

## 2.

### «Пир»

*Ирина Протопопова*

#### Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «музыкальный логос» в «Государстве» (376с–403с)

---

IRINA PROTOPOPOVA

SOCRATES THE HYBRIST AND THE PHILOSOPHY OF THE GENTLE:  
THE *SYMPOSIUM* AND 'MUSICAL LOGOS' OF THE *REPUBLIC* (376C–403C)

ABSTRACT. The article attempts a comparison of Plato's *Symposium* with a number of passages from the *Republic*, viz. the so-called 'musical logos' of books 2–3 and passages about philosophical Eros at the end of book 5 – the beginning of book 5. There is a sharp contradiction between the images of Socrates the hybridist of the *Symposium* and of Socrates of the 'musical logos', where he appears a liar, a prude, a moralist and a pedagogical tyrant, urging to educate the philosophical qualities in Guardians by censorship and prohibitions. The idea of 'proper love' introduced here is close to the notions of decent relationship between *erastes* and *eromenon* in the speech of Pausanias in the *Symposium*. At the same time, Socrates of the 'musical logos' is the opposite of Socrates of the central books of the *Republic*: in particular, his statements on the true philosophical Eros, which tolerates no limitations in knowledge and awakens one's thought through investigation of contradictions. The assumption is made that these conflicting 'logoi' correspond to different spheres of existence described, in the late 6th – early 7th books, in the so-called Line analogy and in the myth of the Cave. Accordingly, the passages of the 7th book affirming that the study of opposites is a means to awaken one's thought, appear to present a key to the text of the dialogue as a whole.  
KEYWORDS: Plato, *Symposium*, *Republic*, Socrates' images, Eros, contradiction.

---

Диалоги «Пир» и «Государство» большинство исследователей признают недалеко отстоящими друг от друга по времени напи-

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

сания<sup>1</sup>, и дополнительный аргумент в пользу этого видится в том, что в конце пятой – начале шестой книг «Государства» (начиная с 474c) можно обнаружить своего рода «Пир» в миниатюре: здесь довольно подробно описывается философский эрос и упоминается прекрасное само по себе (R. 474c8–476d3; 485a–486a; 490ab). Тем разительнее контраст между образами Сократа в этих пассажах «Государства» и особенно в «Пире», с одной стороны, и в беседе о мусическом воспитании стражей во второй–третьей книгах «Государства» — с другой (т.н. «мусический логос», 376c–403c).

Сократ в «Пире» — это ироничный провокатор и гибрист<sup>2</sup>, который, по словам Алкивиада, всё всегда говорит наоборот (τοὺναντίον ἐστὶ πάν ἢ ὁ ἔλεγε, Smr. 214d1–2). В 5–6 книгах «Государства», несмотря на содержательную близость к «Пиру», Сократа вряд ли можно охарактеризовать как явного гибриста, он сосредоточен здесь на выяснении природы философа; зато в «мусическом логосе» «Государства» — это лжец, ханжа, моралист и педагогический тиран. Вероятно, можно было бы попытаться объяснить это разным временем написания отдельных книг «Государства» и их редактированием — но коль скоро автор помещает таких «разных Сократов» в окончательной редакции целостного диалога, значит, ему это зачем-то нужно. И если он так поступает, то, скорее всего, рассчитывает на то, что эта разница будет замечена читателем. В чем же смысл присутствия разных, и даже противоположных, образов Сократа под эгидой единого «Государства»? Попробуем ответить на этот вопрос, сопоставляя названные книги «Государства» с «Пиром».

### Собаки-философы и яростно-кроткие стражи

Напомню, как вводится тема мусического воспитания стражей. Выстраиваемому в воображении собеседников полису необходимы стражи, в которых сочетаются яростный дух (θυμοειδῆ) и кротость (πρᾶός). Но таких людей найти сложно, ведь *кроткая*

---

<sup>1</sup> Thesleff 1982: 140.

<sup>2</sup> Ср. Gagarin 1977; Протопопова 2015a.

натура противоположна яростному духу (ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ πράξια φύσις, 375c6–8). Однако Сократ обнаруживает образец для стражей в породистых собаках: они кротки со знакомыми, с незнакомыми — яростны. Дальше оказывается, что стражи, кроме обладания яростным духом, должны быть еще и философами по природе (πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e10–11). Философские свойства описываются опять же на примере собак: «когда собака видит незнакомого, она злится, хотя тот ничего плохого ей не сделал, когда же знакомого, ластится, хотя никогда не получала от него ничего хорошего» (οτι ὄν μὲν ἂν ἴδῃ ἀγνώστα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπελονθῶς· ὄν δ' ἂν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη, 376a5–7)<sup>3</sup>.

С. Розен, разбирая эпизод с собаками-философами, недоумевает: получается, что философская натура понимается здесь как свойство лаять на незнакомцев и ластиться к знакомым, то есть философы должны плохо относиться к чужим и хорошо к своим. Это выглядит странно и может объясняться тем, что речь идет пока не о философях, а о воинах<sup>4</sup>.

Мы полагаем, что лающий на чужаков псевдо-философ, конечно, подразумевался ироником Платоном, однако смысл здесь, на наш взгляд, тоньше — дело не просто в том, что собаки лают на незнакомцев и ластятся к знакомцам, а в том, что они безошибочно опознают *вновь* увиденных людей как «своих» или «чужих». Такое толкование подтверждается дальнейшим прояснением этого свойства собак. Выясняется, что оно является «как бы поистине философским» (ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον, 376b1), при этом вид дружественный или враждебный собака различает не чем иным, как один — «узнаванием», а другой — «неузнаванием» (ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι, 376b3–4). «Что же это, как не стремление к познанию, когда пониманием (σύνεσις — тж. «слияние, соединение») определяется свое, а непониманием чужое?» (καίτοι πῶς

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод мой — И.П.

<sup>4</sup> Rosen 2005: 84–87.

οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἶη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον; 376b5–6). Так заканчивается фрагмент о собаках-философах.

Описание действий собаки по распознаванию своего и чужого предваряется, как было сказано, характеристикой этого ее свойства: «как бы поистине философское». Это не только указание на то, что «философское» здесь дается в уподоблении, через образ собаки, но и намек на то, что это «как бы» философия, псевдофилософия. Собака, распознающая тех, кого она видит, в качестве «своих» и «чужих», «разделяет» (διακρίνει) одно и другое с помощью «узнавания» (καταμαθεῖν) и «неузнавания» (ἀγνοῆσαι): получается, что «понимаемое» она опознает как свое, а «непонятное» как чужое. Нам это важно, поскольку дальше это переносится на философию и на человека. Выражение «что же это, как не стремление к познанию, когда пониманием определяется свое, а непониманием чужое?» выглядит не просто иронией, а сарказмом по отношению к тем любителям познания, которые признают только узнаваемое и отвергают все непонимаемое.

Тем не менее Сократ говорит, что такое стремление к познанию (φιλομαθὲς) и философия — одно и то же (καὶ φιλόσοφον ταὐτόν, 376b8–9). При этом ранее «распознавание своих» было обозначено как кротость, и вот теперь последняя приравнивается к философии, а сказанное о собаках переносится на человека: если кто-то собирается быть кротким с близкими и знакомыми, значит, он по природе должен быть философом и любителем познания (εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκεῖους καὶ γνωρίμους πρᾶός τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι, 376b11–c2). В этом звучит шуточная интонация в духе расхожих психологических рецептов: хочешь терпеть близких — стань философом. Но важнее то, что кротость и философия отождествляются. Получается, что «узнаванию» и «пониманию» вменяется кротость, «неузнаванию» и «непониманию» — яростный дух, а поскольку кротость теперь приравнена к философии, последняя оказывается противоположной «яростному духу» и какому-либо «непониманию».

На основании проведенного рассуждения и примера с собаками делается общий вывод: тот, кому надлежит стать совершенным стражем полиса, будет у нас по природе философом с яростным духом, а также быстрым и сильным (φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κάγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως, 376c4–5). Таким образом, душа стража должна обладать прежде всего этими двумя качествами: кротостью, она же философия, и яростным духом. А теперь посмотрим, как Сократ собирается воспитывать таких стражей.

Воспитание стражей:

«мусический логос» и «правильная теология»

Сократ предваряет беседу о воспитании стражей так: «давайте, как сказители сказок на досуге, воспитаем мужей на словах» (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας, 376d9–10). Тем самым сразу становится ясен статус дальнейшего изложения: это вымысел, сказка, так и следует к нему относиться. Кроме того, Сократ тут же апеллирует к традиции, заявляя, что трудно найти воспитание лучше того, что было найдено с древних времен: для тела — гимнастика, для души — мусическое (376e2–e4). Мы помним, что он собирается воспитывать в стражах «яростный дух» и философию как кротость, при этом, как видим, с самого начала обращается к традиционной *пαιδείε*. Как же он ее преподносит?

Мусическое воспитание, предназначенное для души, начинается с отбора мифов: Сократ настаивает, что надо отбрасывать все мифы, где боги показаны в «непотребном виде», и прежде всего необходимо скрыть историю об оскотленном Уране и Кроносе, посрамленном Зевсом (377e6–378a6). Здесь присутствует явный намек на мистерии: сказано, что лишь немногие могут выслушать это втайне (δι' ἄλπορρήτων), принеся в жертву не поросенка, а нечто великое и труднодоступное (θυσιαμένους οὐ χοίρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄλορον θῦμα). Обратим внимание, что рядом стоят слова из мистериального лексикона (ἄλπορρήτων) и из философ-

ской терминологии Сократа (ἄλγορον). Это можно сопоставить с мистериально-философским контекстом «Пира», однако все, что говорит здесь Сократ, внешне выглядит отнюдь не как мистерия, а как раздача инструкций. Вслед за этим идут жесткие запреты практически на всю мифологию, связанную с богами, — ведь ребенок не может распознать, где иносказание, а где нет (378b8–378e3). Полагаем, это можно отнести и к самому «мусическому логосу» — нам обильно пересказывают мифы в мифологическом же контексте, запрещая при этом практически всю существующую мифологию и предлагая рецепты новой. Как относиться к этому — как к серьезной философско-педагогической стратегии или как к некоему «иносказанию»?

Сократ безапелляционно заявляет, что основатели государства (οἰκισταὶ πόλεως) должны знать подходящие образцы (τύλους) поэтической мифологии, от которых нельзя отступать, и основаны они, как уточняет Адимант, на «образцах теологии» (οἱ τύλοι περὶ θεολογίας, 379a5–6). Во-первых, надо исходить из того, что бог благ и не является причиной «всего», а только блага (379a7–380c10). Во-вторых, бог совершенен и абсолютно самотождественен, ему нет необходимости изменяться (380d1–381e9). В-третьих, бог не проявляется в призраках и уподоблениях и тем самым никогда не лжет (381e10–383c7). Эти положения Сократ иллюстрирует неподобающими, с точки зрения такой теологии, поэтическими примерами, и весь фрагмент завершается уверением Адиманта в том, что он согласен с указанными образцами и готов пользоваться ими как законами (καὶ ὡς νόμοις ἄν χρώμην). Таким образом, декларируемое в качестве цели воспитания стражей стремление к познанию должно достигаться жесткой цензурой и запретами, вытекающими из определенных, четко очерченных взглядов на природу «бога».

Мы видим здесь внутреннюю полемику с теми представлениями, которые в диалоге «Софист» приписаны неким «друзьям идей»: они убеждены в самотождественности, неподвижности, неизменяемости божественных эйдосов (Sph. 248a-d). Тупи-

ковость такого взгляда на «подлинно сущее» Чужеземец преодолевает, вводя идею взаимодействия познающего с познаваемыми эйдосами и демонстрируя диалектику пяти великих родов. Обратим внимание, что именно в этом месте «мусического логоса», где говорится о неизменяемости бога, Сократ порицает строки из «Одиссеи» о том, что боги под видом чужестранцев обходят людские жилища (R. 381d3–4); он говорит, что матери не должны пугать детей рассказами, будто боги бродят ночами в обличье чужестранцев, ведь это делает детей еще боязливее (381e2–6). Точно эти же строки Гомера упоминаются и в начале «Софиста» (Sph. 216ab), где на их основании философ-Чужеземец и философы вообще сравниваются с богами, а дальше в диалоге смысл этих строк раскрывается через эйдос «иного», отвечающего за образы, уподобления, изменения. Сопоставив эти контексты, можно предположить, что «боязливые дети» — это философы, считающие высшее начало самотождественным и неизменным и не признающие необходимость существования «подобий» как проявлений «иного». Дальше в «мусическом логосе» прямо будет сказано, что человек в новом государстве не может быть ни двойственным, ни множественным (R. 397e). В «Софисте» такие высказывания высмеиваются как взгляды юнцов и недоучившихся старцев (Sph. 251a–c) — эта позиция, доведенная до логического предела, приводит к полному запрету на мышление и речь.

В «мусическом логосе» все запреты и цензура тоже основаны на философском представлении, что нечто «одно» и «самотождественное» признается как благое, при этом такая самотождественность мыслится через отбрасывание противоположности. В итоге искомое стремление к познанию превращается в «богопочитание» (θεοσέβεια), о чем прямо и заявляет Сократ, завершая пассаж о правильной теологии (R. 383c). Лейтмотив собаки-философа, у которой познание синонимично *кроткому* опознанию «своего», триумфально продолжается здесь темой богобоязненных юношей, воспитывающихся в строгих ограничениях. В данном контексте отвергается все, что связано с неоднознач-

ным толкованием образов и в пределе — с образами вообще: ведь бог не может проявляться в подобиях. Итогом оказывается полная слепота и глухота к «мусическому»<sup>5</sup>.

Эта неспособность воспринимать поэзию демонстрируется в пародийном, на наш взгляд, ключе и дальше, в третьей книге, где перечисляются запреты на остальные проявления образов: надо запретить те сказания, которые вызывают страх, а также печаль, смех и разнообразные желания, включая эротические. Кроме того, надо запретить высказывания тех людей, которые считают несправедливых людей счастливыми, а справедливых несчастными: «такое говорить мы запретим, а прикажем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное» (καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀλεγεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστᾶξειν ἄδειν τε καὶ μυθολογεῖν, 392b4–6).

Весьма забавно слышать это от Сократа, который совсем недавно, в первой книге, пройдя несколько сложных кругов рассуждений о справедливости и несправедливости, признал, что надо начинать новое исследование, поскольку предыдущее не дало результата. Здесь же, после категорического утверждения запретов, он говорит Адиманту: если ты согласен, что я говорю правильно, значит, ты согласен и с тем, что мы исследовали раньше (392b8–9). Речь идет о тех принципах теологии, признание которых влечет все предписания и запреты. Сократ здесь четко связывает принятие тезиса о самотождественном неизменяемом высшем начале и то, куда может завести его последовательное развертывание: оно приводит к тирании мысли, абсолютно не согласующейся со свободой философского поиска.

Это типичная «философия кротких», основанная исключительно на опознании уже известного и отбрасывании всего иного, непонятого. Она с необходимостью вытекает из статичной метафизики, подгоняющей все под неподвижные первопринципы, не найденные диалектически, а постулируемые как аксиомы.

---

<sup>5</sup> О постановке проблемы «мусического логоса» и дальнейшую литературу см., например, Ferrari 1989; Janaway 2006; Destrée, Herrmann 2011.



Здесь можно вспомнить, что Сократ говорит в конце 6-й книги на примере математиков о рассудке (*διάνοια*), который не способен шагнуть вверх, за пределы предполагаемого (511a).

Повторяющиеся запреты и предписания совсем не вяжутся с образом лукавого ироника и притворщика Сократа, всегда сомневающегося в правильности результатов познания и настаивающего на необходимости исследования, — в «мусическом логосе» Сократ выглядит ханжой и тираном. Это кажется очень странным, если мы не сменим оптику и не увидим, что весь «мусический логос» — своего рода пародия на псевдо-философское обучение, основанное не на исследовании, а на жестком ограничении мысли; не случайно в самом начале рассуждения Сократ, которого обвинили в развращении юношества и введении новых божеств, говорит, что лучше традиционного воспитания еще ничего не придумали.

В «мусическом логосе» Сократ демонстрирует метод воспитания, противоположный вопрошанию и апоретике, своим главным способом провоцировать мышление собеседника. Однако Платон провоцирует мысль читателя именно противоречием: как понимать подчеркнутый запрет на мифологию и откровенное, безудержное мифологизирование в самой беседе? Намек дается в разграничении подлинной лжи и словесной: подлинная — это незнание в душе обманывающегося (*ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου*), словесная — подражание этому состоянию в логосах (*ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά, 382b7–c1*). Подлинную ложь ненавидят и боги, и люди, словесная же ложь допустима и бывает полезной как лекарство. Здесь Сократ внезапно делает уступку преданиям — действительно, если словесная ложь бывает полезной, то и мифы можно использовать. Но главное — это намек на действия самого Сократа: описывая воспитание стражей, которые вроде бы должны стать философами, как череду жестких инструкций, он предъявляет нам словесное подражание состоянию обманывающихся, т.е. тех, кто, полагая

себя знающими, отвергает все непонятное как чужое и тем самым приводит мысль в тупик полного запрета на исследование.

Еще один важный намек — знаменитое предписание излагать все исключительно от лица автора, не прячась за персонажами: в качестве примера правильного изложения Сократ пересказывает в соответствии с указанной инструкцией начало «Илиады», что вызывает, на наш взгляд, безусловный комический эффект (393d–394b). Такое «простое» изложение соответствует тезису о том, что бог не лжет и не изменяется: автор произведения должен быть прост, как само божество; еще до того, в пассаже о теологии Сократ произносит сакраментальное: «в боге не живет лживый поэт» (382d10). При этом сам диалог представляет собой именно такое «запретное» изложение, диалог-драму, в котором автор проявляет себя исключительно через подражание персонажам.

Выскажем здесь гипотезу: возможно, описание «правильной теологии» и основанного на ней воспитания (псевдо-)философов в контексте «мусического логоса» — в определенной степени пародия на образование в Академии под руководством Спевсиппа и Ксенократа; впрочем, это тема отдельного исследования. Кроме того, на наш взгляд, следует признать, что в период написания «Государства» Платон уже оперировал теми идеями, которые излагаются в диалоге «Софист».

«Правильный эрос»:

аллюзии на «Пир» в «мусическом логосе»

Сопоставим теперь аллюзии на «Пир» в «мусическом логосе» и в конце пятой – начале шестой книг «Государства».

То, что в «мусическом логосе» напрямую противоречит «Пирру», — это, конечно, указание, что один и тот же человек не может быть успешным в двух, казалось бы, близких, видах подражания — трагедии и комедии (395a1–7). Мы хорошо помним, что «Пир» завершается ровно противоположным: Сократ убеждает комедиографа Аристофана и трагика Агафона, что один и тот же

человек должен уметь сочинять и то, и другое (Smp. 223d3–6). После замечания о невозможности для творца писать и трагедии, и комедии Сократ утверждает, что стражи не должны заниматься подражанием, и если уж подражать, то людям мужественным, воздержным и т.д. (R. 395b8–c5), а дальше идет перечисление того, чему подражать нельзя ни в коем случае: в частности, кузнецам, ремесленникам, гребцам и т.д. (396a8–b2). Более того, не допускается вообще обращать на них никакого внимания (396b3–4)! Мы же прекрасно помним, как часто в других диалогах упоминает таких людей сам Сократ, обсуждая их *технэ*, а в «Пире» Алкивиад специально акцентирует эту особенность его речей, внешне похожих на шкуру гибриста сатира с вечными кузнецами и сапожниками на языке, а внутри наполненных «изваяниями достоинств» (πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς, Smp. 221d7–222a6).

Здесь же, в «мусическом логосе», рядом с запретом на подражание «всяким ремесленникам» несколько раз повторяется запрет на подражание неистовым (μαινομένοις, R. 396a3, b8–9) — а мы помним, что именно как одержимых философским неистовством (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας) характеризует Алкивиад присутствующих на пире и прежде всего самого Сократа (Smp. 218a7–b4).

Как уже говорилось, в «Пире» Сократа несколько раз прямо называют гибристом, подчеркивается его ирония, притворство и «оборотничество»: по словам Алкивиада, его слова всегда надо понимать наоборот (214d1–2). Он мастер перевоплощений — Алкивиад сравнивает его с фигуркой силена, воплощающего объединение противоположностей; тем самым Сократ воплощает двойственность Эрота<sup>6</sup>.

Тут же, в «мусическом логосе», сурово провозглашается, что человек не может быть ни двойственным, ни множественным (οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, R. 397e1–2), после чего идет пассаж о «мастере перевоплощений»: благодаря мудрости он умеет становиться всем и подражать чему угодно,

---

<sup>6</sup> См. Протопопова 2015b.

но если он прибудет в наш полис, то мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным (ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν), но скажем, что ему не дозволено у нас оставаться, и вышлем из города, умастив его голову благоговениями и увенчав шерстяной повязкой (398a1–8). На наш взгляд, в этом человеке вполне можно распознать самого притворщика Сократа, которого афинский полис изгнал самым радикальным образом.

А теперь обратимся непосредственно к пассажам об эросе. В «мусическом логосе» и в пятой–шестой книгах «Государства» тема эроса безусловно выказывает отсылки к «Пиру», однако с противоположными знаками.

В завершающих пассажах «мусического логоса» об эросе говорится в ключе крайней благопристойности: здесь порицаются излишества в удовольствиях, связанное с этим неразумие, гибрис, бесчинство (402e3–403a3). И в этом, в общем, нет ничего неожиданного для философской позиции — но дальше интонация становится все более «ханжеской». Поскольку самое сильное удовольствие — любовное (μανικωτέρων, «безумнее всего»), правильная любовь (ὀρθὸς ἔρωσ) не должна поддаваться этому безумию, мании; такой правильной любви «свойственно любить благопристойное и красивое, причем скромно и мусически» (ὁ δὲ πέφυκε κοσμίῳ τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἔρᾳ; 403a3–6), в правильную любовь нельзя привносить неистовство (μανικὸν, 403a10–11).

Парадоксальным образом эта похвала рассудительности и благопристойности стилистически выражается риторической эмфазой, с каждым предложением усиливающей напряжение четырехкратным повтором слов «нельзя привносить» (οὐ προσοιστέον, 403a12–b3). Это звучит как заклинание, энергия которого все возрастает и разрешается в таком замечательном пассаже:

Для этого, видимо, ты установишь в создаваемом городе закон, чтобы влюбленный целовал возлюбленного, был с ним (συνεῖναι, тж. «вступать в половую связь») и прикасался к нему как к сыну,

ради прекрасного, если убедит его; что же до остального, пусть так общается (ὀμιλεῖν, тж. «наслаждаться, иметь, обладать») с тем, кого добивается, чтобы никто не заподозрил большего в их отношениях (συγγίγνεσθαι, тж. «вступать в половую связь, сожителем существовать»); если же нет, то он подвергнется упреку в бескультурье (ἀμουσίας, «грубость, бескультурье, безвкусица») и непонимании прекрасного (ἀπειροκαλίας, «дурной вкус, грубость»).

Οὕτω δὴ, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκίζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄλτεσθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὀμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι· εἰ δὲ μὴ, ψόγον ἀμουσίας καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα (403b4–c2).

Мы видим в этом аллюзию на речь и образ прежде всего Павсания в «Пире» с его желанием установить новые законы для отношений *эраста* и *эромена*, стремлением к благопристойной маске в гомосексуальных отношениях и одновременно претензией на особую изысканность и утонченность в поведении и понимании достойного и прекрасного (Smp. 181–185c). В «Пире» Сократ и Аристофан разными способами иронизируют над этой позицией внешней «благопристойности»<sup>7</sup>, сам же Сократ характеризует себя как человека, который знает только «эротическое», причем философский Эрот включен в контекст мистериального неистовства (μανία), что подчеркнуто разными средствами, от лексических до композиционных<sup>8</sup>.

Здесь же мы видим Сократа-ригориста, провозглашающего недопустимость *мании* и необходимость соблюдать внешнюю благопристойность некоей «правильной любви». Это выглядит пародией на «Пир»: внешняя близость «Сократа-ханжи» в «музыкальном логосе» позиции благопристойного Павсания подчеркивает разницу «правильной любви» и неистового философского эроса. Именно он вступает в игру в конце пятой – начале шестой книги «Государства».

<sup>7</sup> См. Гараджа, Протопопова 2015.

<sup>8</sup> См. Протопопова 2015b.

Философский Eros contradictorius (R. 474c–476d, 475a, 490ab)

Пассаж о философском эросе, начинающийся с 474c, резко отличается не только от эроса «мусического логоса», но и от регламентированного эроса «идеального полиса» 5-й книги. По словам П. Людвига, принудительные эротические институты 5-й книги выглядят чуждыми духу «Пира» и «Федра» и большому пассажи в самом «Государстве» — своего рода «Пиру» в миниатюре<sup>9</sup>.

После того как Сократ выдвинул идею о том, что править должны философы, он начинает описывать, кто такой философ по природе. Во-первых, Сократ напоминает: если человек что-нибудь любит, он должен обнаруживать любовь ко всему, что он любит, не отбрасывая ничего (R. 474c8–11). Здесь для обозначения любви фигурируют слова φιλέω и στέργω, но уже в следующем высказывании Сократ развернуто сравнивает любовь философа к познанию с «эротикой» (474d3–475a2). Как любители красавцев любят и чернявых, и белокурых, так и философ вожделеет ко всей мудрости в целом, а не к какой-то ее части (οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης; 475b8–9).

Вспомним, что при описании мусического воспитания стражей Сократ призывал к цензуре и сокрытию разных сторон сущего, оставляя в качестве опоры четко очерченную «правильную теологию» — такая ограниченная познавательная деятельность должна привести к «богопочитанию» под именем философии. Здесь же философы страстно любят (ἐρῶσιν) вечно сущее, однако их любовь ничем не ограничена, они не упускают из виду ни одной его части, ни малой, ни большой, ни более, ни менее ценной, поступая в этом как честолюбцы и влюбленные (485a10–b8).

Здесь, во-первых, мы видим скопление эротической лексики, а во-вторых — несколько раз подчеркнутое утверждение: философ ненавидит ложь, а любит истину (τὸ ψεῦδος ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν, 485c3–4). Сократ заостряет эту позицию: разве

---

<sup>9</sup> См. Ludwig 2007: 217.

способна одна и та же природа быть философской и любить ложь? (485c12–d1). Нет, никак — более того, человек, обладающий философскими свойствами, с самого детства страстно стремится к истине (485d3–4). Чуть дальше дано описание философской страсти к истине, позволяющее назвать это место «Пиром» в миниатюре (490a8–b7; имеется в виду соответствие рассказу Диотимы о продвижении к прекрасному самому по себе), и еще раз отмечается, что человек, испытывающий философский эрос, ненавидит ложь (490b9–c1).

Все это, казалось бы, полностью дезавуирует предыдущие рассказы «мусического логоса» о том, что стражей, которым хотят привить стремление к познанию, надо воспитывать на лжи. Р. Вейс отмечает, что описанные во второй книге «собаки-философы», как и стражи, отнюдь не стремятся к мудрости, и предполагает, что в «Государстве» намеренно представлены две парадигмы философов: Сократ как подлинный философ и его собеседники как псевдо-философы<sup>10</sup>.

Мы согласны с утверждением о разных парадигмах философствующих, но хотим заострить внимание на том, что описание разных способов познания соответствует в «Государстве» описанию областей сущего, как они даны в конце шестой книги в так называемой Линии (509–511) и в начале седьмой книги в мифе о пещере (514–516).

Мы полагаем, что «мусическое воспитание» стражей, основанное на лжи и запретах, соотносится с нижней областью сущего, связанной с отражениями и призраками — не случайно здесь речь идет именно о подражаниях и образах. Симметрично этому в десятой книге Сократ вновь возвращается к теме подражания, что помогает увидеть композицию «Государства» в целом как «голографическую» реализацию треугольной структуры восхождения от неверных отражений к благу и обратного нисхождения к «теньям пещеры»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Weiss 2012: 45–48.

<sup>11</sup> См. Протопопова 2011.

Таким образом, подобные противоречия в тексте «Государства» — когда философов сначала воспитывают на лжи, а потом оказывается, что подлинно философская натура с самого детства ненавидит ложь, — оказывается специальным приемом, своего рода провокацией, которая должна пробудить желание понять, что скрывается за этими противоречиями. Мы полагаем, что в седьмой книге можно найти рассуждения, которые непосредственно относятся к этому приему. Здесь Сократ пытается объяснить собеседникам, что побуждает ум к исследованию, а что нет (παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν, 523a10–b4). Сначала имеются в виду ощущения: то, что воспринимается вместе со своей противоположностью (ἅμα τοῖς ἐναντίοις), побуждает рассудок к действию (παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί), а то, что таким образом не воздействует, — не будит мышление (οὐκ ἐγυερτικὰ τῆς νοήσεως, 524d2–5). Затем это переносится на созерцание чисел и познание единого самого по себе: если мы воспринимаем нечто одновременно с противоположностью, душа вынуждена недоумевать, искать, пробуждать в себе самой мысль и вопрошать (ἀναγκάζοιτ' ἄν ἐν αὐτῷ ψυχὴ ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, κινουῖσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν, καὶ ἀνερωτᾶν, 524e4–6).

Таким и должно быть воспитание настоящих философов: не путем отбрасывания какой-то противоположности как «ложной» и запретом на ее рассмотрение, а наоборот — через исследование противоположностей благодаря провоцированию мысли, чего Сократ пытается достичь, вводя собеседников в апорию.

То же самое, на наш взгляд, делает в отношении читателей и Платон, и пассаж о противоположностях, которые будят мысль, можно рассматривать как ключ к его собственному тексту. Тогда Сократ «мусического логоса» — ханжа, ригорист и тиран — предстанет перед нами как очередная маска Сократа-гибриста, который смеётся, подначивает и провоцирует: он лжет и тут же дает подсказки, как нужно обращаться с ложью и не попасть на удочку «кротости».



---

Литература

- Гараджа, Протопопова 2015 — Гараджа А.В, Протопопова И.А. Convivii trivii: заметки по тексту платоновского «Пира» // Платоновские исследования. Вып. II (2015/1) / Ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 83–116.
- Протопопова 2011 — Протопопова И.А. «Государство» Платона — идеальный мимесис? // «Логос» 83.4 (2011). С. 88–100.
- Протопопова 2015а — Протопопова И.А. Ὑβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона // ΣΧΟΛΗ 9.2 (2015). С. 373–379.
- Протопопова 2015b — Протопопова И.А. Платоновский «Пир» как силен и андрогин // Вестник РХГА 4 (2015). С. 419–424.
- Destrée, Herrmann 2011 — Plato and the Poets / Ed. by Pierre Destrée & Fritz-Gregor Herrmann. Leiden: Brill, 2011.
- Ferrari 1989 — Ferrari G.R.F. Plato and Poetry // The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 1: Classical Criticism / Ed. by G.A. Kennedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 92–148.
- Janaway 2006 — Janaway Ch. Plato and the Arts // A Companion to Plato / Ed. by Hugh H. Benson. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006. P. 388–400.
- Gagarin 1977 — Gagarin M. Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure // Phoenix 31 (1977). P. 22–37.
- Ludwig 2007 — Ludwig P.W. Eros in the Republic // The Cambridge Companion to Plato's Republic / Edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge University Press, 2007. P. 202–231.
- Rosen 2005 — Rosen S. Plato's Republic: A Study. New Haven & London: Yale University Press, 2005.
- Thesleff 1982 — Thesleff H. Studies in Platonic Chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Weiss 2012 — Weiss R. Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms. Ithaca; London: Cornell University Press, 2012.