

Ирина Протопопова

Сократ и тень
(к драматической интерпретации «Софиста»)

Я хочу рассмотреть некоторые «загадки» диалога «Софист» с позиций т.н. драматического подхода.

Это, во-первых, вопрос о смысле *диэрез*, в которых существует большое количество неточностей и прямых ошибок.

Во-вторых, вопрос о статусе, с одной стороны, молчащего Сократа, который появляется как говорящий персонаж лишь в самом начале диалога, и, с другой стороны, безымянного Чужеземца, который ведёт диалоги «Софист» и «Политик».

В-третьих, это вопрос о ненаписанном диалоге «Философ». После того, как Чужеземец объясняет Теэтету, что такое диалектика, он говорит, что философа можно найти в этой области, если поискать (Sph. 253e8–9), и «вскоре мы рассмотрим его яснее, если только захотим» (Sph. 254b3–4) — многие исследователи трактуют эти слова как анонс диалога под названием «Философ», который завершил бы дилогию «Софист» и «Политик», но который так и не был написан.

На мой взгляд, ответы на эти вопросы имеют отношение и к философскому смыслу «Софиста» в целом, и к общему замыс-

лу трилогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик». Я попробую дать свои ответы на эти вопросы, как было сказано, с позиций драматического подхода¹; отмечу, что моя интерпретация названной трилогии во многом близка таким его представителям, как Джейкоб Клейн, Стенли Розен, Сет Бенардет, Кеннет Дортер². Краткая и ёмкая характеристика драматического подхода, данная С. Розеном, вполне достаточна для задач данной статьи: «Драматическая перспектива рассматривает диалог как единство, и, более того, как произведение искусства, в котором характеры участников, как и обстоятельства беседы, играют свою определенную роль для философского смысла текста» [Rosen 1983: 1].

Из этой основной предпосылки я и буду исходить. Для ответа на поставленные вопросы будут затронуты следующие темы: место диалога в составе трилогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик»; система персонажей, композиция, детали; соответствие содержания и способа изложения.

I. «Теэтет» ~ «Софист»: граница миров

Мы можем говорить о драматической *трилогии* «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» в ряду т.н. элейских диалогов, к которым, помимо названных трёх, принадлежит ещё «Парменид», поскольку эта триада составляет «драматическое единство». «Парменид» отделяется от этих трёх диалогов своей драматической хронологией, т.к. в нём действие происходит во времена Сократовой юности; остальные три беседы происходят за два дня подряд. В первый день — «Теэтет», который заканчивается тем, что Сократ идёт в царский портик по обвинению Мелета и договаривается с Феодором встретиться завтра (Theaet. 210d1–4); на следующий день происходят разговоры «Софиста» и «Политика».

¹ О драматическом подходе, а также работы в этом русле см., напр., Griswold 1988, Press 1993: 197–214, Gonzalez 1995, Press 1996: 507–532, Hart, Tejera 1997, Press 2007.

² Klein 1977, Rosen 1983, Benardete 1984, Dorter 1994.

«Софист» начинается с упоминания Феодором вчерашнего уговора (Sph. 216a1), а между «Софистом» и «Политиком» почти нет паузы, и связь с предыдущими диалогами подчёркнута словами Сократа о том, что он и вчера беседовал с Теэтетом и сегодня слушал его ответы (Polit. 258a3–4). Сразу отмечу, что это, казалось бы, сугубо внешнее обстоятельство, что три беседы происходят за два дня, причем две отделены от третьей, имеет более глубокий смысл, прояснить который я попытаюсь дальше.

Относительно связи «Теэтета» и «Софиста» ещё Ф. Корнфорд в своей ставшей классической работе «Платоновская теория знания» отмечает принципиальную разницу между ними, говоря, что в самом начале «Софиста» «мы пересекаем границу между чувственным миром, которым ограничен “Теэтет”, и миром идей» [Cornford 1935: 170]. Стоит напомнить, однако, что в «Теэтете» речь идет не только о чувственном мире — пытаюсь ответить на вопрос, что такое знание, собеседники проходят три круга предположений: знание как *ощущение*, которое также приравнивается к «представлению», «фантазии» (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις, Theaet. 152b11–c1); знание как *мнение* (ἡ ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, Theaet. 187b5–6); знание как мнение с *логосом* (μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, Theaet. 201c9–10). Это последнее определённо выходит за пределы чувственно воспринимаемого, по крайней мере как это обсуждается в Theaet. 201d8–202c5.

На мой взгляд, граница здесь обоснована четырёхчленным делением бытия, описанным в «Государстве» с помощью образа вертикальной *Линии* (Rp. 509d–511e), и пролегает между тремя первыми сферами бытия и четвертой, высшей. Три круга обсуждения знания в «Теэтете» соответствуют трём нижним ступеням: знание как ощущение — нижнему уровню теней-фантазмов (τὰς σκιᾶς, τὰ φαντάσματα, Rp. 510a2); знание как мнение — уровню вещей и, соответственно, мнений (δόξα) и веры (πίστις) (Rp. 510a6–7, 511d4, e1); знание как мнение с объяснением (*логосом*) — уровню «науки» и рассудка (διάνοια) (Rp. 511d2–3). В «Теэтете», таким образом, текст заканчивается на третьей ступени. Обратим внима-

ние, что главные собеседники Сократа в этом диалоге, Теэтет и его учитель Феодор — математики, геометры, что подчеркивает их принадлежность к третьей сфере, рассудка, ведь именно геометры в «Государстве» приводятся как пример этой ступени (Rp. 510b4–6, 510c–511d2)³.

«Софист» же, продолжающий «Теэтета», на мой взгляд, представляет четвёртую область, *ноэтическую*, т.е. сферу ума (νοῦς) и беспредпосылочного мышления (Rp. 510b6–9, 511b3–c2): здесь душа пользуется *диалектической способностью* (Rp. 511b4), и именно диалектика рассматривается в «Софисте».

Однако, несмотря на такую границу, между «Теэтетом» и «Софистом» есть важнейшее связующее звено — тема *подобия и различия*, которая в первом диалоге сопровождает попытку определить знание, а во втором является лейтмотивом в связи с проблемой существования образа. Игра подобий начинается, когда Феодор сравнивает Теэтета с Сократом, говоря, что у юноши тоже «курносый нос и глаза навывкате» (Theaet. 143e8–9). Сократ замечает, что в вопросе внешнего подобия нужно полагаться на живописцев, как и в других вопросах — на знатоков своего дела. Затем он спрашивает Теэтета, одно ли и то же знание и мудрость (ἐπιστήμη καὶ σοφία, Theaet. 145e6), и когда юноша отвечает утвердительно, Сократ признаётся, что его самого вопрос о знании приводит в затруднение. Таким образом, первым толчком к разворачиванию рассуждений о знании оказывается трудность различения того, что на первый взгляд кажется похожим, — и на протяжении всего диалога мы сталкиваемся со словами «мудрость», «мудрый», «мудрец» практически только по отношению к софистам. Это оказывается предвосхищением проблемы, поставленной в диалоге «Софист», т.е. на следующий день после

³ Отметим, что в «Теэтете» каждый последующий из трёх кругов обсуждения меньше, чем предыдущий: эта композиционная особенность, возможно, подкрепляет указание в «Государстве» на то, что отрезки *Линии* неравномерны (Rp. 509d). Действительно — образов больше, чем мнений, а тех больше, чем знаний; эйдосы еще малочисленнее, а главных — всего пять, и они рассматриваются уже в «Софисте».

беседы Сократа с Теэтетом: как различить софиста, политика и философа?

Только один раз в «Теэтете» возникает прямое противопоставление подлинной мудрости философа, желающего уподобиться богу, и мнимой мудрости софистов (Theaet. 176b1–d1), причём первая находится в единственном числе (ἡ σοφία), а вторая во множественном (αἱ σοφίαι), что подчёркивает её «многоликость» и связанную с этим мнимость: именно это окажется главным препятствием в «охоте на софиста» в следующем диалоге. В «Теэтете» тема мнимой мудрости и мнимого знания обыгрывается и метафорикой Сократовой майевтики: рождается ли в результате размышления жизнеспособный истинный плод (γόνιμὸν τε καὶ ἀληθές) или трудно отличимый от него призрак, ложь (εἶδωλον καὶ ψεῦδος) (Theaet. 150c2–3, e6; 151c3–4). Кроме того, в описании майевтики тема подобия подчёркнута сравнением Сократа с повитухами, а их — с Артемидой, которая почитает своё подобие (τὴν αὐτῆς ὁμοίότητα) в тех, кто сам не рождает, но лишь принимает роды (Theaet. 149b9–c3). Таким образом, здесь мы видим некоторую иерархию подобий: если богиня — это «образец», то повитуха — её «чувственное» подобие, а Сократ, помогающий родить мысль, и его подобие математик Теэтет — подобия других уровней, мнения и знания. Это тоже можно расценить как отсылки к четырёхступенчатой *Линии*; при этом три представления о знании, предлагаемые в «Теэтете» и последовательно три раза отвергаемые — только подобия, *образы* знания, а не оно само, ведь лишь на четвёртой, ноэтической, ступени душа пролагает себе путь к беспредпосылочному началу *без образов, но самими эйдосами* (Rp. 510b7–9).

Таким образом, внутренне связанные платоновской философской «топологией», а внешне — драматическими обстоятельствами «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» (о последнем нужен отдельный разговор) представляют собой, говоря словами Чарльза Кана, большой литературный проект [Kahn 2007: 34]⁴, и ссыл-

⁴ Ч. Кан придерживается мнения, что большинство т.н. «сократических диа-

ки внутри диалогов специально подчёркивают их связь⁵. Однако моя интерпретация этого «единого проекта» несколько отличается от той, которую предлагает Ч. Кан. По его мнению, «Теэтет» и «Софист» — первые шаги в долгосрочном пересмотре платоновской метафизики в свете проблем, поднятых «Парменидом»; этот проект, считает Кан, продолжен «Филебом» и завершен «Тимеем» [Kahn 2007: 36]. Кан полагает, что «Теэтет» представляет собой новый взгляд на чувственные феномены, «Софист» — пересмотренную концепцию идей, а в «Тимее» делается попытка свести идеи и чувственные феномены вместе на основе новой концепции «восприимчивости» [Kahn 2007: 54]. Исходя из этого, написанное в «Теэтете» уже подразумевало то, что будет написано в «Софисте», и поэтому «Теэтет» заканчивается вопросом о знании, не разрешимом на основе ощущения и мнения — его решение возможно только на основе идеи неизменного бытия, каким-то образом сочетающейся с идеей движения. Именно такому объединению главных тем Гераклита и Парменида и посвящён прежде всего «Софист», делает вывод исследователь.

Соглашаясь с Каном в том, что «Теэтет» и «Софист» были задуманы как части единого целого, ещё раз подчеркну, что интерпретирую их связь исходя прежде всего из четырёхчастного деления сущего в «Государстве», предполагающего постановку проблемы образа и «вне-образного» начала. На мой взгляд, именно отсылка «Теэтета» к первым трём ступеням *Линии* объясняет *апоретичность* этого диалога, удивляющую многих исследо-

логов» являются вместе с «Государством» единым литературным проектом, задуманным как целое, но реализующимся постепенно [Kahn 1996]. Поздние диалоги Кан тоже пытается представить в виде целостного проекта.

⁵ Отметим, что кроме упомянутых ссылок в «Софисте» и «Политике», в «Теэтете» (183e) и «Софисте» (217c) говорится о встрече юного Сократа с Парменидом. Поскольку ко времени этой предполагаемой встречи Парменида уже не было в живых, ясно, что это отсылка к вымышленному разговору Сократа с элейским философом в диалоге «Парменид». Такая интертекстуальная игра подчёркивает не только включённость названных четырёх диалогов в некую целостность, но и сознательную ориентацию автора на условность изображения.

вателей — ведь «Теэтет» уже довольно давно не причисляется к «ранним» диалогам, для которых характерна эта форма⁶. Ч. Кан тоже задаёт вопросы относительно апоретичности «Теэтета», но не развивает эту тему⁷.

Я полагаю, что «Теэтет» выполнен в технике «апоретического» диалога, чтобы показать переход от первых трёх ступеней *Линии* к четвёртой, поскольку лишь *ноэтическая* область может быть обоснованием знания, а всё, что является подступами к ней, будет так или иначе заканчиваться апорией и только различными «образами» знания. Именно в «Теэтете» Сократ, как уже было сказано, называет безрезультатное рассуждение «призраком», — его он отнимает у собеседников и выбрасывает (Theaet. 151c4–7). Но подобным образом Сократ в этом диалоге квалифи-

⁶ Если придерживаться «эволюционистского» деления платоновских диалогов на три периода — «ранние, средние, поздние», — то появление такого диалога, как «Теэтет», в ряду поздних сочинений кажется на первый взгляд несколько странным. Взгляд на «Теэтета» как на ранний апоретический диалог, связанный с «мегарским периодом» Платона, распространился после сочинений Э. Целлера и был подхвачен В. Виндельбандом, П. Наторпом и другими исследователями; затем, с начала 20-го столетия П. Шори, Г. Риттер, Р. Робинсон, У. Гатри и др. отмечают в диалоге смешение раннего и позднего «платона» — как по стилю, так и по содержанию. Позднее практически повсеместным становится мнение, что диалог написан около 360 г. до н.э, его относят к т.н. «ранним поздним диалогам» или «поздним средним». Х. Теслефф считает, что последняя часть «Теэтета», стилистически близкая к поздней группе диалогов, была создана несколько лет спустя после написания начальной части, т.е. незадолго до «Софиста» и «Политика», а в перерыве был создан «Парменид» [Thesleff 1982: 160, 188].

⁷ Ссылаясь на Д. Сэдли, Кан говорит, что тот не так давно напомнил учёному сообществу о совершенно апоретической форме «Теэтета» в духе «сократических диалогов»: безуспешная попытка определить знание путём серии предлагаемых и отвергаемых определений [Sedley 2004]. Сам Кан тоже задаёт соответствующие вопросы: почему «Теэтет» такой «негативный»? Почему Сократ здесь игнорирует «платоновскую метафизику»? Подобная редукция, говорит Кан, кажется странной, поскольку «Теэтет» имплицитно поддерживает основные положения платоновской метафизики (включая представления об идеях «средних» диалогов), что является практически общепринятой точкой зрения [Kahn 2007: 39–40]. Об этой точке зрения на «Теэтета» см., напр.: Cornford 1935, D. Sedley 1996.

цирует и свою собственную речь: «Именно сейчас, Теэтет, когда я уже совсем близко оказался как бы перед тенеписью (*ῥσπερ σκιαγραφῆματος*) сказанного, я не понимаю ни капли. А когда стоял вдалеке, мне казалось, будто в моих словах есть смысл» (*Theaet.* 208e7–e10). Рассуждение оказалось *скиаграфемой*⁸, мнимым знанием — издали оно кажется верным, а вблизи рассыпается; именно так затем в «Софисте» описываются творения живописцев и сходные с ними софистические речи, которые выглядят подлинными только издали (*Sph.* 234b–c, 236b). Здесь, в «Теэтете», это намёк на странное сходство Сократа с софистами, которое в следующем диалоге будет обыграно в полной мере. Бесплодность беседы в «Теэтете» подчёркнута в финале диалога, когда оказывается, что все проделанные собеседниками рассуждения — плод «пустой и недостойный возвращения», и потому Сократ напутствует Теэтета: «Итак, если ты попытаешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего испытания плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь» (*Theaet.* 210b11–c4).

Показать человеку, что он не знает того, в чём кажется себе знающим — это главный результат сократического *эленхоса*, испытания-обличения, которое Чужеземец в «Софисте» описывает под именем благородной софистики (*Sph.* 230b4–231b8). Чужеземец подчёркивает, что душа обличаемого «не приобретёт благо от предлагаемых знаний, пока некто обличающий не ввергнет обличаемого в позор, уничтожив мешающие знаниям мнения, и не явит его на свет чистым (*καθαρὸν ἀλοφῆνη*) и признающим, что он знает только то, что знает, более же ничего»

⁸ Слово скиаграфия, «тенепись», впервые засвидетельствовано у Платона, хотя не он его создал. У Платона это слово используется для обозначения миража, обмана, иллюзии, пустой видимости, скиаграфия ставится в один ряд с колдовством, фокусничеством (*Rp.* 602d2), скиаграфия — видимость добродетели (*Phaed.* 69b6 и *Rp.* 365c4), некое мнимое удовольствие (*Rp.* 583b5). См. об этом Брагинская 2013: 98–100.

(Sph. 230d3–4). Такой эленхос Чужеземец называет величайшим и могущественнейшим из очищений (*μεγίστη καὶ κυριώτατη τῶν καθάρσεων ἐστὶ*, Sph. 230d7–8)⁹.

Таким образом, апоретичность «Теэтета» вызвана необходимостью «очистительной процедуры» эленхоса, после которой юный математик Теэтет готов перейти черту и воспринять какое-то другое знание. По словам Р. Блонделл, рассматривающей свойства и функции персонажей в диалогах Платона, Теэтет, «очищенный от ложных представлений о знании, больше не “беременен” какими-либо собственными идеями, но становится пустым сосудом, ожидающим наполнения» [Blondell 2002: 332]. И действительно, «Теэтет» — единственный платоновский диалог, в котором эленктическая процедура заканчивается успешно: испытуемый признаёт всё сказанное «вздором» и готов идти дальше. «Софист» и становится тем «наполнением», которое должно следовать за эленхосом — но поскольку Сократ, по собственному определению, занимается только «родовспоможением», сам же ничего не рождает (Theaet. 150c7–8), он закономерно уступает главную роль в этом диалоге Чужеземцу.

Итак, я считаю, что апоретический «Теэтет» — трёхступенчатый подступ к ноэтическому «Софисту». Я полагаю, что именно задача *демонстрации ноэтического* определяет в последнем и функцию «неправильных» диэрез, и роль Сократа, и роль Чужеземца, а также намёки на ненаписанный диалог «Философ» — и смысл этих намёков.

II. Персонажи, композиция, детали

С точки зрения персонажей «Софист» и «Политик» отличаются почти от всех остальных диалогов платоновского корпуса отходом Сократа на задний план — главным действующим ли-

⁹ А. Бернабе рассматривает фрагмент об очищении в «Теэтете» в связи с орфическими воззрениями, в частности, анализируя соответствующую лексику [Bernabe 2013].

цом здесь является Чужеземец¹⁰. Разница между Сократом и Чужеземцем как ведущими персонажами бросается в глаза; чтобы показать её, я воспользуюсь некоторыми пунктами «сводной» характеристики Чужеземца, составленной Руби Блонделл в её обстоятельном труде о платоновских персонажах [Blondell 2002: 318–323].

Прежде всего, у него нет имени: в самом начале диалога Феодор говорит о нём «некий чужеземец» (τινὸς ξένου, Sph. 216a2), и тот так и остается безымянным¹¹. Он элеец по роду-племени — но сама Элея как реальный историко-географический факт не важна: благодаря элейской философской школе она предстаёт здесь скорее как символ философии в целом. Не упомянута никакая личная и социальная принадлежность Чужеземца, он определяется только через отношение к философии, как товарищ тех, кто близок кругу Парменида и Зенона, и сам весьма искушенный философ — тем не менее и философская идентификация Чужеземца не является чёткой, ведь дальше он отваживается пойти на «отцеубийство» и опровергнуть самого Парменида. Символическая «Элея» может прочитываться даже как отсылка к «сакральным» местам, не случайно ведь Сократ с самого начала подозревает в Чужеземце некоего бога (Sph. 217a5). Когда Сократ спрашивает, кем считали и называли софиста, политика и философа обитатели тех мест, откуда прибыл Чужеземец (Sph. 217a) — это, как отмечают некоторые исследователи, намёк на некое «внечувственное» место: Бенардет [Benardete 1984: II. 73] упоминает место, куда надо убежать, чтобы уподобиться богу, как об этом ска-

¹⁰ Такое же «отодвигание» Сократа присутствует в диалогах «Тимей» и «Критий», которые вместе с «Государством» составляют трилогию, как и «Тезет» ~ «Софист» ~ «Политик». При этом соотношение роли Сократа и других персонажей подобное: в первом диалоге, «Государстве», беседу ведёт Сократ, в двух других он уступает место гостям.

¹¹ Блонделл [Blondell 2002: 318] обращает внимание на то, что Сократ и Феодор говорят здесь о Чужеземце как о третьем лице, Сократ его не приветствует, его не представляют по имени, в разговор он вступает только после того, как Феодор и Сократ обменялись своим мнением о нём и Сократ задал ему вопрос. Всё это подчеркивает странность Чужеземца, его «нездешность».

зано в «Теэтете» (Theaet. 176b1–2); Скодел [Scodel 1987: 22, п. 4] указывает на «занебесное место» из «Федра» (Phaedr. 247d–e, 250a).

Коротко говоря, Чужеземец — персонаж, абсолютно лишённый каких бы то ни было черт «реального» мира. Его имя и идентичность так же под вопросом, как род софиста, политика, философа, с проблемы определения которых начинается диалог [Notomi 1999: 74–76]. По словам С. Роу, Чужеземец — это репрезентация философии *par excellence* [Rowe 1995: 11]. Чужеземец полностью лишён индивидуальности — он характеризуется только как «вид», то есть «эйдос».

Думается, все эти особенности призваны усилить демонстрацию перехода на новый способ философствования — *ноэтический*. Это, на мой взгляд, поддерживается и некоторыми чертами юных собеседников Чужеземца — Теэтета и Сократа-младшего.

Теэтет, беседующий с Сократом в одноименном диалоге — юный математик, ученик геометра Феодора Киренского, очень способный и подающий большие надежды. Выше уже упоминались слова Феодора о том, что Теэтет похож на Сократа внешне, телесно («курносый нос и глаза навывкате») — на это Сократ говорит юноше, что хочет разглядеть в нём самого себя: «что за лицо у меня» (ποῖόν τι ἔχω τὸ πρόσωπον, Theaet. 144d8); впрочем, телесное сходство не так уж важно, а стоит проявить свои душевные качества (Theaet. 145b1–4). По мере разворачивания диалога становится ясно, что Теэтет похож на Сократа не только телесно, но и душой — стремлением к знанию и мужеством признать, что ничего не знает¹².

Итак, в «Софисте» главным собеседником Чужеземца стано-

¹² Феодор расхваливает Теэтета за прекрасные качества: юноша легко усваивает трудное, он кроткий, но вместе с тем мужественный, при этом обладает острым умом, сообразительностью и хорошей памятью. В нём присутствует счастливое соединение остроты ума и уравновешенности, что встречается очень редко (Theaet. 144a1–b7). Отметим, что в «Государстве» о качествах, присущих Теэтету, говорится как о свойствах настоящего философа (Rp. 490c10–11), а сочетание разума и мужества в диалоге «Политик» — это то, что должен воспитывать в гражданах настоящий правитель (Polit. 309–311).

вится не Сократ, а его *подобие*, Теэтет. Думается, не случайно в предыдущем диалоге подчёркнуто, что Сократ хочет рассмотреть в Теэтете самого себя, при том, что слово «лицо» (τὸ πρόσωπον) употребляется в греческом языке и для обозначения «маски», «личины»: в контексте «Софиста», где лейтмотивом является тема *образа*, это выглядит вполне прозрачным намёком на то, что с Чужеземцем беседует некий «образ Сократа». В третьем диалоге, «Политик», место Теэтета занимает Сократ-младший. Это тоже подобие Сократа, но не по внешности, а по имени; одновременно он является другом Теэтета и его товарищем по занятиям математикой и гимнастикой (Sph. 218b2–4). Таким образом, в трилогии мы наблюдаем некую «редупликацию» Сократа: в «Теэтете» он выступает сам, в «Софисте» — его внешнее подобие, в «Политике» — подобие по имени.

В связи с этим отметим, что в «Теэтете» присутствует такая, казалось бы, незначительная деталь: в начале диалога Сократ говорит, что узнаёт Теэтета по внешнему виду, но не знает его имени. В финале эти по видимости бытовые реплики о внешности и имени вдруг всплывают в философских рассуждениях о том, что знание не есть «мнение с объяснением», и в качестве примеров таких «объяснений» (*логосов*) приводятся написание *имени* Теэтета (Theaet. 207e7–208a5) и его *курносость* (Theaet 209b2–c10). Однако собеседники приходят к выводу, что даже рассудочное объяснение, прилагаемое к мнению, не гарантирует знания, а чтобы узнать Теэтета, которого мы уже знаем, нет необходимости «примысливать» к нему курносость. Такое «примысливание» отличительных признаков, по словам Сократа, крайне смешно, поскольку предписание присоединить к чему-то то, что у нас уже есть, чтобы узнать то, о чём мы уже имеем мнение, очень похоже на ослепление (Theaet. 209e2–4).

Таким образом, диалог завершается тем, что рассудочные объяснения разного рода не ведут к знанию — а указание на тот факт, что мы можем узнать кого-то сразу, если видели его раньше, означает, что условием рассудка является некое целостное схва-

тивание. Это выглядит отсылкой и к идее анамнесиса, и к созерцанию истины в «занебесном месте» из «Федра» — и это именно тот переход, который необходим для вступления в сферу ноэтического и появления загадочного Чужеземца.

Возвращаясь к имени и курносости, подчеркнём, что читатель только задним числом может осознать смысл этих мнимо бытовых деталей, играющих, как выясняется впоследствии, роль своеобразного реквизита в философской драме. Ведь ещё одно их значение можно распознать только в общем контексте трилогии, когда мы видим в Теэтете и Сократе-младшем, беседующих с Чужеземцем вместо самого Сократа, два его обличья, подобия, две маски, в то время как сам он остается за кадром: это коррелирует с одной из главных тем «Софиста» — невозможностью прямо выразить *ноэтическое*.

Не менее, чем выбор персонажей, для философского смысла важна композиция диалога «Софист». Напомню, что он вполне отчетливо делится на три части: в первой собеседники занимают *диэрезами*, в результате которых даются первичные определения софиста; вторая часть — «метафизическая», где рассматривается вопрос бытия и небытия, вводится пятерка главных родов и рассматривается диалектика в её отличии от прежних философских методов; в третьей части собеседники вновь возвращаются к теме софиста, но уже на примере речи и на основе того, что было уяснено в средней части. Это, если воспользоваться определением Х. Теслеффа, так называемая *фронтонная композиция* с кульминацией в средней части, как, например, в «Пире» и «Государстве» [Thesleff 1967, 1993]. Именно такая композиция позволяет выделять важнейшее в философском смысле содержание — однако для драматического подхода свойственно пристальное внимание и ко всем другим частям диалога, казалось бы, не имеющим прямого отношения к философским вопросам. В «Софисте» важнейшим местом, где задаются все дальнейшие философские лейтмотивы, является зачин.

Ш. Зачин

«По вчерашнему уговору, Сократ, мы и сами, как порядочные люди, идём, и вот этого чужеземца с собой ведём, родом из Элеи, — он друг тех, кто близок Пармениду и Зенону, и настоящий философ» (Sph. 216a1–4), — такими словами Феодора начинается диалог. Сократ на это отвечает, что Феодор, возможно, сам того не зная, ведёт с собой не чужеземца, но некоего бога: он ссылается здесь на Гомера, который говорит, что бог чужеземцев (τὸν ξένιον θεόν) может становиться спутником почтенных людей, чтобы «наблюдать как бесчинство, так и законность людские» (Sph. 216a5-b3).

Это контаминация двух мест из «Одиссеи». С одной стороны — обращение Одиссея к циклопу Полифему с просьбой о защите и апелляцией к тому, что Зевс-гостеприимец покровительствует чужестранцам:

Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε,
ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀληδεῖ.

Гостеприимец же Зевс — покровитель гостей и молящих.
Зевс сопутствует гостю. И гости достойны почтения.

(Od. IX 270–71, пер. В. Вересаева).

С другой — намек на тот фрагмент из «Одиссеи», где Антиной бьёт странника, под видом которого скрывается Одиссей, а другой жених ему говорит, что в обличье странника может скрываться бог:

Нехорошо, Антиной, что несчастного странника бьёшь ты!
Гибель тебе, если это какой-нибудь бог небожитель!
В образе странников всяких нередко и вечные боги
По городам нашим бродят, различнейший вид принимая,
И наблюдают и гордость людей и их справедливость.

(Od. XVII 483–487, пер. В. Вересаева)

Может быть, и тебя, говорит Сократ, «сопровождает кто-то из всемогущих, чтобы нас, неискусных в речах, надзирать и обличать, — некий бог-обличитель» (θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός, Sph. 216b3–6). На это Феодор возражает — по его мнению, это вовсе не бог, но скорее человек божественный (θεὸς ἀνὴρ); «именно так я называю всех философов», — говорит Феодор. Сократ отвечает:

«И прекрасно, друг мой. Возможно, однако, что этот род не намного легче, так сказать, различить (διακρίνειν), чем род богов: ведь эти люди — философы не понарошку, а на самом деле — из-за невежества других являясь в разнообразных обличьях, “обходят города”, взирая с высоты на жизнь тех, кто внизу, и одним они кажутся не достойными ничего, другим — достойными всего; иногда их принимают за политиков, иногда за софистов, иногда же они могут создать о себе мнение как о совершенно сумасшедших» (Sph. 216c2–d2).

И тут же Сократ спрашивает Чужеземца: кем считают софиста, политика и философа в тех краях, откуда он прибыл?

Итак, здесь с самых первых фраз задаются главные темы диалога — «различение» (διακρίνειν) и «мнимость» (в процитированном выше небольшом отрывке — скопление лексики, связанной с мнимостью, мнением, обличьями: παντοῖοι φανταζόμενοι, πλαστῶς, δοκοῦσιν, φαντάζονται, δόξαν). Различать нужно не только софиста, политика и философа — последнего нужно отличить ещё и от бога, который, как и философ, может являться в разных личинах.

Здесь тоже можно увидеть отсылку к четырёхчленной *Линии*: софист — многообразие изменчивых образов, соответствующее нижнему отделу «отражений» *Линии*; политик — мир мнения, соответствующий «доксе» и «вере» второго раздела. Философ же, с одной стороны, касается сферы науки и рассудка, с другой — и это для настоящего философа важнее всего — находится в четвёртой области, ноэсиса, диалектики и восхождения к беспредпосылочному началу. В «Софисте» подчёркнута близость этой

сферы к «божественному»: «Философа же, всегда преданного разумом идее бытия, совсем нелегко увидеть из-за сияния этого места: ведь очи души у большинства не в состоянии выдержать созерцание божественного (τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα, Sph. 254a8–b1).

Таким образом, философ «сливается» с божественным, и в свете этого вполне допустимо предположение Сократа, что бог является в обличье философа¹³. О связи философа с богом говорит и выражение «бог-обличитель» (θεὸς ἐλεγκτικός), недвусмысленно намекающее на сократовский эленхос, — но если Сократ производит эленктическую процедуру со своими собеседниками, то бог-обличитель, как считают некоторые интерпретаторы, является судить самого Сократа, тем более что всё это происходит на второй день после предъявления ему обвинения [Rosen 1983: 62–63; Benardete 1984: II. 70]. Однако в «Государстве» представление о том, что боги могут являться в обличьях, резко критикуется: «боги не колдуны, чтобы изменяться и нас вводить в обман словом или делом» (Rp. 383a3–5). Это говорится в контексте обсуждения поэзии, в частности, Гомера, — причём цитируется то же место из «Одиссеи», что и в «Софисте» (Od. XVII 485 — Rp. 381d3–4), то есть одни и те же строчки Гомера в двух обсуждаемых диалогах получают противоположную трактовку.

В этом можно увидеть разницу «Государства» и «Софиста» как диалогов, представляющих разные «периоды» в творчестве Платона, — точка зрения на «Софиста» как на пересмотр философом своих прежних взглядов относительно идей весьма распространена среди исследователей [Kahn 2007, Cordero 2013, Dorter 2013]. На мой же взгляд, всё, что есть в «Государстве», присутствует и в «Софисте», а резкое расхождение в оценке «обличий богов» может объясняться контекстом, в котором появляются соответствующие рассуждения. В «Государстве» этот контекст определяется разговором о влиянии мифов и поэзии на неподготовленных и наивных слушателей: всё, что они не в со-

¹³ О возможности трактовать Чужеземца как бога см. Blondell 2002: 323–324.

стоянии понять, необходимо запретить или изменить, поскольку намеренная словесная ложь, полезная государству, позволена правителям, т.е. в данном случае философам (Rp. 389b7–9)¹⁴. Но и в «Софисте» сказано, что философы появляются в обличьях «из-за невежества других», что полностью соответствует представлению о «большинстве», которому привычно воспринимать всё исключительно в чувственных образных проявлениях и которое в состоянии видеть лишь тени, а не сами вещи (Rp. 514–518). Толпа не в силах понять настоящего философа, зачастую путая его с политиком и софистом, и обобщённой персонификацией всех этих обличий оказывается в зачине «Софиста» Одиссей: изменчивый, непостоянный, многообразный (πολύτροπος) [Od. I 1]¹⁵. Но это ведь излюбленные характеристики софиста, разбросанные далее по всему диалогу, т.е. сам Чужеземец приобретает здесь коннотации софиста — впрочем, как и Сократ.

Обратим внимание на ещё одну деталь зачина и вернёмся для этого к самой первой фразе диалога: τὸ μὲν γένος ἐξ Ἑλέας, ἑταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον (Sph. 216a2–4). Дело в том, что в некоторых рукописях вместо ἑταίρων (друг) стоит ἕτερον (иной, другой), причём присутствует то, что элиминировал в своём издании Бернет — [ἑταίρων], друзей¹⁶. Тогда перевод может быть таким: «ведём чужеземца из Элеи — он отличается от друзей Парменида и Зенона, но всё же настоящий философ». При таком прочтении загадочный

¹⁴ Намеренная двусмысленность всего большого отрывка о роли поэзии в воспитании стражей подчеркивается, как мне кажется, перформативным противоречием: критика мимесиса в повествовании и требование изложения от лица автора вступает в полное противоречие с собственным текстом Платона, абсолютно миметическим по форме [Протопопова 2011]. Автор не должен скрываться, но скрывается — это по аналогии можно отнести и к богу.

¹⁵ О роли образа Одиссея в «Софисте» см. [Casadesús 2013].

¹⁶ Греческий текст воспроизводится по изданию: Sophista / Ed. J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967). О разночтениях в рукописях и различных изданиях относительно этого места см. Cordero 1993: 282–283. Кордеро в своём переводе «Софиста» на французский язык выбирает чтение ἕτερον.

Чужеземец — вовсе не друг Парменида и Зенона, а некто отличный от них, тоже философ, но *иной*. Если мы вспомним, что *иное* (ἕτερον) — один из главных пяти родов, пронизывающий собой все остальные, — вводится именно в «Софисте», и что Чужеземец занимается «отцеубийством», т.е. критикует Парменида, то ἕτερον вместо ἑταῖρον покажется не ошибкой, а, наоборот, наиболее адекватным выбором слова.

Как видим, важнейшие темы диалога присутствуют уже в зачине; добавлю к сказанному ещё один штрих. Сократ спрашивает Чужеземца о софисте, политике и философе, кем считают их в тех краях, откуда он прибыл: либо всё это полагают одним или двумя, либо, точно так же как три имени, различают и три рода, связывая каждый род с соответствующим именем (Sph. 217a6–8). Звучит странно — что значит считали одним или двумя, если речь идет о трёх? Однако это прояснится в средней части диалога, где Чужеземец говорит о философах, исследовавших бытие: некоторые считали его одним, двумя или тремя, причем это содержало определённые проблемы — можно ли называть двойственное единым или, наоборот, пользоваться для обозначения единого двумя именами (Sph. 242c8–244d9).

Таким образом, это и намёк на прежних философов, и на то, что дальше будет вводиться диалектика родов, и на то, что поиск софиста, политика и философа — это и есть поиск бытия [Benardete 1984: II. 124]. Кроме того, три и два составляют пятерницу — именно столько существует главных родов, которые вводятся и разбираются в «Софисте». Дж. Клейн рассматривает «три плюс два» как «эйдетический ансамбль», где двоица есть троица: Движение и Покой неразрывны, но в то же время раздельны, а Бытие всегда рядом, но отделено от них: «Теперь мы можем понять, почему разговоры “трилогии” происходят за два дня, а не за три, и почему Софист, Политик и Философ рассматриваются в двух, а не в трёх, диалогах» [Klein 1977: 61].

Итак, уже в зачине «Софиста» даются разнообразные намёки на важнейшие темы диалога, а персонажи, как потом выяснит-

ся при внимательном чтении, в определённом смысле являются персонификацией тех смыслов и значений, о которых они сами рассуждают.

IV. Диэрезы

Ф. Корнфорд, говоря о разнице между «Теэтетом» и «Софистом», даёт своё представление о том, как выглядит знание в «Софисте»: «Нам нужно посредством *логоса* определить объект, о котором оба собеседника уже имеют какое-то мнение. Объект, или “вещь”, больше не является индивидуальной конкретной вещью. Последний вывод *Теэтета* — о том, что добавление *логоса* такой вещи к правильному мнению о нём не может произвести знание. Софист — не индивидуум, но вид; и добавление *логоса* в новом смысле — определение через род и видовые отличия — может привести к знанию природы вида» [Cornford 1935: 170].

Я не согласна с Корнфордом в том, как он трактует главную задачу «Софиста»: определение вида через род и видовые отличия. Аналитический взгляд Корнфорда, подразумевающий под «идеями» четкие «видовые» определения, соответствует, как мне кажется, всё ещё сфере рассудка. С точки зрения аналитического подхода *диэрезы*, с помощью которых якобы должна решаться задача видовых определений, выглядят очень странно, полны ошибок и неточностей: некоторые члены деления пропадают — другие появляются; число делений в диэрезах не совпадает с суммирующими их определениями; слова, которые вроде бы должны обозначать некие устойчивые понятия при делении, заменяются синонимами и т.д. (ср. Cornford 1935: 171–172; Ambuel 2006: 3–64¹⁷; Dorter 2013, Narcy 2013). Чему же служат диэрезы?

Напомню, что в начале Чужеземец предлагает выбрать в качестве парадигмы что-нибудь незначительное — например, рыбо-

¹⁷ Д. Эмбуэл считает, что диэрезы в «Софисте» — своего рода пародия на Спевсиппа, а демонстрация такого заведомо неудачного метода определения нужна для того, чтобы показать недостатки нового метода с целью вернуться к старому, т.е. «методу гипотез» [Ambuel 2006].

лова, и по этому образцу попытаться найти софиста (Sph. 218d–219a). Потом он делит все искусства на два вида: творческие (когда появляется то, чего раньше не было) и приобретающие, которые подчиняют то, что уже есть (Sph. 219a8–c7); к последним уже с самого начала он относит дельцов, борцов и охотников. Затем он занимается дихотомией по отношению к рыболову, разделяя всё, относящееся к его искусству, на две части и идя всегда по одной ветке деления, другую оставляя в стороне. Он приходит к достаточно комичному точечному описанию — мы так и видим живое изображение рыбака, который бьёт крючком в рот и голову рыбы и извлекает её снизу вверх (Sph. 220e8–221b2). И эта картинка оказывается «определением» рыбака! Бенардет задаёт вопрос: что нам дает такое «разделение» рыболова? Мы и так знаем, чем он занимается, поскольку часто видели это на практике [Benardete 1984: II. 79]. Розен спрашивает: зачем нужны подобные «дефиниции»? Это «образы», а мы искали сущность [Rosen 1983: 88].

Далее тем же методом диэрезы Чужеземец рассматривает сначала *охотника*, приходя к тому, что софист — это охотник за богатыми и знатными юношами (Sph. 221d13–223b7); затем *торговца*, приходя к тому, что софист — это торговец чужими и своими знаниями о душе и добродетели (Sph. 223c6–224e4); и, наконец, *борца*, приходя к тому, что софист — это борец в словопрении, благодаря победам в котором он наживается (Sph. 225a2–e5). Это вроде бы три диэрезы, но в суммирующем определении «софист-торговец» почему-то специально разделяется на «крупного торговца» (ἔμπορος), «мелочного торговца» (κάπηλος) и «торговца собственными знаниями» (αὐτοπόλης περὶ τὰ μαθήματα) (Sph. 231d5–10), так что всего можно насчитать пять диэрез, проведённых по «парадигме рыбака» (обратим внимание, что здесь тоже «одно» превращается в «три», соотносясь и с первым вопросом Сократа, и с последующими рассуждениями Чужеземца).

После этого парадигмой выступают занятия рабов, связанные с разными видами «разделения» («процеживать», «просеивать»,

«провеивать»); то, что в них является общим, Чужеземец называет «искусством различения» (διακριτική, Sph. 226b1–c8) и далее проводит разделения «очищений», результатом чего является описание такого вида очищения души, который назван «благородной софистикой» (Sph. 226d1–231b8). Это — шестая диэреза. Наконец, седьмая посвящена различению искусства творить образы — «подобия» (εἰκόνα) и «призраки» (φάντασμα); здесь парадигмой, по сути, выступает живопись (Sph. 233b1–236c8). В целом получается семь диэрез.

Я вполне согласна с теми авторами, которые считают ошибки в диэрезах намеренными — однако, в отличие от упомянутого выше Д. Эмбуэла, полагающего, что Платон тем самым обозначает своё намерение вернуться к «методу гипотез», думаю, что это продолжение игры с образами, начатой в «Теэтете». Как в «Теэтете» три определения знания оказались лишь его «образами», так и здесь диэрезы «рыболовной парадигмы» оказываются «призраками» знания. Мы помним, что «Теэтет» завершается развенчанием гипотезы о том, что знание есть правильное мнение с объяснением отличительного признака, но беседа в «Софисте», происходящая на следующий день, начинается как раз с этого же: ведь первые пять определений софиста являются именно мнениями с объяснением отличительного признака, и при этом мы уже заранее знаем, кто такие рыболов, охотник, торговец, борец.

Бенардет говорит, что дихотомия в «Софисте» — лишь иллюзия порядка [Benardete 1984: II. 82]. Определений софиста может быть так же много, как и эмпирических его проявлений; конечные определения здесь так же произвольны, как и основания деления; диэрезы приводят к совершенно тривиальным — причём тривиально-метафорическим — результатам. Можно сказать, что они оказываются видом «скиаграфий», который «издалека» способен увлечь несведущих, и в целом диэрезы можно понять как демонстрацию софистических методов: это некое *подражание* философскому поиску и *видимость* результата, поскольку он нам известен заранее. Кроме того, по мнению Розена, все эти вариации

ции в диэрезах (например, абсолютное отсутствие логики в ряду «охотник–торговец–борец») и суммирующих их определениях отражают изменчивую природу софиста: «поскольку софист постоянно изменяет свой облик, и парадигма должна постоянно варьироваться для того, чтобы быть точной моделью софиста» [Rosen 1983: 107]. Как подчеркивает этот исследователь, диэреза, если подходить к ней не как к формальной, а как к метафорической репрезентации, оказывается «адекватным образом софиста», но «как пример универсального метода установления эйдетической структуры составного единства — это фантазм» [Rosen 1983: 112]. Соглашаясь с такой трактовкой, добавлю, что, таким образом, способ изложения здесь вполне соотносится со своим предметом и реализует максимум «логос должен соответствовать вещи», известную, в частности, по «Тимею» (Tim. 29b2–d3).

Однако мне хотелось бы специально обратить внимание на еще одно свойство диэрезы: каждая ее часть, так сказать, «отбрасывает тень», и все тени в совокупности образуют невидимого двойника софиста — философа, который во многом похож на Сократа¹⁸.

1. Охотник, торговец, боец

Начинается всё с *охоты*. Это своего рода мета-метафора, которая не только присутствует в качестве лейтмотива в первой части «Софиста», но часто встречается в других платоновских диалогах для обозначения исследования: Сократ постоянно сравнивает философский поиск с преследованием дичи, а себя и собеседников с охотниками (Eut. 295, 297; Lach. 194; Lis. 206a, 218c; Charm. 166b, 174b, etc.). В «Софисте» же она приобретает особый интерес, поскольку здесь мы обнаруживаем два вида охоты: одна — «предмет», то есть софист как охотник за юношами; другая — «метод», путь, которым идут преследователи софиста, а значит, сами оказавшиеся охотниками Теэтет и Чужеземец. Вся

¹⁸ Это отмечал Бенардет, имея в виду прежде всего метафору охоты [Benardete 1984: II. 81].

первая треть диалога пронизана этой метафорой — собеседники пытаются схватить, поймать софиста именно как охотники (Sph. 218c7–d2; 226a8, 231c5–6 и др.).

Таким образом, тенью охотника-софиста оказывается охотник-философ: охотники охотятся за охотниками. Как говорит Бенардет, Чужеземец делает то же, что и софист, и «схватить софиста как такового значит пытаться смотреть прямо в зеркало, не видя себя самого» [Benardete 1984: П. 84]. Это означает, что мы не можем схватить софиста-охотника, не поняв недостаточности нашего собственного способа охоты, т.е. в данном случае диэрез, что и пытается донести Чужеземец до Теэтета. Это путь видимости, ведущий к готовым результатам, а настоящую суть вещей может вскрыть только диалектика: вероятно, именно поэтому «охотничья» лексика сконцентрирована в первых диэрезах диалога, а в средней, диалектической, части не встречается вообще.

В связи с этим уместно вспомнить сопоставление охотников с поварами из «Евтидема»:

«Никакое охотничье искусство не идёт далее того, чтобы схватить, изловить. А после того, как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои фигуры (τὰ διαγράμματα), но исследуют существующие, — поскольку они не знают, как ими пользоваться, но только охотятся, то передают диалектикам заботу о своих открытиях, если только не совершенно безрассудны» (Eut. 290b7–c6).

Как видим, в «Евтидеме» тоже разводятся по разные стороны знание геометров, пользующихся *дианойей*, и философов, занимающихся диалектикой; понятно, что один и тот же персонаж может заниматься и первым, и вторым — речь идёт прежде всего о специфике и задачах разных методов исследования. В первой части «Софиста» наши персонажи выступают именно как охотники.

Но Сократ оказывается здесь тенью софиста не только как охотник за знанием. В одном из витков диэрезы Чужеземец говорит о двух видах частной охоты: один из них требует оплаты, другой же — приносит дары (Sph. 222c9–223a10). Чужеземец поясняет не понимающему Теэтету, что имеется в виду охота влюблённых, эротическая охота, когда тому, за кем охотятся, приносят подарки. Однако эта часть отбрасывается, и далее разделение происходит так, что в одном крыле оказывается искусство услаждать (эвфемизм для обозначения проституции) и общение «ради добродетели» за деньги: тем, кто его практикует, и оказывается софист, охотящийся за богатыми и знатными юношами. Но кто же этот безымянный влюблённый в другом, отброшенном крыле дихотомии — не Сократ ли, который говорит, что он ничего не знает, кроме эроса, а последний связан у него с порождением в юношах прекрасных мыслей, причём без услаждения, но с обличением, и без денег, но абсолютно задаром?

Следующая диэреза касается *торговли*, и софист оказывается и мелочным, и крупным торговцем знаниями, касающимися добродетели. Здесь выясняется, что софист, прежде всего «бродячий торговец», продающий чужое знание, может оказаться продавцом собственных знаний и жить оседло в одном городе. Последнее очень близко Сократу, т.е. софист здесь выступает, как всегда, оборотнем, ведь его можно принять и за философа — за исключением одного: Сократ не берёт деньги, а безвозмездно делится своим знанием-незнанием. Итак, в соответствии с первой и второй (разделённой на три) диэрезами отличительной особенностью софиста является то, что он своё мастерство продаёт.

То же самое мы видим и в третьей (пятой) диэрезе, где софист предстаёт в виде *борца* в словесных битвах, наживающего деньги от частных споров. Противоположная часть дихотомии, «истребляющая деньги», описана так: «Мне кажется, что та часть, которая ради удовольствия предаваться такому досугу бесечно относится к домашним делам и речами своими не вызывает удовольствия у большинства слушателей, должна называться —

по моему мнению — не иначе как пустословием (ἀδολεσχικοῦ)» (Sph. 225d7–10). Комментаторы давно [Campbell 1867: 40] обращали внимание на то, что это очень близко к описаниям излюбленных занятий Сократа в других диалогах: например, в «Горгии» Калликл описывает философа как того, кто «прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками» (Gorg. 485d6–e1), а несколько позднее, обращаясь к Сократу, восклицает, что тот никак не может прекратить пустую болтовню (Gorg. 489b7); в «Пармениде» к Сократу обращается сам Парменид с рекомендацией упражняться в том, что большинство считает пустословием (ἀδολεσχίας) (Parm. 135d3–5).

Итак, здесь «теневого» персонаж, философ, не наживается, а разоряется, занимаясь тем, что большинство считает пустой болтовней. Софист же, как и в предыдущих случаях, оказывается прежде всего стяжателем. Но если главная особенность софиста — нажива, то к чему множить все эти дихотомии? Как отмечает К. Дортер, для демонстрации метода диэрез хватило бы и примера рыбака, а в самом выборе охотника, торговца и борца для определений софиста не видно никакой логики.

Это, по мнению Дортера, можно объяснить связью «Софиста» с концепцией трёхчастной души из «Государства»: она не упомянута в диалоге прямо, но к ней есть множество косвенных отсылок — в частности, в каждой из трёх названных диэрез присутствует намёк либо на вожделеющую, либо на яростную часть души, разум же остается подчинённым (ср. Rp. 580–581 о трёх видах удовольствий) [Dorter 1994: 124, 131]. На мой взгляд, софист как «охотник, торговец и борец», имея, безусловно, отношение к честолюбию, за которое отвечает средняя, «яростная» часть души, прежде всего *сребролюбец* (φιλοκερδής), поскольку все его занятия (как они представлены в «Софисте») обусловлены жаждой наживы. В «Государстве» говорится, что сребролюбие относится к вожделеющей части души, поскольку для удовлетворения разнообразных желаний (еда, питьё, любовные утехи и т.д.) очень нужны деньги (Rp. 580d10–581a1). Кроме того, я считаю, что по-

следующие две диэрезы — «различение» и «подражание» — тоже соотносимы с трёхчастным строением души.

2. Различение и подражание

После трёх диэрез (охотник–торговец–борец), когда выясняется, что софист слишком многообразен («пёстрый зверь»), Чужеземец и Теэтет приходят к выводу, что если его нельзя поймать одной рукой, то надо обеими (Sph. 226a6–8). Это пословица [Campbell 1867: 41], которая не просто обозначает, что теперь в поисках софиста надо постараться в полную силу, но намекает на «теневую» сторону деления: обеими руками — значит, не отбрасывая «левую» его часть, как было до сих пор, но учитывая обе. В полной мере это прояснится в средней, диалектической, части диалога, где окажется, что бытие нельзя рассматривать без небытия, и наоборот.

Диэреза «различения» начинается с обращения к определенным занятиям рабов (просеивать, провеивать, процеживать и т.д.) — выделяется как бы «эйдос» их занятий, который называется «искусством различения» (διακριτικήν). При этом оказывается, что различение охотника, торговца, борца было отличением *подобного от подобного*, но есть и другой тип различения — отделение *лучшего от худшего*. После этого идёт диэреза, касающаяся пороков и заблуждений души и двух типов её *очищения* от заблуждений — увещевание и эленктика. Последняя описывается как очищение души от ложного мнения о собственных знаниях, и выглядит это как обобщенная картина сократовского эленхоса.

«Они (обличители — И.П.) спрашивают о том, о чём кто-либо думает, что говорит нечто, на самом деле не говоря ничего. Затем, поскольку собеседники теряются, они с лёгкостью обзревают их мнения и, сводя в рассуждениях воедино, сопоставляют друг с другом, сопоставляя же, показывают, что те противоречат себе в одно и то же время по поводу одного и того же, в одном и том же отношении,

одним и тем же образом. А те, видя это, сами на себя негодуют, к другим же становятся мягче и таким образом избавляются от высокомерного и закосневшего самомнения» (Sph. 230b4–c2).

Такое очищение, как уже упоминалось, называется «величайшим и могущественнейшим» (Sph. 230d7–8).

Вслед за этим Чужеземец выражает опасение, можно ли называть таких очистителей софистами, и на слова Теэтета о том, что сказанное *похоже* на кого-то из них, Чужеземец произносит знаменательные слова: «Да ведь и волк похож на собаку, самое дикое на самое ручное. Но осмотрительному человеку следует больше всего всегда быть на страже в отношении подобия: это ведь самый скользкий род» (Sph. 231a6–8). В итоге Чужеземец называет эту часть очищения «благородной софистикой» (ἡ γενναία σοφιστική, Sph. 231b8), но при суммировании определений подчеркивает, что отнесение этого рода к софисту спорно (Sph. 231e4).

Корнфорд, комментируя «диэрезу различения», недоумевает: по его мнению, пять первых диэрез соотносятся, безусловно, с типами софистов¹⁹, а потом появляется эленктическая «катартика», которой занимался только Сократ, и в силу своей уникальности она не может быть «видом»! Более того, очищение от фальшивой мудрости, описанное в данном фрагменте, полностью противоположно тому описанию софиста, где он выступает как создатель ложной мудрости благодаря подражанию [Cornford 1935: 173]. Разумеется, если исходить из аналитической точки зрения и приписывать Платону намерение установить родо-видовые определения, это будет очередной вопиющей ошибкой. Остаётся допустить, что диэреза нужна ему для других целей.

Розен говорит, что сравнение волка с собакой — важнейший намёк читателю, как надо читать текст, особенно тому, кто хочет элиминировать из него метафоры, оставив только «логику»: ведь

¹⁹ Эти типы можно связать с конкретными историческими персонажами и представителями разных философских школ: Протагором, Горгием, Гиппием, элеатами, мегарцами [Cornford 1935: 173].

здесь нам дают не определение софиста, а «гибрид софиста и философа» [Rosen 1983: 131]. Действительно, собака внешне похожа на волка, несмотря на их различную природу²⁰ — и для неискущённого «обывателя» Сократ вполне может выглядеть как софист. Можно вспомнить, как изображён Сократ в Аристофановых «Облаках», как описано его поведение в споре с софистами в «Евтидеме» («зритель-зевака» вряд ли отличит здесь философа от софиста), как сам Сократ характеризует отношение к себе афинян в «Апологии»; можно упомянуть и сатирический панегирик законопослушной жизни, который произносит Чужеземец в «Политике»: здесь пустым болтуном и софистом назван тот, кто умничает и развращает молодежь (Polit. 299c), и в этом прочитывается намёк на Сократа, как его видели рядовые афинские граждане²¹.

Итак, софист всегда идёт рядом с Сократом. Как же отличить философа от софиста?²² Как полагает Розен, это невозможно с помощью логической процедуры — здесь необходима этическая дифференциация [Rosen 1983: 135–137]²³. И ведь сам Чужеземец говорит, предваряя диэрезу очищений, что это уже не отличие подобного от подобного, а лучшего от худшего. Это, на мой взгляд, имеет отношение к «средней» части души как осуществляющей постоянный этический выбор («вниз или вверх»),

²⁰ В «Государстве» тиран сравнивается с волком (Rp. 565d), а стражники с собаками (Rp. 375–376). Кроме того, Фрасимах — лютей зверь (Rp. 336b); по Робену, это намек на волка [Robin 1950: I 1384]. Сократ, напротив, часто клянется собакой, тем самым соотнося себя с ней (Apolog. 22a1, Charm. 172e4, Rp. 399e5).

²¹ По мнению М. Нарси, речи Чужеземца в «Софисте» можно интерпретировать таким образом, что и элейские философы не отличали Сократа от софиста [Narcy 2013: 70].

²² Робинсон [Robinson 1953: 215–216] и Нотоми [Notomi 1999] считают, что проблема разграничения философа и софиста является организующей темой для диалога в целом.

²³ Х. Солана, подробно разбирая фрагмент с «благородной софистикой», и, в частности, упрёки Корнфорда, тоже приходит к выводу, что Платон по отношению к софистам оперирует скорее аксиологическими аргументами, чем теоретически-логическими [Solana 2013: 85].

что подтверждается отчётливыми отсылками пассажа о болезнях души в контексте этого рассуждения (Sph. 227d–228e5) к соответствующим местам «Государства» (Rp. 387–388, 402c, 439–440, 588b–589d4).

Таким образом, если в предыдущих пяти диэрезах Сократ был своего рода «тенью» софиста, то теперь, в описании «благородной софистики», они практически сливаются. И всё же волка необходимо отличить от собаки, а для этого нужно понять, почему «подобия — самый скользкий род». Именно эта фиксация возможной ошибки из-за подобия (Чужеземец находится в сомнении) подводит нас к вопросу о «подобии» и «образе» вообще. Именно поэтому, я считаю, шестая диэреза вовсе не является странной и нелогичной вставкой, как полагал Корнфорд, но вполне логично ведёт нас к седьмой диэрезе, где рассматриваются разные виды подражания.

Введение этой темы тоже можно считать нелогичным и случайным: речь внезапно заходит о том, что софиста считают мастером в прекословии, поскольку он создаёт о себе впечатление, что знает всё. Тут-то и выясняется, что знание софиста — лишь *подражание* подлинному знанию, а он сам — создатель призрачных образов (при этом софист внезапно превращается из мастера «приобретающих искусств» в творца). Но как могут существовать образы, являющиеся ложными? В этом контексте можно вернуться к первым пяти диэрезам и спросить: каким образом автору удаётся дурачить читателя, выдавая ему пародию под видом «философского метода»? На мой взгляд, здесь Платон, как и в других диалогах («Пир», «Федр», «Государство»), демонстрирует своеобразную перформативность: главные содержательные темы диалогов реализуются в их «формальном» воплощении.

Седьмая диэреза, вырастающая из невозможности отличить философа от софиста, — это уже обобщенный вопрос о том, как возможно различение подлинного и мнимого, а отсюда — как возможно существование лжи и небытия; с последнего вопроса начинается диалектическая часть диалога. Таким обра-

зом, седьмая диэреза относится уже не к этическому различению, актуальному для «средней» части души, а к философски-теоретическому, за которое отвечает третья, разумная её часть, стремящаяся к истине. Поэтому, как мне кажется, можно увидеть аллюзию на концепцию трёхчастной души не только в первых пяти диэрезах, как это делает К. Дортер, но во всей первой части «Софиста»: «охотник–торговец–борец» — вождедеющая часть, где сребролюбие играет важнейшую роль; очищение от пороков души с помощью «благородной софистики» — «волевая» часть, выбирающая между лучшим и худшим; создание мнимого знания — разумная часть, для которой важнейшим является различение подлинного и неподлинного. Философское содержание здесь внутренне определяет словесную композицию.

Вернёмся к вопросу о «тени». Седьмая диэреза, предъявляющая нам софиста-всезнайку, якобы наполняющего собеседника мудростью, отбрасывает «тень» в виде Сократа, знающего, по собственному признанию, лишь то, что ничего не знает, и только «очищающего» собеседников, но не дающего им готовое знание. Теперь можно свести воедино общую «теневую формулу» Сократа в «Софисте»: охотник за знаниями; влюблённый даритель; оседлый бесхозяйственный пустослов; очиститель от ложных мнений, ничего не знающий сам.

И вот это общее «теневое» определение Сократа вдруг ясно даёт понять, что Сократ здесь тоже оказывается «многоголовой гидрой», как назван софист в диалоге «Евтидем» (Eut. 297c3): он просто обратное отражение последнего, и в нем мы так же не можем обнаружить сущности, как и в софисте. Можно ли, исходя из таких определений, сказать, что Сократ — правильное подобие философа, «эйкон», а софист — пародия на него, «фантазм», призрак? Ведь если мы и Сократа видим всего лишь в качестве тени, составленной из противоположных софисту определений, как нам поймать философа?

Итак, Сократ в «Софисте» молчит, но все время остается за кадром в качестве тени софиста, отброшенной части диэрезы. Но

когда собеседники приходят к выводу, что софиста можно поймать только обеими руками, это значит, что «тень» нельзя отбросить; это значит, что софиста и философа как отражения друг друга можно рассматривать только вместе. И после разделения образов на «подобия» и «призраки» начинает разворачиваться диалектическая часть — в ней философ и софист выступают как бытие и небытие, каждое из которых по отдельности невыразимо.

V. Диалектика и диалог «Философ»

Моей задачей было рассмотреть подробнее только первую часть «Софиста» с диэрезами; средняя часть — это отдельная большая тема. Но в нашем контексте нужно отметить главное: в средней части на другом языке и другими средствами разыгрывается образная карта первой части; наши персонажи и способы рассуждения выступают здесь под другими именами.

В средней части диалога сначала оказывается, что нельзя мыслить небытие само по себе, а затем — что и бытие как таковое неподвластно мышлению и речи. Оказалось, что при рассмотрении одного нужно всегда иметь в виду другое — более того, это «другое» уже всегда отбрасывает свою тень, о чём бы мы ни думали и ни говорили. В ходе беседы Чужеземца с Теэтетом выясняется, что вроде бы постепенно складывающаяся пятерница главных родов (движение-покой, бытие, тождественное-иное) была в игре с самого начала, но в другом «формате»: во-первых, Чужеземец исподволь наталкивает Теэтета на то, что сам ход рассуждений изначально определялся этими «эйдосами»; во-вторых, читатель задним числом понимает всю предыдущую числовую символику диалога, связанную с двумя, тремя, пятью.

Идея неразрывности противоположностей, таких, как бытие / небытие, распространяется на все главные роды: их пятерница неразделима — можно сказать, она представляет собой некий *нотический атом*, — но при этом все роды различимы. Эйдос различения — это *иное*: оно распространяется на всё, оказываясь не

абсолютным небытием, о котором говорил Парменид как о совершенно немислимом, но тем, которое мы исследовали из-за софиста, делает вывод Теэтет (Sph. 258b6–7). Говоря иначе, софист как «небытие само по себе» не существует, он выразим только как *иное* по отношению к «бытию», т.е. «философу»; но последний может обнаружить свою сущность только в отталкивании от своего «призрачного подобия», тем самым в свою очередь оказываясь *иным*. Иными словами, Сократ и софист необходимы друг другу.

Раскрывая смысл диалектики как различения взаимодействия родов, Чужеземец спрашивает Теэтета: «ради Зевса! Не наткнулись ли мы незаметно для самих себя на знание свободных людей и в поисках софиста, возможно, нашли сначала философа?» (Sph. 253c6–9) Но если софиста распознать сложно, поскольку он ускользает во тьму небытия, по привычке соприкасаясь с ней (Sph. 254a4–6), то философа, как уже говорилось, трудно распознать из-за сияния той области, к которой он обращен разумом (Sph. 254a8–b1). Именно в этом контексте разные исследователи обнаруживают намёки Платона на то, что он собирался писать диалог «Философ»: «философа мы в подобном месте обнаружим и сейчас, и потом, если поищем» (Sph. 253e8–9); «что касается философа, мы рассмотрим его вскоре яснее, если захотим» (Sph. 253e8–9). На это же вроде бы намекают и слова Сократа о Сократе-младшем в «Политике»: «мне он ответит потом» (Polit. 258a5–6).

Существуют разные точки зрения на этот «ненаписанный» диалог²⁴. Кэмпбелл полагает, что выражения «если поищем» (ἐὰν ζητῶμεν) и «если захотим» (ἂν ἔτι βουλομένοις ἡμῖν ἦ) вызывают сомнения в том, что Платон собирался писать диалог «Философ» [Campbell 1867: 146]. Дж. Клейн тоже считает, что эти «если» под-

²⁴ См., напр.: Raeder 1905: 352–354 (о ранних дискуссиях); Cornford 1935: 168–172; Skemp 1952: 20–22. О том, что «Философ» — это диалог «Парменид» см., напр., Wyller 1968: 27–39; о других гипотезах («Философ» — это «Пир», «Федон», «Государство» V–VII, «Тимей», «Филеб») см. ссылки в: Thesleff 1982: 193–194, 195.

черквивают необязательность написания диалога; по его мнению, можно даже предположить, что «суд над Сократом, Философом, заменяет собой диалог о “философе”» [Klein 1977: 4–5].

Корнфорд выдвигает свою версию. Он рисует схему соотношения главных собеседников предполагаемой тетралогии «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик» ~ «Философ», получая симметричную «закольцованную» картинку:

Сократ — Теэтет («Теэтет») ~

Теэтет — Чужеземец («Софист») ~

Чужеземец — Сократ-младший («Политик») ~

Сократ-младший — Сократ («Философ»).

По его мысли, то, что Чужеземец затмил Сократа, — временное явление; в диалоге «Философ» он должен был вернуться в качестве главного действующего лица. Иначе, говорит Корнфорд, непонятно, зачем понадобилась такая замена собеседников. В диалоге «Философ», по мнению Корнфорда, Платон должен был свести воедино все темы, затронутые им в «Пармениде», «Софисте» и «Политике»; в нём, считает исследователь, мы могли бы увидеть описание сферы созерцания, то есть собственно философской области, и природы реальности, которая тут созерцается [Cornford 1935: 168–169]. Таким образом, в «Философе» Сократ должен был суммировать проблемы диалектики — разумеется, как их понимает сам Корнфорд. Критикуя платоновские диэрезы, он говорит, что «разделения» («Софист») и «сведения» («Политик») не были бы такими очевидно несуразными, если бы предполагался некий общий контекст в виде диалога «Философ» [Cornford 1935: 183].

Блонделл, как и Скемп, полагает, что «Философ» никогда не был написан, поскольку черты философа и без специального сочинения можно обнаружить в «Софисте», «Политике», «Теэтете», «Федоне» и других диалогах [Blondell 2002: 324, n. 39; Skemp 1952: 20–22]. Мне ближе всего точка зрения К. Дортера, который

считает, что Платон никогда даже не предполагал писать диалог «Философ», поскольку философа нельзя адекватно описать в принципе.

По мнению Дортера, Платон намеренно оставляет выдвигаемые в диалогах тезисы как бы в подвешенном состоянии, так что их можно трактовать по-разному: и собственное молчание Платона, и Сократова ирония, и различные литературные приёмы — всё идёт в ход, чтобы воспрепятствовать окончательной определённости любых положений. Дортер считает, что «исследование» философа, возможно, никогда не планировалось в качестве записанного диалога, но лишь как имплицитная цель «исследований» софиста и политика. «Эта цель заключается в необходимости оставить читателя одного, чтобы дальше он двигался самостоятельно» [Dorter 1994: 235–236].

Эта точка зрения представляется мне наиболее приближённой к тому, что можно выяснить из самих платоновских сочинений относительно философской деятельности. Вернёмся к тому, что «Софиста» можно понимать как диалог, имеющий отношение к «ноэтической», то есть вне-образной, сфере. Мы помним, что софиста нельзя схватить, так как он многолик подобно Протею, — не значит ли это, что философа поймать трудно, поскольку он, напротив, чужд любым образам? На мой взгляд, диалог «Софист», в котором исследуется, что такое образ и как он в принципе существует, обнаруживает отношение Платона к возможности «прямого» выражения эйдетического движения к «беспредпосылочному началу»: такое выражение невозможно. Ноэтическую деятельность нельзя предъявить как предмет речи — любая её объективация будет *образом*, пусть логическим или математическим. Однако косвенно реализовать само соотношение образного и вне-образного можно — именно этому, на мой взгляд, служат платоновские литературные приёмы.

Возьмём схему Корнфорда и уберём оттуда диалог «Философ»: у нас получится, что композицию закольцовывают Сократ и его «подобие по имени» Сократ-младший, а Чужеземец и Те-

этет находятся посередине; кроме того, мы помним, что Теэтет — подобие Сократа по внешнему облику. Главное действующее лицо здесь — Чужеземец, про которого в самом начале «Софиста», если принимать чтение некоторых рукописей, сказано, что он ётеров, *иной*. Чужеземец действительно оказывается иным по отношению к Гераклиту, Эмпедоклу, Пармениду, атомистам, элеатам, мегарцам, «людям земли», «друзьям идей», софистам и самому Сократу. Его нельзя отождествить ни с одной философской школой, хотя он может воспроизвести аргументы любой из них. Чужеземца с самого начала диалога представляют и как бога, и как философа — причём и тот, и другой вынуждены всё время находиться в обличьях «из-за невежества» остальных (они ослеплены сиянием мест, где пребывают боги и философы). Но пребывание в обличьях приближает его к софисту, который только в постоянной их смене и существует. Таким образом, Чужеземец — и софист, и философ, и политик, и одновременно никто из них как постоянная «сущность»: а это и есть способ существования «ноэтического атома» в «Софисте». Больше всего Чужеземец, как уже было замечено, похож на персонификацию Иного, и беседы он ведёт с «образами» Сократа, а образы есть «подобия истинного, того же рода иное» (Sph. 240a8): получается, что иное беседует с иным. Таким образом, на уровне персонажей и выстраивания драматической трилогии нам дают понять, что философа, т.е. ноэсис, мы не можем предъявить *в слове* прямо и непосредственно.

Напоследок обратимся ещё раз к драматической триаде «Теэтет» ~ «Софист» ~ «Политик». В ней, на мой взгляд, тоже можно увидеть фронтонную композицию, как и в отдельных диалогах. «Теэтет» — апоретический диалог, первые три ступени *Линии*, подступы к ноэтической области; «Софист» — кульминация, «ноэтическая площадка»; «Политик» — разворачивание полученного при возвращении в «мир мнения» (как в «Государстве» возвращение в пещеру после подъема к Солнцу, чтобы устроить жизнь тех, кто прозябает среди теней). При этом «Софиста» и «Политика» можно рассматривать как две сторо-

ны диалектики, где «Софист» показывает значение разделений, а «Политик» — «сплетений». Однако «суммирующий» их диалог не нужен, поскольку они объединены самим своим имплицитным порядком, который можно обнаружить, применив описываемые в них же методы. Именно в силу своего устройства, как бы «внешне» воспроизводящего соотношение образного и вне-образного как оно описано «внутри» текста, платоновский диалог можно назвать, пользуясь метафорой «мифа о пещере», «вещью», а не «тенью». Это *перформативное единство*, где соответствие содержания и способа выражения является тем объектом поиска, о котором эксплицитно заявлено в тексте. Именно поэтому диалог под названием «Философ» писать было не нужно — философ уже находится здесь как распорядитель всего этого диалогического космоса.

Особенно интригует это, поскольку сам Платон в качестве автора скрыт, являясь, подобно Чужеземцу, всегда иным и неуловимым — как софист и философ.

Литература

- Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967–1968).
- Брагинская 2013 — Брагинская Н. Заметки о метафизической кровати // Платоновский сборник / Ред. И.А. Протопопова и др. Т. II. Москва–Санкт-Петербург: РГГУ–РХГА, 2013. С. 84–110.
- Протопопова 2011 — Протопопова И. «Государство» Платона — идеальный мимесис? // Логос. № 4 (83). 2011. С. 89–100.
- Ambuel 2006 — Ambuel D. Image and Paradigm in Plato's *Sophist*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2006.
- Benardete 1984 — Benardete S. The Being of Beautiful. Plato's *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman* / Translated and with Commentary by Seth Benardete. Chicago–London: Chicago UP, 1984.
- Bernabe 2013 — Bernabe A. The Sixth Definition (*Sophist* 226a–231c): Transposition of Religious Language // *Plato's Sophist Revisited* / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013.

- Blondell 2002 — *Blondell R.* The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- Campbell 1867 — *Campbell L.* The *Sophistes* and *Politicus* of Plato, with a revised text and english notes. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Casadesús 2013 — *Casadesús F.* Why is it so Difficult to Catch a Sophist? Pl. Sph. 218d3 and 261a5 // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 15–27.
- Cordero 2013 — *Cordero N.-L.* The relativization of “separation” (*khorismos*) in the *Sophist* // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 187–201.
- Cornford 1935 — *Cornford F.M.* Plato's Theory of Knowledge. London, 1935.
- Dorter 1994 — *Dorter K.* Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, and *Statesman*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: California UP, 1994.
- Dorter 2013 — *Dorter K.* The Method of Division in the *Sophist*: Plato's Second Deuteros Plous // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 87–99.
- Gonzalez 1995 — *Gonzalez F.Ĵ.* (ed.). The Third Way. New Directions in Platonic Studies. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995.
- Griswold 1988 — *Griswold Ch.L.* (ed.). Platonic Writings, Platonic Readings. New York: Routledge, 1988.
- Hart, Tejera 1997 — *Hart R., Tejera V.* (ed.). Plato's Dialogues: The Dialogical Approach. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1997.
- Kahn 1996 — *Kahn Ch.H.* Plato and the Socratic Dialogue. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- Kahn 2007 — *Kahn Ch.H.* Why Is the *Sophist* a Sequel to the *Theaetetus*? // *Phronesis* 52 (2007).
- Klein 1977 — *Klein Ĵ.* Plato's Trilogy. *Thaetetus*, the *Sophist*, and the *Statesman*. Chicago–London: Chicago UP, 1977.
- Narcy 2013 — *Narcy M.* Remarks on the First Five Definitions of the *Sophist* (Sph. 221c–235a) // Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 57–70.
- Notomi 1999 — *Notomi N.* The Unity of Plato's *Sophist*: Between the Sophist and the Philosopher. Cambridge: Cambridge UP, 1999.
- Press 1993 — *Press G.A.* (ed.). Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 197–214.
- Press 1996 — *Press G.A.* The state of the question in the study of Plato // *The Southern Journal of Philosophy* 34 (1996). P. 507–532.

- Press 2007 — *Press G.A.* Plato: A Guide for the Perplexed. London–New York: Continuum International Publishing Group, 2007.
- Raeder 1905 — *Raeder H.* Platons philosophische Entwicklung. Leipzig, 1905.
- Robin 1950 — *Robin L.* (trad. et notes). Platon. Œuvres complètes. Vol. I. Paris: Gallimard, 1950.
- Robinson 1953 — *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Rosen 1983 — *Rosen S.* Plato's *Sophist*: the Drama of Original and Image. New Haven–London: Yale UP, 1983.
- Rowe 1995 — *Rowe C.Ĵ.* Plato: *Statesman* (trans. and comm.) Warminster: Aris and Phillips, 1995.
- Skemp 1952 — *Skemp Ĵ.B.* (transl. and footnotes). Plato: The Statesman. NY: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952.
- Scodel 1987 — *Scodel H.* Diaeresis and Myth in Plato's *Statesman*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.
- Sedley 1996 — *Sedley D.* Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus* // C. Gill, M.M. McCabe (eds.) *Form and Argument in Later Plato*. Oxford, 1996.
- Sedley 2004 — *Sedley D.* The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's *Theaetetus*. Oxford, 2004.
- Solana — *Solana Ĵ.* Socrates and 'Noble' Sophistry (*Sophist* 226b–231c) Plato's *Sophist* Revisited / Ed. B. Bossi, T.M. Robinson. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 71–85.
- Thesleff 1967 — *Thesleff H.* Studies in the Styles of Plato. (Acta PhiloSphica Fennica. Fasc. xx.) Helsinki: Akateeminen Kirjakauppa, 1967.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Thesleff 1993 — *Thesleff H.* Looking for clues. An interpretation of some literary aspects of Plato's 'two-level' model // Press G.A (ed.) *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. P. 17–45.
- Wyller — *Wyller E.A.* The *Parmenides* is the *Philosopher* // *Classica et Mediaevalia* 29 (1968). P. 27–39.