реализация знания бытия, а про бытие мы знаем, что оно рождается благом и ему подобно (не в смысле подобий «второй причинности»), и еще мы знаем, что справедливость (бытие) полезна, то есть делает подобным себе (и

---

<sup>53</sup> 532a1–531d4. Об этой реформе см. Miller 2007.

<sup>54</sup> ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό.

благу) должным образом мыслящего о ней, попробуем еще раз сравнить «короткий» и «долгий» пути.

Из «короткого пути» это будет фрагмент 490a8–b7, а в «долгом» 511b3–c2 из Линии, который мы до времени подробно не рассматривали.

В обоих фрагментах говорится о мышлении, о бытии и об успешном получении знания этого бытия. В обоих говорится о стремлении к этому бытию. В первом случае это стремление от кажущегося существующим множества (490a8–b1), во втором стремление — это эленктическое опровержение предпосылок как подступ не к бытию, а к началу всего (511b6–7)<sup>55</sup>. В первом случае душа касается (ἄψασθαι) (490b3) сущности каждой вещи тем в себе самой, что этой вещи и душе родственно<sup>56</sup>. Во втором — душа<sup>57</sup> касается начала всего (ἀψάμενος αὐτῆς) и снова держится всего того, что с этим началом связано (πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων) (511b7–8). В первом случае душа, соединившись с подлинным бытием<sup>58</sup>, порождает ум и истину (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν)<sup>59</sup>. Во втором — душа в нисходящем движении выводит суждения (ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη) (511b8) только с помощью идей по отношению к идеям<sup>60</sup> и только об идеях<sup>61</sup> [самих вещей].

Во фрагменте «короткого пути» как о начале всего говорится не о благе, но о бытии вещей. Коснувшийся сути вещи более не

---

<sup>55</sup> Начало всего (παντὸς ἀρχήν), которое надо определить, чтобы постичь вообще какое-нибудь благо, в 534cb Платон обозначает как идею блага.

<sup>56</sup> 490b4–5 (συγγενεῖ).

<sup>57</sup> В этом фрагменте речь идет о стремлении с помощью диалектической способности не души, а логоса (511b4), но для простоты сравнения не будет ошибкой считать их синонимами, ибо при первой характеристике С1 и С2 Линии в 510b4–9 Платон говорит именно о душе и ее способностях.

<sup>58</sup> 490b5–6 (μυεῖς τῷ ὄντι ὄντως).

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> 511c1–2 (εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά).

<sup>61</sup> τελευτᾶ εἰς εἶδη.

пребывает в кажущемся множестве, но постоянно порождает ум и истину<sup>62</sup>.

Во втором фрагменте мы узнаем подробности прежде всего об этом порождении ума и истины. Душа сначала касается начала всего (блага или идеи блага) и становится порождаемой благом вместе со всеми вещами. Наречие *πάλλιν* указывает на повторное движение, обратное начальному устремлению. Затем Платон еще раз указывает на обратное движение (*ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνῃ*) уже при составлении непротиворечивых суждений о вещах, порождаемых благом.

Таким образом, речь во втором фрагменте идет о действии «первой причинности» от блага. Бытие не только устраивается должным и наилучшим для каждой вещи образом, как в «первом плавании» *Федона* — бытие здесь рождается и пребывает под действием своей причины, находящейся *вне* бытия. Мышление или познание поэтому может быть только повторением или воспроизведением такого рождения — в устремлении к благу<sup>63</sup> и в обратном движении как уже от блага рождающееся одновременно со всеми вещами.

Насколько возможна такая интерпретация возвращения в Пещеру?<sup>64</sup> Как кажется, довольно точные параллели с методом «первого плавания» в *Федоне* подтверждают наше предположение о стратегическом решении каузальной проблематики, восходящей к *технэ*-апории *Горгия*. В этой логике так называемое «учение об идеях» является лишь вторичной и тупиковой каузальной формулировкой, имеющей смысл только как следствие

---

<sup>62</sup> Поскольку отныне он будет и познавать, и по истине жить, и питаться (*γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο*) (490b6–7).

<sup>63</sup> Подобное устремление души Платон называет вечным в 486a4–6, мы упоминали об этом выше.

<sup>64</sup> Например, в своей недавно вышедшей книге Roslyn Weiss парадокс возвращения в Пещеру никак не связывает с каузальной проблематикой «короткого» и «долгого» путей, но, пытаясь решить его, выделяет и сопоставляет две парадигмы или природы философов-правителей, которые, впрочем, сама автор в то же время считает непримиримыми; см. Weiss 2012.



изначальной эленктической апории и постоянное напоминание о невозможности дать ответ о «чтойности» в этических вопросах, как они тематизируются в «ранних диалогах». Разумеется, ни сам «более долгий путь», ни возвращение в Пещеру как его следствие просто немислимы исходя из дуализма второй каузальности и понимаемого в ее ключе образа.

Если же принять во внимание «демиургический» вариант решения «первой каузальности» в следующем по платоновской хронологии непосредственно за *Государством* диалоге *Тимей*, наше допущение может получить еще одно подтверждение.

---

### Литература

- Романов 2009 — Романов А. Два метода: о природе бытия в диалогах Платона среднего периода // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 6. М.: РГГУ, 2009.
- Annas 1981 — Annas J. An Introduction to Plato's *Republic*. Oxford, 1981.
- Ahrensdoerf 1995 — Ahrensdoerf A. The Death of Socrates and the Life of Philosophy. State University of New York Press, 1995.
- Benson 1995 — Benson H. The Dissolution of the Problem of the Elenchus // Oxford Studies in Ancient Philos. / Ed. by C.C.W. Taylor. Vol. XIII. 1995.
- Benson 2008 — Benson H. Plato's Method of Dialectic // A Companion to Plato. Blackwell, 2008.
- Bostock 1986 — Bostock D. Plato's *Phaedo*. Oxford, 1986.
- Burger 1985 — Burger R. The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. Yale UP, 1985.
- Cobb 1977 — Cobb W. Plato's Treatment of Immortality in the *Phaedo* // South Journal of Philosophy. Vol. 15. Issue 2 (Summer 1977).
- Denyer 2007 — Denyer N. Sun and Line: The Role of the Good // The Cambridge companion to Plato's *Republic* / Ed. by Ferrary. 2007.
- Ferguson 1934 — Ferguson A.S. Plato's Simile of Light Again // The Classical Quarterly. Vol. 28. 1934.
- Foley 2008 — Foley R. Plato's Undevidable Line: Contradiction and Method in *Republic* VI // Journal of the History of Philosophy. Vol. 46. No. 1. 2008.
- Frede 1988 — Frede M. Being and Becoming in Plato // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Suppl. Vol. 1988.

- Gadamer 1980 — *Gadamer H.-G.* Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato. Yale University Press, 1980.
- Gallop 1986 — *Gallop D.* Plato. *Phaedo*. Oxford, 1986.
- Hackforth 1972 — *Hackforth R.* Plato's *Phaedo*. Cambridge, 1972.
- Kahn 1998 — *Kahn Ch.* Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge UP, 1998.
- Liebersohn 2011 — *Liebersohn Y.* The Problem of Rhetoric's *Materia* in Plato's *Gorgias* (449c9–d9) // *A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 29. № 1 (Winter 2011).
- Miller 2007 — *Miller M.* Beginning the “Longer Way” // *The Cambridge companion to Plato's Republic* // Ed. by Ferrary. 2007.
- Morrison 1977 — *Morrison J.* Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave // *Phronesis* 22. 1977.
- Murphy 1934 — *Murphy N.* Back to the Cave // *The Classical Quarterly*. Vol. 28. Issue 3–4. 1934.
- Natorp 1903 — *Natorp P.* Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- Penner 2006 — *Penner T.* The Forms in the *Republic* // *Plato's Republic*. Blackwell, 2006.
- Principe 1982 — *Principe M.* Restraint Desire in the *Gorgias* // *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. 20. Issue 1. 1982.
- Robinson 1970 — *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxford, 1970.
- Roochnik 1996 — *Roochnik D.* Of Art and Wisdom. The Pennsylvania State University, 1996.
- Santas 2006 — *Santas G.* Method of Reasoning about Justice // *Plato's Republic*. Blackwell, 2006.
- Scott 2006 — *Scott D.* Plato's *Meno*. Cambridge University Press, 2006.
- Sedley 2007 — *Sedley D.* Philosophy, the Forms and the Art of Ruling // *The Cambridge companion to Plato's Republic* / Ed. by Ferrary. 2007.
- Sedley 2008 — *Sedley D.* Plato on Language // *A Companion to Plato* / Ed. by Hugh H. Benson. 2008.
- Stauffer 2002 — *Stauffer D.* Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias* // *The Review of Politics*. Vol. 64. № 4 (Autumn, 2002).
- Urmson 1979 — *Urmson J.* The Line and the Cave in Plato's *Republic* // *Philosophical Papers*. Oxford, 1979.
- Vlastos 1995 — *Vlastos G.* Socratic Studies / Ed. by Myles Burnyeat. 1995.
- Weiss 2007 — *Weiss R.* Philosophers in the *Republic*: Plato's Two Paradigms. Cornell University Press, 2012.
- Zeller 1889 — *Zeller E.* Philosophie der Griechen. Bd. 2. Teil 1. Leipzig, 1889 [1844–52].