

Томас М. Робинсон

Диалогическая форма  
и «эволюционный» подход к Платону\*

---

THOMAS M. ROBINSON  
THE DIALOGUE FORM AND THE “DEVELOPMENTAL” APPROACH TO PLATO  
(TR. M. TRUSHINA)

ABSTRACT. This paper asks the question: where — if anywhere — is Plato *himself* in the dialogues? Its conclusion is that he is to be found in three positions consistently maintained and defended by his lead-interlocutors across a lifetime of writing: essentialism, functionalism (teleology), and the belief that the human soul is distinct from the body, survives the death of the body, and is in its rational part or aspect immortal. For the rest, a number of ideas which are canvassed at particular points of his writing lifetime by various interlocutors (including some that have gone on to become very famous) are simply that — ideas, which form part of his ongoing search, through dialogue, for the truth of things, but are not, as it turns out, ideas which he himself adhered to without question till the end. Among such ideas is the famous Theory of Forms as transcendental essences, a theory which, I argue, is prominent in his ‘middle’ period of writing but has very likely been abandoned by the time he writes his last dialogue, the *Laws*. The same goes, I maintain, for the famous doctrine of the tri-partition of soul; it is a prominent feature of the middle dialogues, but seems to have been discarded by the time he writes the *Laws*. Concomitant with this, the celebrated doctrine of justice as a harmony of the three parts of soul has, in the *Laws*, also apparently been jettisoned, and replaced by something much closer to the very modern-sounding theory of justice-as-fairness.

KEYWORDS: Demiurge, developmentalism, dialogues, essentialism, functionalism, immortality, justice, *Laws*, *Parmenides*, *Phaedo*, Plato, reason, *Republic*, soul, Theory of Forms, *Timaeus*, tri-partition.

---

Почему всё-таки Платон писал диалоги? И какое место в них он отводит — если отводит — самому себе? Я задаю этот вопрос в

---

© Thomas M. Robinson (Toronto). tmrobins@chass.utoronto.ca. University of Toronto.  
© М.А. Трушина (Санкт-Петербург). marie-trushina@yandex.ru. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

\* Оригинал публикации: Robinson 2015.

самом начале, потому что, *prima facie*, Платона нет в его диалогах; единственный раз, когда он упоминает о самом себе в «Федоне», он говорит лишь о том, что на самом деле не присутствовал (!) при разговоре, который составляет ядро диалога. Так что же — мы возвращаемся к нашему вопросу — диалоги сообщают, если действительно сообщают, и если так, то как много из сказанного, если хоть что-то (и что конкретно), можно назвать мыслями самого Платона? И что сойдёт за улику для выстраивания дела по любому из этих спорных моментов?

Всякий, я думаю, согласится, что всё это трудные вопросы, и крайне важно прояснить их, чтобы получить шанс хоть с какой-то степенью уверенности говорить о мысли самого «Платона» о чём бы то ни было. Я говорю «прояснить», отлично сознавая, что то, что представляется ясным для одного ученого, для другого таковым не является, но надо же с чего-то начинать и как-то постараться изложить свою позицию. Так почему бы нам не начать?

Когда философам есть что сказать, обычно — за исключением немногих ранних авторов, таких как Парменид и Эмпедокл, которые писали в стихах, — свои взгляды они выражают в текстах, написанных сплошной прозой. Платон, как ни странно, решил вместо этого писать в диалогической форме. Прямо он нам этого решения не объясняет, однако из некоторых пассажей, особенно в «Федре», можно вывести, что эту форму письменного выражения он считал наиболее близкой устной речи и на этом основании — из всех имеющихся у нас письменных форм наиболее соответствующей оптимальной ситуации для философствования, каковая согласно персонажу, которого он называет «Сократом», состоит во взаимном обмене устным разумным дискурсом (*διαλεκτική*) в кругу собеседников.

Предположим навскидку, что это разумное объяснение выбора Платоном формы диалога. Оно, тем не менее, оставляет без ответа наши исходные вопросы. Многие исследователи считают, что главный персонаж диалогов, кого я буду называть «ведущим собеседником» (обычно Сократ, иногда «Чужеземец из Элеи», в

виде исключения — «Афинянин» в «Законах», философ Парменид в «Пармениде» и одноимённый персонаж в «Тимее»), выступает «носителем» взглядов самого Платона на момент написания того или иного диалога. Это мнение выглядит, на первый взгляд, довольно убедительным, однако куда убедительней оно оказалось бы, будь Платон автором не диалогов, а трактатов: в трактате может быть предложен и обоснован какой-то чётко различимый довод, и под конец одного из них — скажем, «Федона» — есть основания подытожить, что автор — например, Сократ, который замещает ученика своего Платона, — выдвинул и отстоял в данном тексте пять опознаваемых аргументов в пользу бессмертия человеческой души. Реальный «Федон», конечно, имеет с этим мало общего. Здесь действительно есть главный персонаж, Сократ, который действительно выдвигает и защищает достойный внимания набор аргументов в пользу бессмертия — но в такой обстановке, где и сам он приходит к мысли, что они являются, в лучшем случае, просто уговорами, и в конечном итоге признаёт, что даже два самых привлекательных из них зависят от предварительного принятия теории Идей — а это, чувствует Сократ, его ученики вполне могут найти затруднительным (107ab).

Это типичная ситуация, если мы видим перед собой именно диалоги, а не трактаты. Какова «точка зрения» Платона, к примеру, в таком диалоге, как «Евтифрон», где (допуская, что ведущий собеседник, Сократ, выступает «носителем» взглядов Платона) никакое определение благочестия (заявленная цель диалога) так и не было достигнуто? Какова, раз уж на то пошло, точка зрения Сократа?

Присмотримся к этому повнимательней. И зададимся, в частности, тремя следующими вопросами. Во-первых, правильны ли мы поступаем, пытаясь *вообще* отыскать в диалогах какие-то «платоновские» взгляды? Во-вторых, если да, то правильно ли мы рассчитываем обнаружить их во взглядах на те или иные предметы, высказываемые в те или иные моменты диалога ведущим собеседником? И, наконец, если на первые два вопроса

можно ответить утвердительно, как быть в ситуациях, когда ведущий собеседник, по-видимому, выдвигает и отстаивает *p* в одном диалоге и *не-p* — в другом?

Отвечая на первый вопрос, что-то мне подсказывает, необходимо принять во внимание, в какой точке своего творческого пути *находится* Платон в момент написания того или иного диалога. Что у него на уме, на какие вопросы он силится дать ответ. Как правило, всё это будет принимать форму «внешней», письменной речи (с привлечением ведущего собеседника, более или менее контролирующего ход беседы), которая отражает его собственную *внутреннюю* речь по мере того, как он бьётся над теми или иными проблемами. Это как бы «стоп-кадр» из нескончаемого видео его интеллектуальной и эмоциональной жизни, за которым последует ещё один пару лет спустя, и так далее в течение приблизительно полувека писательской жизни.

Можно ли в таком контексте говорить о каких-то «взглядах» и конкретно о ведущем собеседнике как их носителе? В некоторых случаях, вероятно, можно, но действовать при этом нужно с осторожностью. Предположим, мы найдем положение (скрытое или явное), от которого во всем корпусе диалогов от «Апологии» до «Законов» ведущий собеседник никогда не отступает и энергично защищает его от любого другого собеседника, полагающего иначе. Тут, мне кажется, есть все основания утверждать, что и сам Платон придерживался той же точки зрения и от неё не отступался. Но допустим, по контрасту, что мы имеем дело с воззрением, которое абсолютно противоположно всему, что утверждает ведущий собеседник по такому-то вопросу, которое он высказывает лишь однажды и больше к нему не возвращается. Можем ли мы объявить его платоновским взглядом? Едва ли. Можем ли сказать, что это мысль, которая однажды пришла Платону на ум, и он счел её достойной быть вынесенной на обсуждение? Весьма вероятно, особенно если он чувствовал (а это кажется мне вполне возможным), что его диалоги не заканчиваются с прощаниями собеседников, но должны продолжаться в уме читателя, который

приглашается и поощряется переосмыслить вынесенную на обсуждение тему и сделать, следуя за *логосом* как своим проводником, наилучшие с его точки зрения выводы, пусть даже они не совпадали бы с выводами ведущего собеседника. Другими словами, количество собеседников диалога равняется не  $x$  (очевидное количество), но  $x + 1$  (очевидное количество плюс читатель).

Но имеет ли для нас вообще смысл говорить о ведущих собеседниках? Если тот или иной диалог действительно показывает нам, в какой точке своего творческого пути Платон *находится* в определённый момент, то на самом деле в любом конкретном диалоге мы видим некий снимок внутреннего спора, занимающего в данное время все мысли и чувства Платона. Суть дела, по-моему, хорошо проясняется отсылкой к гештальтпсихологии, согласно которой всё произведённое разумом является в некотором смысле частью личности и лишь на свой страх и риск может последней игнорироваться. Вот и Главкон с Адимантом из «Государства» присутствуют там, потому что они тоже фигурировали в этом внутреннем споре в уме у Платона, который и привёл к написанию данного диалога. Они, может, и не усвоили тех взглядов, на которых в конечном итоге остановится Платон, но их идеи он считал чем-то важным и требующим ясной артикуляции, без чего ему невозможно было бы приоткрыть перед читателями всю сложность своих внутренних сомнений относительно наилучшего определения справедливости в душе и в государстве. То же самое касается и Фрасимаха: часть его силы заключена в чистой, на поверхностный взгляд, убедительности большинства его аргументов, и можно не сомневаться, что и сам Платон чувствовал в глубине души их притягательность, пусть даже в конечном счёте он их отвергает.

Всё это не к тому, что ведущий собеседник не является, в широком смысле, выразителем главных выводов Платона в диалоге, особенно в диалоге, который предполагает наличие выводов, как, например, «Государство», где справедливость в результате действительно определяется, причём очень точно. Но и здесь требу-

ется осторожность, поскольку такие выводы не обязательно остаются неизменными на протяжении всех диалогов. Трёхчастное деление души энергично отстаивается ведущим собеседником в одном диалоге, а двухчастное — в другом; справедливость как равновесие отстаивается им в «Государстве», а как честность — в «Законах», и так далее, снова возвращая нас к вопросу, какая из этих точек зрения (если хотя бы одна) может считаться собственно платоновской и на каком основании.

Однако пора, пожалуй, закончить с этими предварительными замечаниями, чтобы успеть всё же перейти к моей главной теме. Надеюсь, сказанного достаточно для демонстрации необходимости иметь твёрдую точку зрения на диалогическую форму, прежде чем пускаться в обсуждение философии «Платона». Этим я теперь и займусь. Говоря об «эволюционном» подходе, я сразу хочу подчеркнуть, что не вижу никакой связи между изменением и философским прогрессом; иногда эволюция может предполагать изменения к худшему, и мир природы ярко это демонстрирует; не пулями охотников, а развитием чрезмерно крупных и тяжёлых рогов у ирландского лося, пошедшей животному, как оказалось, во вред, вызвано его безвременное вымирание. В случае Платона некоторые исследователи до сих пор считают, что философия так называемого «раннего» периода значительно превосходит философию второго периода, когда Платон впервые выдвинул и стал отстаивать теорию трансцендентальных по видимости Идей как основания реальности, а также поведения, — периода, о котором завёл обычай отзываться как о «безумном» профессор Г.Э.Л. Оуэн. К счастью, рассуждает он, Платон предпринял меры для исправления этой большой ошибки в серии диалогов последнего периода, которые (о, чудо!) Оуэн и многие его современники, по большей части сидевшие в Оксфорде или его выпускники, находили приятно созвучными их собственному особенному стилю философствования.

В настоящей статье я надеюсь особенно во всё это не углубляться, подчеркнув только, что эволюция может идти в любом на-

правлении, и оставляя на потом, для совсем другой работы или нескольких, мои собственные соображения о философской ценности того, что представляется мне переменной установок у Платона по кое-каким вопросам (некоторые из них крайне важны), как и целый ряд столь же, если не более важных убеждений, которые, готов настаивать, на самом деле остаются удивительно *постоянными* на протяжении всей его писательской карьеры.

Идя по стопам Лютославского, Кэмпбелла и других исследователей девятнадцатого века, а также Брэндвуда в двадцатом<sup>1</sup>, и предваряя обсуждение, как я это только что сделал, рядом замечаний относительно диалогической формы, которую Платон избрал для выражения своих мыслей, я вслед за многими учеными разделяю диалоги на три основные группы: «ранние» (или «сократические»), «средние» (иногда называемые «метафизическими») и «поздние» (иначе «критические»). В ранних диалогах ведущим собеседником выступает Сократ, и многие полагают, что по форме они, скорее всего, наиболее близки к беседам, которые вёл исторический Сократ. По большей части они с ходу задаются целью определить некое коренное понятие, как-то мужество или благочестие, и завершаются, так и не сумев решить задачи. Средние диалоги, относительно немногочисленные, имеют своей главной особенностью теорию Идей (очевидно трансцендентальных по природе); центральным в этом ряду является «Государство». Последняя группа диалогов, довольно разнородных по характеру, показывают нам Платона, очевидно вынужденного защищать ряд важных пунктов, не в последнюю очередь — теорию (трансцендентальных) Идей и (в «Политике» и «Законах») концепцию справедливости.

Границы трёх групп диалогов приблизительны, как и можно было ожидать. Если «Менона» и «Горгия» причислять к раннему периоду, то почти наверняка, учитывая их содержание, они должны помещаться ближе к его концу. Если «Парменид» — диалог, в котором теория Идей изрядно критикуется одноимённым

---

<sup>1</sup> Lutosławski 1897; Campbell 1867; Brandwood 1990.

персонажем, — принадлежит времени, когда Платон подвергся активной критике на эту тему со стороны молодого Аристотеля, то он может быть как первым диалогом в последней группе, так и последним во второй, в любом случае выполняя роль перехода к более «защитным» диалогам последней группы. И никогда не перестанут споры о месте «Тимея» во всём этом. Что такое этот диалог: последнее «ура» находящейся в самом расцвете теории Идей (а значит, его время и место — где-то ближе к концу средней группы, и, стало быть, написан он немногим позже «Государства», но прежде «Парменида» с его критикой) или же это ключевой диалог *последнего* периода, написанный Платоном, твёрдо держащимся теории Идей до последнего, *несмотря* на парменидовскую критику? А где расположить «Федра»? Поставить его самым первым диалогом из всех (как это делает Шлейермахер<sup>2</sup>, впрочем, практически никто больше) или, может быть, где-то в последнем периоде?

Правильное размещение выбивающихся из рамок «Парменида», «Тимея» и «Федра» определённо проблематично, и вряд ли когда-то будет найдено решение, удовлетворяющее всех, однако оно не столь, я думаю, проблематично, чтобы подорвать общую убедительность разбиения диалогов на три группы. Далее я хотел бы посвятить некоторое время рассмотрению наиболее заметных черт главных диалогов этих групп, особенно средней и последней, особое внимание уделяя тому, что говорилось выше о диалогической форме, и почему Платон решил выбрать её своим средством коммуникации.

Но для начала — несколько слов о первой группе, так называемых «сократических» диалогах. Как я уже говорил, их отличает неудачная попытка найти определение выбранного для обсуждения понятия, такого как благочестие или мужество. Но *en route* к этой неудаче оказываются отвергнуты несколько плохих определений, и по примеру ряда современных философов вполне можно утверждать, что сам по себе поиск этот есть стоящее философ-

---

<sup>2</sup> Ср. Schleiermacher 1817.



ское предприятие, вне зависимости от того, найдено определение или нет. Так что же Платон пытается осуществить в этих диалогах? Являются ли они с его стороны просто актом *pietas*, которым он лишь старается по мере сил воскресить память о случаях, когда исторический Сократ действительно вовлекался в такого рода беседы и когда ему действительно так и не удавалось достичь искомого определения? Мне этот вариант кажется весьма реальным, при этом вполне совместимым с возможностью того, что под конец данного периода у Платона начали появляться и собственные мысли, которые могли отличаться — и, возможно, очень сильно — от тех, которых придерживался его учитель.

Одно из этих отличий могло сказываться просто на уровне допущения — очень значительного допущения — доктрины эссенциализма. Во всех так называемых сократических диалогах Сократ допускает как нечто более или менее самоочевидное, что у общих терминов *есть* референты, причём реальные вещи, а не просто понятия (пункт, на который делается большой упор в «Пармениде», 182bc). И нет ни намека на то, что ученик его Платон думает иначе. Но и со стороны Сократа не делается никаких попыток установить четкий онтологический статус референтов общих терминов. Считает ли он, что такие референты в некотором роде более *реальны*, чем природные или рукотворные вещи — а такое впечатление действительно складывается, — Сократ так и не удосуживается дать объяснение тому, каким в точности ему видится их онтологический статус. Но рано или поздно Платон почувствует необходимость уделить время такому исследованию — и сделать драматические выводы. Никогда, впрочем, не принося в жертву эссенциализм как таковой; по твёрдому убеждению всех ведущих собеседников во всех диалогах вплоть до самого последнего, «Законов» (и сам Платон, как можно заключить, стоял на том же), эссенциализм от начала до конца остаётся необсуждаемым пунктом в списке его убеждений, и то же самое можно сказать о его учителе.

В пару с эссенциализмом шёл функционализм — доктрина, которую ведущий собеседник отстаивает с самых первых диалогов и до конца. Принадлежит ли предмет обсуждения миру природы или миру артефактов, он непременно имеет цель или функцию (*телос*), и ответ на правильный вопрос «почему» может поведать нам, в чём этот *тélос*: глаза нужны для зрения, руки для хватания, так же как нож — для резки, что бы ни говорили сомневающиеся. И снова мне кажется разумным заключить отсюда, что Платон также был убежденным функционалистом до самого конца, и что он тоже находил аналогию искусств и ремесел, которая постоянно озвучивалась в защиту функционализма, столь же убедительной, как и его ведущие собеседники.

Следующее допущение, пронизывающее все диалоги, — это сущностное разделение души и тела. Как именно они соотносятся — другой вопрос, и Платон будет биться над ним до самого конца (подробнее об этом ниже). Но сам дуализм души и тела никогда не ставится им под сомнение.

Теперь можно перейти к средней группе диалогов, включающей «Федона», «Пир» и «Государство», а также, возможно, «Тимея» и «Крития», хотя место последних двух именно здесь, а не в последней группе диалогов, продолжает оспариваться. И сразу всё становится значительно сложнее, чем когда мы имели дело просто с эссенциализмом, функционализмом и дуализмом души и тела. Начнем с «Федона». Перед нами диалог, цель которого — рассказ о последних часах Сократа перед тем, как он выпил цикуту, и известный ряд попыток показать, что человеческая душа бессмертна, а потому юным друзьям Сократа незачем скорбеть о его неизбежной смерти — ведь на самом деле он не умрёт: его настоящее «я» — его душа — не будет затронута разрушением, которое постигнет тело, и невредимой отправится к счастливому бессмертному существованию где-то в ином месте.

Это нечто совсем новое в диалогах. В «Апологии» Сократ производит впечатление скорее атеиста в вопросе загробной жизни и того, что там может происходить; определённно здесь нет ни на-

мёка на его веру в своё вечное существование. С другой стороны, в «Меноне», по времени написания стоящем, вероятно, в самом конце первой группы диалогов, Сократ упоминает, как он узнал о том, что человеческая душа на самом деле бессмертна. Впрочем, узнал он это от «жрецов и жриц» (81a); нет ни намёка на то, что он и правда считает бессмертие чем-то доказуемым при помощи аргументов. Здесь же, в «Федоне», он явно говорит, что нужные аргументы, если сделать попытку доказать бессмертие, конечно же, могут быть подобраны, и на наше рассмотрение выносятся несколько знаменитых ныне аргументов.

Мы никогда не узнаем, действительно ли Сократ представил эти аргументы на суд учеников за несколько часов до собственной смерти. Но нам известно, что сам Платон с момента написания «Федона» и до конца жизни, когда он писал «Законы», всячески старался доказать бессмертие души — как человеческой, так и космической; доказательства эти являются важными пунктами «Государства» (написанного почти наверняка вскоре после «Федона»), «Федра» и «Законов». Во всех трёх диалогах ведущий собеседник говорит очень уверенно (сомнений, заметных в «Федоне», как не бывало), и это приводит меня к мысли, что где-то с начала среднего периода творчества (когда, по-видимому, и был написан «Федон») сам Платон считал, что душа человека бессмертна, а позже (в «Федре» и «Законах») — что такова *любая* душа, включая космическую. Его мнение по этому вопросу, предшествующее времени написания «Федона», нам неизвестно.

Ещё одна бросающаяся в глаза черта «Федона» (как и «Пира», написанного, скорее всего, примерно в то же время) — это использование по всей видимости новоиспечённой теории Идей в двух основных доказательствах бессмертия. С сократовским учением эту теорию роднит глубоко укоренённый эссенциализм; расходится же она с ним (этого, как я подозреваю, Сократ бы совсем не одобрил) по вопросу очевидной трансцендентальной природы этих самых Идей, описываемых теперь как некие совершенные, нематериальные, парадигматические партикулярности, которые

служат основой всякой реальности и всякого поведения и отличаются бесконечно бóльшим содержанием реальности в сравнении с предметами и свойствами материального мира, доступными чувственному восприятию.

Именно этим учением, наверное, лучше всего известен Платон; по запоминающемуся определению Корнфорда, это один из «двух столпов платонизма», наряду с учением о бессмертии души<sup>3</sup>. Но прав ли Корнфорд? Сам я, используя в данной статье слово «учение» (или «доктрина»), ограничиваю его сферу теориями, которые отстаиваются и защищаются ведущими собеседниками с начала до конца диалогов — либо с какого-то определённого момента и до конца. По такому критерию теория Идей может быть названа учением лишь с большой натяжкой. Её важность несомненна и не может недооцениваться, но срок её жизни как части платоновской мысли, возможно, был сравнительно недолог, особенно если «Тимей» (где теория Идей в самом расцвете) был написан немногим позже «Государства» и служил как бы венцом средней группы диалогов.

Тема эта весьма спорная и могла бы занять весь остаток статьи, поэтому здесь я ограничусь лишь пояснением моей собственной позиции. Возможным мостиком или переходом между средней и последней группой диалогов нам виделся «Парменид», вообще очень важный диалог. Здесь совсем юный Сократ меряется силами с весьма зрелым Парменидом и ему приходится защищать теорию Идей. Задача оказывается для него крайне трудной, а парменидовская критика — первые читатели могли быстро это уловить — удивительно схожа с той, что лишь немногим ранее была обнародована в кратком сочинении под названием «Об идеях» юного Аристотеля, недавно прибывшего в Академию. Под конец беседы Парменид указывает (несомненно, к облегчению юного Сократа), что несмотря на силу выдвинутых критических возражений идеи вещей должны существовать и быть отличимы друг от друга, если мы хотим иметь, «куда направить свою мысль» и

---

<sup>3</sup> Cornford 1941: xxvii.

беседовать о значительном (135c). Эти слова кажутся мне почти наверняка собственно платоновскими: они выражают его досаду на Аристотелеву критику его теории, но показывают также, что без боя он не сдастся. И если «Тимея» датировать позже «Парменида», мы можем сказать, что Платон вне всякого сомнения *не* сдаётся — или уж точно не делает это сразу; теория Идей скрепляет собой весь этот диалог, хотя, нужно признать, она уже лишена кое-каких деталей, против которых так резко возражал Парменид, таких как размытость *диапазона* общих понятий, которым положено иметь референта (теперь, например, стало ясно что референциальны — если говорить о мире природы — только понятия *природных родов*). Если же, наоборот, датировать «Тимея» прежде «Парменида», тогда теория Идей по мере написания позднейших диалогов явно выказывает все признаки быстрого *затухания* перед лицом новых интересов Платона к логике и классификации (особенно заметных в понятиях «сведёния» и «разделения» в «Софисте» и «Политике», как и в понятиях «предела» и «беспредельного» в «Филебе»), и ко времени «Законов» она вполне могла быть вовсе отброшена. Основой реальности и человеческого поведения стали теперь, судя по всему, боги, в частности «лучшая душа», «Бог», а не Идеи, и всякое дальнейшее образование, за которое берутся Стражи законов, будет теперь состоять не в созерцании Идеи Блага, но в непрерывном исследовании проблемы Единого и Многого ради более глубокого понимания ими, как правителями Магнезии, единства-среди-множества добродетели и порока, блага и зла (965b–966b). Одним словом, эссенциализм (учение, которое Аристотель счастлив разделить со своим учителем) продержался до конца; трансцендентальный же эссенциализм, после короткой, но яркой жизни, — всё-таки не выжил.

Как и теория Идей, теория трёхчастной природы человеческой души кажется мне сомнительным претендентом на звание одной из платоновских «доктрин». Впервые она появляется в «Государстве», где тройное деление Прекрасного города объявляется аналогичным тройному делению человеческой души. Контекст явно

политический, и исследователи продолжают спорить, что к чему здесь приводит: убеждённость ли в том, что естественное разделение любого общества на три части (законодательную, исполнительную и прочую) ведёт к тому, что душа всех без исключения людей, составляющих это общество, также должна состоять из трёх частей, или всё наоборот? В любом случае Сократ/Платон рискует быть обвинённым в ошибке — сложения либо деления, — поскольку в логике такой вывод невозможен. И кажется весьма вероятным, что сам Платон (следуя за юным Аристотелем?) осознал это; действительно, не считая знаменитой метафоры в «Федре» человеческой души как колесницы, управляемой возничим, который с трудом сдерживает двух несущих её коней, единственное после «Государства» упоминание о трёхчастности человеческой души встречается в «Тимее», после чего эта идея сходит со сцены. Значимость такого поворота явствует из того факта, что после «Государства» Платон написал ещё два политических диалога, «Политик» и «Законы». Если бы он по-прежнему верил в естественное деление общества на три части (а с виду он действительно в это верит), эти диалоги оказались бы прекрасной возможностью лишний раз подчеркнуть теорию трёхчастной человеческой души как аналога общества. Но ничего подобного Платон не делает. В «Законах» от этой теории сохраняются лишь несколько *disiecta membra*, и только; теория трёхчастности во всех деталях, как и цель, которой она по-видимому некогда служила, окончательно сошли со сцены — как, очевидно, и теория Идеи (по крайней мере, в её трансценденталистской версии).

Упомянув «теорию и цель, которой она некогда служила», перехожу отсюда к моему заключительному наблюдению по второй группе диалогов, которое касается платоновских взглядов на справедливость. Как теория Идеи и теория трёхчастной души многим кажется сердцевиной его представлений в сфере, которую можно назвать метафизикой и философской психологией, точно так же и его теория справедливости как гармонии частей в каждом из двух трёхчастных организмов, душе и государстве,

мыслится многими (особенно теми, кто читал только «Государство») как самая суть его учения о справедливости в государстве и в индивидуе. Но это мнение, на мой взгляд, глубоко ошибочно; Платон, который никогда не переставал размышлять (именно поэтому он написал так много диалогов), никогда не переставал размышлять в частности о справедливости, в чём, как мне кажется, легко может убедить внимательное чтение «Политика» и «Законов». Я ещё вернусь к этой теме при обсуждении заключительной группы диалогов; пока же позвольте лишь заметить, что тех из вас, кто не читал «Законы», ждут кое-какие сюрпризы...

Теперь можно обратиться к последней группе диалогов, о которой я только что упомянул. И позвольте предварить мои соображения напоминанием о том, что в моих глазах доказывает право той или иной теории называться платоновским учением: это может быть любая теория, которая принимается и отстаивается ведущим собеседником в диалогах от начала до конца, или такая, которая впервые появляется в диалогах где-то на полпути, но с этого момента и до конца ведущий собеседник не устаёт предлагать и отстаивать её.

Позвольте начать обращением к теме, которая до настоящего времени не часто обсуждалась, но несомненно важна: это вопрос о природе, происхождении и длительности вселенной; о природе — в более общем смысле — времени и вечности; наконец, вопрос, зависит ли вселенная (в вечности или во времени) от какой-то иной причины помимо самой себя.

Если не учитывать включенные в различные диалоги мифы, где описывается посмертное существование человеческих душ, эти темы особенно не выделяются как материал для *философских* рассуждений в ранних и ранне-средних диалогах, за одним лишь исключением: в «Государстве» Сократ мимоходом упоминает о «Демиурге мира» и «Демиурге чувств». Это представление приобретает затем огромное значение в «Тимее» — диалоге, который, как уже сказано, я помещаю на стыке второй и третьей группы диалогов, понимая под этим конец второй и начало третьей груп-

пы. Ведущий собеседник здесь — вероятно, выдуманный Тимей, который предстаёт скорее учителем, чем собеседником, так как по большей части ведёт непрерывный монолог, — предлагает, по его словам, «правдоподобное рассуждение» (εἰκὼς λόγος) или «правдоподобную историю» (εἰκὼς μῦθος) — понятия эти, кажется, используются как синонимы в контексте диалога — об истоках и причине мира. И вот какая рисуется картина:

1. Материя и пространство существуют вечно, то есть, они наделены линейной временной длительностью, как это можно назвать, но отличаются от знакомых нам физических объектов тем, что не имеют ни начала, ни конца во времени. Они также вечны в своем движении и непрерывно взаимно влияют на движение друг друга. Такое движение не несёт на себе печати разума, хотя имеет естественную тенденцию образовывать в разных точках пространства соединения четырёх простых тел, составляющих сущее, — земли, воздуха, огня и воды.
2. Мир, каким мы его знаем, был создан в момент времени, который стал собственно началом времени, разумным и благим Ремесленником (Δημιουργός) из материалов, бывших в его распоряжении, — то есть, из движущейся материи и пространства, о которых только что было сказано. Раз (как полагало большинство греков того времени) наш мир есть живое существо, то образцом, по которому Ремесленник создавал его, была Идея живого существа. А раз Демиург был благ, то и его произведение, наш мир, также оказалось благим. И этот благой мир, согласно воле Демиурга, однажды устроенный, будет существовать вечно.
3. Важный вывод, который можно сделать из вышесказанного, состоит в том, что для Тимея мир своим существованием *в качестве* этого мира зависит от причины, отличной от него самого. Я говорю об этом, поскольку с самого начала



различные комментаторы «Тимея», увы, воспринимали его рассказ о создании мира как миф, который следует, стало быть, понимать скорее фигурально, чем буквально. Так уж сложилось, что я категорически на этот счёт со всеми ними не согласен (оставим для другой работы), но для теперешней задачи это несогласие не столь важно, так как, был ли наш мир создан во времени или нет, рассказ Тимея о его создании обязывает нас заключить, что, по его убеждению, мир состоит в *отношении зависимости* от причины, отличной от него самого. Именно это важнее всего. (В «Филебе» ведущий собеседник Сократ подтвердит это пункт: причиняющее и причиняемое не могут сливаться — одно необходимо должно быть следствием другого, 26e–27a.)

Итак, вот что ведущий собеседник диалога высказал об этих вещах; возвращается ли Платон когда-либо к этим вопросам в каком-то другом позднем диалоге и как расценить *его* высказывания? Да, он к ним возвращается, и слова его, на мой взгляд, заслуживают внимания. Космогоническим мифом «Политика» ведущий собеседник, чужеземец из Элеи, поучает молодого Сократа примерно так же, как Парменид пытался это делать в «Пармениде». При этом он в точности повторяет сказанное о мире, который мы знаем, Тимеем: он был создан, говорит Чужеземец, богом (269c, 269d), кого он называет «демиургом и отцом» (273b), что весьма напоминает описание Тимеем бога как «творца и родителя» мира, и вечно зависит от периодических божественных вмешательств, чтобы не прерывался его вековечный бег. И точно так же, как в «Тимее», мир создаётся не *ex nihilo*: по словам Чужеземца, он получает свою телесную форму благодаря тому, что делается «причастным телу» (269d), а это может означать только то, что бог, как и в «Тимее», имел в своём распоряжении материю для воплощения такой причастности и создания, таким образом, мира как физического живого существа, каковым он является. Отсюда с некоторой долей уверенности мы можем заключить, как сделали и в случае с «Тимеем», что Чужеземец, как и Тимей, счи-

тает, что мир, создан ли он во времени или нет, всё же определённо зависим от бога в своём существовании и продолжении своего существования *в качестве* этого мира.

Последние критические замечания по этим вопросам высказывает ведущий собеседник «Законов» — Афинянин. Начнём с заметных — или видимых — перемен по сравнению с положениями, принятыми или допускаемыми в более ранних диалогах. Софист Протагор объявил, что «человек есть мера всех вещей», а Сократ из «Государства» явно положил мерой всех вещей Идею Блага. Теперь же Афинянин «Законов» твёрдо убеждён и стоит на том, что «*бог* есть мера всех вещей». Что тут происходит? Я бы сказал, что Платон дошёл теперь до точки, когда сам он чувствует, что теория Идей как трансцендентальных партикулярностей утратила жизнеспособность. В последний раз после критических выпадов «Парменида» он творчески использует её в «Федре», где его ведущий собеседник, Сократ, высказывает примечательную мысль — правда, в контексте мифа, а именно мифа о запряжённой двойкой колеснице и её возничем, — о том, что это близость к (трансцендентальным) идеям «делает богов божественными» (249c). В «Законах» нет никакой Идеи Блага, и именно боги — которые предстают здесь как души, из которых лучшая (ἀρίστη) есть бог в смысле верховного бога, — служат основой реальности; если какие-то идеи и остались в платоновской системе, то это, очевидно, универсалии, а не совершенные партикулярности.

Прежде чем сказать, куда это, на мой взгляд, нас приводит, необходимо отметить, что Афинянин в «Законах» подхватывает из «Федра» и обстоятельно защищает новое доказательство бессмертия души — любой души. Теперь она определяется как «самодвижимое движущееся», и наиболее мощными и важными из этих самодвижимых движений являются боги.

Вопрос, где искать Платона среди всей этой очевидной чехарды взглядов, может показаться слишком сложным, даже не подступиться, и по крайней мере один из комментаторов (Г. Мюллер) был настолько всем этим обескуражен, что, если бы не свидетель-

ство Аристотеля, он бы «вырезал» «Законы» из Платоновского корпуса (Müller 1951: 190). Я думаю, никакой подобной хирургической операции над каноном не требуется. Пусть трансцендентальные Идеи исчезли — но остаётся вечная, бессмертная душа, и в «Законах» теперь делается упор на том, что космическая душа и все индивидуальные души не созданы во времени, но вечно зависимы своим существованием от совечной, но независимой души — той самой ἀρίστη ψυχή, которая есть бог (897c).

Итак, по новой ключевой теме — мира и его причины — ведущие собеседники Платона в трёх диалогах, непосредственно её обсуждающих, фактически полностью друг с другом согласны: и мир, и его душа, и все индивидуальные души — которые теперь, в самом последнем платоновском доказательстве бессмертия, рассматриваются как вечные, а не просто непрерывно длящиеся с момента создания — зависят своим существованием и постоянством существования от причины, отличной от них самих, независимо от того, имело ли это существование начало во времени. Таким образом, это ещё одно положение, которое, по моему мнению, мы можем уверенно добавить в список тех, которых сам Платон твердо придерживался — определённо с момента, когда он впервые их сформулировал, а возможно даже и раньше.

Этот список относительно короток, но он содержит, по-моему, несколько впечатляющих и важных — с любой точки зрения — пунктов. Это, конечно же, мой собственный список: кто-то с иными интересами в отношении Платона, несомненно, мог бы его расширить. Достаточно ли его для философской системы? Сомневаюсь; я думаю, тот, кто для выражения своих мыслей выбирает форму диалога, не является систематизатором. Но этот список показывает глубокие и масштабные убеждения по ряду принципиально важных вопросов — убеждения, которые не ложатся мёртвым грузом, а все продолжают вызывать знаменательные дискуссии с самого момента, когда они впервые были озвучены. Впрочем, закончить я хотел бы несколькими итоговыми замечаниями по вопросу, с которого начал: где сам Платон в напи-

санных им диалогах? Отчасти, как теперь выясняется, он в тех аргументах, которые последовательно выдвигаются и отстаиваются его ведущими собеседниками на протяжении всей писательской жизни Платона. Но в большей степени, мне кажется, он в том, что только и можно назвать «дрейфом (drift)» того или иного диалога. Этот дрейф осознаётся обычно после двух по крайней мере внимательных прочтений диалога, в момент, когда вопрос «где же во всём этом Платон?» вызывает у нас спонтанный отклик — иногда сложный, а то и спутанный отклик, — равносильный чему-то вроде «Да вот он!» Вот он, к примеру, в «Государстве» — погружённый в поиски хорошего определения справедливости и находящий его в одном из сократовских аргументов, но достаточно честный, чтобы признать — и *способный* это сделать благодаря диалогической форме — что в нём есть понемножку и от Фрасимаха, и от Кефала, и от Главкона с Адимантом, и всем необходимо предоставить слово, прежде чем сам он, наконец, объявит: «Вот он я! Вы схватили меня таким, какой я всегда: на полуслове, полумысли, в вечном поиске, поиске, поиске. Диалог, который вы только что прочли, — это мой собственный внутренний диалог, на миг прерванный, но на самом деле продолжающийся всегда; *персонажи* диалога, который вы только что прочли, суть *аргументы*, которые я считаю нужным продолжать исследовать, иногда приходя к твёрдым выводам, иногда — нет. Что до предмета настоящего диалога, справедливости, то вот где я остановился на данный момент, пригнанный *логосом* к самой надёжной позиции, какую только я способен продумать; а где остановлюсь и что на этот счёт я буду думать через тридцать лет — известно лишь богам. Куда бы, впрочем, меня не занесло, надеюсь, что и там твёрдой опорой мне будет *логос*».

Чудесный пример такого Платона — Платона-искателя, которому необходимо писать диалоги (и на этом я остановлюсь), — можно найти ближе к концу «Законов» (898e–899a). Платону уже 80 или около того; теперь, после всего, что им написано на протяжении всей жизни о природе души, он задаётся вопросом (в том

месте, где заходит речь о звёздных богах), а как душа солнца относится к его телу: толкает ли она его извне или тянет изнутри, или движет каким-либо ещё странным и чудесным способом? И он явно пока не уверен в ответе... Но мы, читатели, знаем, что он непременно продолжит поиски в течение того короткого времени, которое ему осталось, и что, проживи он ещё год или два, он может написать ещё один диалог — о найденном ли ответе или о том, что так и не удалось пока найти. И нас переполняет восхищение его вечно ищущей душой.

Перевод с англ. Марии Трушиной.

---

### Литература

- Brandwood 1990 — *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.
- Campbell 1867 — *Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato, With a Revised Text and English Notes. Oxford, 1867.
- Cornford 1941 — The Republic of Plato / Trans. with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford. Oxford, 1941.
- Lutosławski 1897 — *Lutosławski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and the Chronology of his Writings. London, New York, and Bombay: Longmans, Green and Co., 1897.
- Müller 1951 — *Müller G.* Studien zu den platonischen Nomoi. München, 1951.
- Robinson 2015 — *Robinson Th.M.* The Dialogue Form and the “Developmental” Approach to Plato // Платоновские исследования. Вып. III (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 30–47.
- Schleiermacher 1817 — *Schleiermacher Fr.* Platons Werke. Zweite verbesserte Auflage. T. 1. Bd. 1 [Введение к «Федру»: S. 55–82]. Berlin, 1817.