

АНАЛОГИЯ, ДИАЛЕКТИКА, МИФ И КАТАСТРОФА У ПЛАТОНА

К. П. ШЕВЦОВ

Санкт-Петербургский университет ГПС МЧС России
shvkst@list.ru

KONSTANTIN SHEVTSOV

St. Petersburg University of the Ministry of Emergency Situations of Russia

ANALOGY, DIALECTICS, MYTH AND CATASTROPHE IN PLATO

ABSTRACT. Plato defines dialectics as a transition from many to one and from one to many, as well as an ascent from limited premises to a non-presupposed beginning. The problem is posed by the fact that the transition that Plato talks about is essentially a transition from the corporeal to the incorporeal and from the human to the divine. This means that we cannot have a simple method of this transition and we have to look for help in other approaches that Plato also uses. In the article, we take as the subject of analysis Plato's way of using analogy and myth. In a number of Plato's dialogues (*Republic*, *Phaedrus*), one can see an appeal to the analogy of cognition with the transition from a flat to a three-dimensional space. Mythological narratives about the catastrophe that happened to the cosmos in the past (*Politician*, *Timaeus*) allow us to assume the interaction of the cosmos with the divine space, which has a different dimension than a three-dimensional body. The image of a three-dimensional body on a plane inevitably carries a lot of contradictions that are removed in three-dimensional space, and also exactly the contradictions of the corporeal cosmos can be removed in the surrounding body of the hyperurania region, which can only be seen by the disembodied gaze of the mind. Thus, analogy and myth are not separated from dialectics, but, on the contrary, are invoked by it as a necessary complement that gives support to the mind for the transition from human knowledge to pure knowledge of things in themselves. This knowledge changes the thinker himself; the article shows how the figures of thinkers in Plato's dialogues change depending on whether he acts as a researcher or someone who has already acquired higher knowledge.

KEYWORDS: Plato, dialectics, myth, catastrophe, transition, dimension of space, figure of the philosopher.

Диалоги Платона оглушают разнообразием исследовательских методов и полемических приемов, к которым прибегают Сократ и его собеседники, при этом невозможно избавиться от ощущения, что весь этот пестрый и шумный хоровод платоновской мысли с самого начала ведет простая и ясная интуиция, которая придает этим удивительным текстам по-настоящему парадоксальное единство. Отыскать формулу этого живого единства едва ли возможно, но нельзя и обойти вопрос о том, как уживаются вместе и, более того, как дополняют друг друга столь различные подходы. В этой статье мы попробуем выделить несколько важных, на наш взгляд, моментов, связывающих телесные интуиции, метод диалектики, фигуру философа и мифы о катастрофе в единую ткань платоновской философии.

В «Федре» и «Государстве» Платон дает два определения того, что он называет диалектикой: двойной путь, сводящий многообразное к единому виду и рассекающий единое на виды согласно естественным членениям (*Федр* 265de); восхождение от ограниченных предпосылок к чистому беспредпосылочному началу (*Государство* 510b). Хотя речь идет об определенном пути познания, этот путь не представляет собой простого логического следования¹ и в существенной части остается таинственным, поскольку непонятно, как осуществить решающий переход от многого к одному, от предпосылок к безусловному началу. Этот переход ничуть не менее проблематичен, чем переход от доказательств бессмертия души к убеждению в личном бессмертии, поэтому, возможно, в «Федоне» (по поводу загробной жизни) или в «Федре» и в «Государстве» (по поводу высшего познания), Сократ рассказывает мифы, которые принимают эстафету строгого философского рассуждения. Даже если миф дает лишь зарисовку некоторого (более или менее вероятного) положения дел, для Платона он, несомненно, обладает внутренней необходимостью.

Если мы обратимся теперь к одному из наиболее впечатляющих примеров платоновской диалектики, а именно к диалектике пяти категорий «Софиста», то обнаружим уже не обращение к мифу, а то, что можно назвать основополагающей интуицией: утверждение высшего бытия как живого и разумного (*Софист* 249a). Рассуждение об интуиции (тем более – основополагающей) всегда проблематично, поскольку, с одной стороны,

¹ Здесь нельзя не согласиться с заключением И.А. Протопоповой, что «и сами эйдетические основания, и беспредпосылочное начало не выводятся логически», хотя едва ли можно принять в качестве альтернативы логической дедукции возможность схватить эти основания «в собственной душе, применив особую практику, которую можно назвать феноменологической» (Протопопова 2021, 352).

здесь понимается непосредственное отношение к объекту мысли, а с другой, речь идет об отношении, которое захватывает целиком, и поэтому включает в себя неопределенно широкое множество моментов. Но дело в том, что сам Платон часто напрямую обращается к интуиции читателя как посредством мифов, так и посредством аналогий, которые (примем это в качестве гипотезы) служат выражением его собственных интуиций. Именно одну из таких аналогий, тесным образом связанную с приемами диалектики, мы возьмем в качестве отправной точки нашего исследования.

Диалектика, как утверждается в «Государстве», завершает путь познания, который ведет от различения подобий к распознаванию вещей и их образцов, чтобы в конечном итоге прийти к знанию высшего образца, идеи идей. Наилучшей аналогией этого пути (или частью, представляющей картину целого) является познание человеком самого себя, поскольку оно начинается с узнавания своего облика по внешнему отражению и ведет к обретению бестелесного и незримого эйдоса души. Миф о пещере начинается с низшего уровня, на котором узники видят себя в качестве теней (*Государство* 515a), отраженных на стене пещеры, подобных теням мертвых. Мы имеем здесь дело с низшим уровнем реальности, соответствующим плоскости стены, недостатку освещения и невозможности движения. Такая же модель, но уже на противоположной стороне реального, появляется в «Федре». Вторая речь Сократа сообщает о том, что в небесных сферах души (здесь уже прямо идет речь об их посмертной участи) шествуют за богами и обретают свой истинный эйдос в отражении, но на этот раз – в боге, который ведет их по пути космического обращения. Мы видим иерархию реального от эйдосов к подобиям, образам и призракам, или теням, которая предполагает убывание как жизненности, так и физической размерности, выраженной в отсутствии объема и движения.

Остановимся подробнее на образе пещеры в «Государстве», прежде всего, на том месте, в котором пребывают узники. Они сидят спиной к невысокой стене и видят тени предметов, которые за этой стеной пронесут какие-то люди. Как уже было сказано, положение узников почти неотличимо от бесплотных теней умерших, которые, пребывая под землей, так же, по сути, находятся в некоей пещере. При этом во внутреннем пространстве пещеры существует значимое разделение, так как стена отделяет область света от пространства мрака и теней. Поскольку диалог посвящен устройству справедливого государства, историю узника, которого расковали и вывели из пещеры к свету дня, стоит понимать как переход из нечеловеческой жизни в пространстве хоры (подобной обитателю пещеры Полифема) к жизни внутри городских стен и законов полиса. Тем самым бесплотная тень обретает тело и

лишь затем может укрепить и воспитать душу настолько, чтобы выйти за границы города и тела, что, по-видимому, предполагается завершением истории узника.

Образ стены может показаться немного странным, ведь рассказ о тенях, которые видят узники, и без того создает картину их безрадостной участи. Однако из сравнения стены с ширмой, за которой прячутся фокусники во время кукольного представления, ясно, что речь может идти о формах политического театра, а также о коллективных действиях вроде городских празднеств, посвященных Афине или Дионису (или празднику богини Бендиды, о которой сказано в начале «Государства»), когда жители города, как и люди за перегородкой, проносят «статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева» (*Государство* 514 b, пер. А. Н. Егунова). Платон создает представление городской жизни, и это представление вполне соответствует рассуждению в «Законах» о людях как куклах в руках богов. Можно сказать, что миф о пещере дает нам не просто аналогию, а некое упрощение, или схематизацию реальности, что и происходит в кукольном театре, при этом упрощением (и уплощением) является рабская жизнь, которая предпочитает разуму становление, изменчивую поверхность чувственных впечатлений и влечений.

Предпочтение объемного изображения двумерной картине мы находим и в рассуждении о мимесисе. В X книге «Государства» Сократ противопоставляет свой идеальный полис выдумкам Гомера, который подражает тому, чего не знает, создает призраки и внедряет в душу каждого человека «плохой государственный строй» (*Государство* 605b, пер. А.Н. Егунова). Картина, созданная Гомером, оказывается в одном ряду с живописными образами, напротив, Сократ, который выводит государство из идеи справедливости, создает не поверхностное изображение, а изваяние государства (*Государство* 420c, 540c). Статуя трехмерна, поэтому она является не подражанием вещи, а самой вещью, и создается не для удовольствия глаз, а для присутствия бога. Впрочем, сократовский образ государства, как мы узнаем позже в «Тимее», все еще лишен важного измерения, а именно движения и жизни (*Тимей* 19b), и для придания ему дополнительной размерности в дело вступит исторический миф о Древних Афинах. К этому мифу мы вернемся позже, пока лишь отметим, что в завершении «Государства» Платон противопоставляет призрачному, сновидческому, образу пещеры ясновидческий рассказ Эра о загробной жизни, в котором на первый план выходит пространственный и временной объем загробного мира с разветвлением дорог, обширными пустынями и долинами рек и, конечно, образом гигантского вращающегося веретена Ананке и эпическими фигурами Мойр, представляющих три такта временного движения.

Плоское пространство возникает благодаря пересечению двух прямых, но если мы проводим через плоскость прямую, которая сама не проходит по этой плоскости, то мы попадаем в трехмерное пространство, для которого плоскость является частным случаем или границей – внешней для фигур и внутренней для всего объема пространства. Любая точка прямой, которую мы опустим на плоскость, может получить свое отображение в точке на плоскости, но проекция этих точек на плоскость предполагает наличие еще одной плоскости. Мы можем нести в себе отражение объектов иной размерности, но знать, что образ, который мы видим, является не самой вещью, а отражением, можно лишь в том случае, если мы видим его, пусть и не из его собственного пространства, но все же из пространства большей размерности, чем размерность отражения. Узники, о которых рассказывает Сократ, видят свое отражение, не отличая его от других теней, которые появляются и исчезают на стене пещеры, но стоит кому-то признать тень тенью и тем самым он оказывается уже в трехмерном мире, в котором возможно движение не только в сторону отражений, но и в сторону отбрасывающих эти отражения тел, а также источника света. Если таким источником для душ является бог, в шествии которого они находят истинный образ самих себя, то очевидно, что здесь они выходят за рамки привычного мира и движутся в новом для себя измерении в согласии с ближайшими причинами собственного движения и бытия. И, наконец, если сам космос – это подвижный образ вечности, в нем необходимо видеть отображение подлинной многомерности мира.

В начале прошлого века П.А. Флоренский предложил рассмотреть проблему одного и многого как проблему соотношения пространств с разной размерностью: «как тени, плоские схемы и проекции вещей относятся к телам, так и трехмерный мир – к истинному» (Флоренский 2000, 106). Если бы мы имели иную форму хрусталика и структуру радужки, мы видели бы плоский мир, в котором вещи, единые в системе трех измерений, представлялись нам в виде отдельных срезов, и трехмерное видение было настолько немислимым, что человек, который вдруг увидел мир объемным, например, в силу случайной мутации хрусталика, по сути, оказался бы в другом мире, полностью чуждом своему окружению (Флоренский 2000, 108). Это рассуждение Флоренский усиливает следующим образом: поскольку мы живем в мире событий, наш мир не ограничен только тремя измерениями, и это значит, что мы могли бы рассматривать всякий процесс «как прохождение многомерного объекта чрез трехмерное пространство», а фазы развития процесса – «как друг другу современные грани в бытии этого объекта» (Флоренский 2000, 109).

Слова Флоренского о прохождении многомерного «объекта» могут настояжить, поскольку совершенно неясно, стоит ли в этом случае все еще пользоваться объектным языком, принадлежащим системе трехмерного мира. Платон использует переход от двухмерного к трехмерному видению в качестве одной из аналогий обращения души от чувственного мира к созерцанию идеи, но нетрудно заметить слабость этой аналогии, поскольку шаг за границы трехмерного пространства предполагает полное изменение физических условий видения. Впрочем, в этом заключается и определенное преимущество этой аналогии, по крайней мере, она подводит к неустранимой границе физического пространства и заставляет задаться вопросом, что представляет собой фигура философа у Платона, и насколько она ограничена рамками земного присутствия.

В «Федре» Сократ говорит, что он как будто охвачен богом Эросом и не принадлежит земному миру, поэтому может рассказывать о полете души, которая поднимается на небесный хребет и вместе с богами созерцает красоту занебесной сферы; напротив, в «Федоне», Сократ замолкает при приближении смерти и до самого конца не нарушает молчания. Похоже, что Платон разделяет слова философа, поскольку они говорятся живым человеком, и слова, которые принадлежат уже не этому миру, а самой истине. Каково же отношение к этим речам главных участников платоновских диалогов?

Нам приходилось подробно рассматривать этот вопрос (Шевцов 2020), и здесь мы ограничимся только несколькими тезисами. Ряд «ранних» диалогов Платона, воссоздают образ реального Сократа и бесед, которые он вел с учениками и оппонентами (Бриссон 2019, 104). При этом самый «документальный» из них, «Апология Сократа», почти целиком представляет собой упражнение в *эленхосе*, испытании афинских законов и афинян, причем построенном вокруг отношения Сократа к смерти (Шевцов 2020, 71). Достаточно сравнить этот текст с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта, чтобы увидеть, насколько для Платона важнее простого воспоминания о человеке Сократе проблема Сократа как мыслителя, невозмутимого перед лицом смерти, знающего то, что недоступно никому из его врагов и друзей. Молчание Сократа в «Федоне» и его вдохновенная речь в «Федре» позволяют отчасти приблизиться к тайне этого знания, но подлинный интерес представляет то, как фигура философа обрисована в «Государстве».

Наилучший полис является единством целого, в котором разные части (и их разные природы) дополняют друг друга под началом правителя. Обозреть целое может только тот, кто открыт благу; таким человеком является Сократ, и мы понимаем, почему в этой логике именно философ, подобный Сократу, должен выступать в роли правителя (*Государство* 473d). Части целого – то же,

что и различные, даже противоречивые, положения наук, от которых необходимо оттолкнуться диалектику, чтобы подняться к беспредпосылочному началу, лишённому ограниченности и противоречий. Стоит ли удивляться, что изображение Сократа в диалогах Платона следует этой логике? Воспоминания об учителе хранят множество самых противоречивых черт, включая внешнее уродство и внутреннюю красоту, бедность одеяния и роскошь ума, уступчивость в беседе и доминирование в споре², но все они остаются лишь предпосылками для восхождения к подлинной фигуре мыслителя, обитающего в сфере сверхвременного, бессмертного.

Можно добавить к этому, что Платон даёт некий отгиск и собственного присутствия, но не в качестве философа, а в качестве идеального слушателя и собеседника. В «Государстве» беседу с Сократом ведут в основном Главкон и Адимант, двенадцать раз сменяя друг друга, предлагая новые возражения и аргументы или просто добавляя новые возможности продолжения и направления раскрытия темы. Эта своеобразная вахта двух старших братьев Платона показывает, насколько фигура Сократа возвышается над каждым из них по отдельности, а заодно отсылает к их младшему брату, отсутствующему в диалоге (автором которого он является), как к идеальному зеркалу, чистому отражению, смотрящемуся в бесконечно превосходящий его образец³.

Фигура Сократа – это своего рода фигура идеального оборотничества: от становления – к бытию, от обыденного к божественному, от предпосылок – к беспредпосылочному началу. Даже в тех диалогах, в которых основными «фронтменами» выступают другие персонажи (Чужеземец, Парменид, Тимей), Платон не забывает так или иначе обозначить эту странную, немного аномальную, природу Сократа. Обратим внимание на неожиданную подсказку из диалога «Политик». Здесь, как мы помним, Чужеземец ведёт разгово-

² «He embodies in his very person the pervasive Platonic tensions between particular and general, humanity and transcendence, which, as we have seen, are paralleled by tensions between form and content, drama and dogmatism, dialogue and authority». («Он воплощает в своей персоне всепроникающее платоновское напряжение частного и общего, человеческого и трансцендентного, параллельное, как мы видели, напряжению формы и содержания, драмы и догматизма, диалога и авторитета».) (Blondell 2002, 75).

³ «Платон, так настойчиво утверждавший в «Государстве» значение породы, изобразив своих братьев такими, какими он их изобразил, без сомнения дал читателю понять, к какой породе людей принадлежит и он сам. Я бы даже сказал, что Платон написал в «Государстве» собственный портрет, который можно угадать в чертах Главкона и Адиманта, своей ближайшей родни» (Бугай 2016, 48).

вор с юным Сократом, и в середине этого разговора появляется удивительный миф о развороте в движении космоса, о времени, когда люди рождались не от родителей, а прямо из земли, и жили от старости к младенчеству, а не наоборот, как теперь (*Политик* 270d). В этот момент удвоение старшего и младшего Сократа из простой игры имен превращается в нечто вроде намек на то, что и в самом диалоге время начинает течь в обратную сторону.

Движение от старости к детству в нашем мире соответствует передаче знания от умудренных старейшин юным умам, открытым философии, но если человек рождается от богов, то он уже обладает (не припоминанием, а) знанием подлинного бытия, то есть рождается стариком, чтобы прибавить затем к этой мудрости детскую беззаботность и радость существования. Платон дает два ряда отражений: сначала внешнее отражение Сократа в лице Теэтета (*Теэтет* 144d), а затем, с появлением Чужеземца, о котором говорится как о некоем боге (*Софист* 216a), появляется и иное, символическое, отражение Сократа в своем тезке, как будто мы имеем дело с одним человеком, живущим в обратную сторону.

В мифе Чужеземец рассказывает о веке Кроноса, и, очевидно, это отсылает нас к гесиодовскому мифу о золотом веке и первом поколении людей, созданном при владычестве этого бога. Интересно, что это поколение после смерти превращается «в благостных демонов», которые незримо обходят всю землю, охраняют людей и следят за их праведными и неправедными делами (*Труды и дни* 122-126, пер. В.В. Вересаева). К этому мифу сам Сократ отсылает в «Государстве», причисляя павших воинов к демонам, охраняющим полис (*Государство* 468e). Но ведь и сам Сократ, принимая смерть во имя справедливости, оказывается защитником идеального полиса, и это значит, что для Платона он тоже принадлежит золотому поколению. В мифе, рассказанном Чужеземцем, в отличие от версии Гесиода, люди золотого поколения направляются благими демонами (*Политик* 274b), поэтому знаменитый демон Сократа не только самого Сократа относит к веку Кроноса, но и любого истинного друга мудрости и философии, поскольку он, как Платон, признает Сократа своим демоном-хранителем, делает человеком иного века и иной природы, неизменной, правящей, божественной.

Обратное течение времени направляет не к завершению, а к началу, к рождению в истине, и в этом отношении сократовская маейвтика свидетельствует о Сократе как о демоне философии не менее, чем игра отражений с двумя друзьями – юными Сократом и Теэтетом. Направленность от старости к юности определяет структуру нескольких «поздних» диалогов, и, наверное, самым показательным с точки зрения представления фигуры философа яв-

ляется «Парменид», в котором элейский мудрец сначала ведет спор с молодым Сократом, а затем для упражнения в диалектике одного и многого выбирает в спарринг-партнеры юного Аристотеля. Платон описывает обстоятельства и подробности всей этой беседы как будто речь идет о подлинном событии, в котором участвовали вполне реальные Парменид, Зенон, Сократ и Аристотель. Однако главная фигура диалога выглядит поистине парадоксально, поскольку слова Парменида больше отсылают не к известным нам мыслями философа из поэмы «О природе», а скорее к размышлениям Чужеземца, в которых он возражает Пармениду, впрочем, величая его при этом «отцом нашим» (*Софист* 241d). Парменид диалога не тождествен себе, более того, хотя он и предлагает рассуждение об одном, о котором говорит как о своем утверждении, он не выступает здесь как наставник и доктринер, а всего лишь предлагает сыграть в замысловатую игру (*Парменид* 137b).

Обратившись к общей картине диалога, мы увидим перед собой четыре фигуры, которые достаточно определенно выражают четыре разных возраста мышления. Юный Аристотель, молодой Сократ, зрелый Зенон и пожилой Парменид являют нам, во-первых, внимание, открытость и готовность следовать за мыслью старшего, во-вторых, азарт исследования, еще не вооруженный методом и поэтому легко впадающий в иллюзию понимания, многого знания, в-третьих, критическое мышление, готовое к спору, проверке и опровержению своих и чужих мнений (и это, надо понимать, не только позиция Зенона, но и эленктика Сократа, каким он предстает в «сократических» диалогах Платона), наконец, способность рассматривать предмет с разных сторон, признавать ограниченность каждого среза, каждой отдельной предпосылки в отношении исходного единства, безусловного начала всякого определения.

Рассуждение в диалоге движется от зеноновских апорий к тезису Сократа о существовании идей и его сокрушительной критике со стороны Парменида, который применяет в этом случае метод апорий. То, что Платон доверяет критику сократовского тезиса именно Пармениду, позволяет установить непосредственную связь Сократа и великого элейца, но в этом можно видеть и подтверждение слов Зенона о том, что вся его апоретика является лишь следствием из рассуждений учителя. Таким образом, самоустранение Зенона не означает вычеркивания из общей расстановки диалога позиции зрелого возраста, поскольку метод апоретики отражает позицию зрелого Парменида, который и является настоящим критиком Сократа. Суть апории состоит в том, что понятие проверяется с помощью суждения о бытии, и если из этого суждения вытекают противоречия, то оно не проходит проверки и подвергается опровержению. Если идеи существуют, как полагает Сократ, то

из этого следует проблема как с причастностью вещей к идеям, так и с познанием идей и познанием вещей с помощью идей. Интересно, что, переходя к диалектике одного и многого, сам Парменид сначала уворачивается от апории, отрицая связь одного с бытием, а затем, наоборот, принимает эту связь, чтобы вывести целый ряд противоречий, которые, однако, не становятся опровержением тезиса.

Рассуждение в первой гипотезе отчасти можно соотнести с учением исторического Парменида, однако при переходе от первой гипотезы ко второй как будто происходит изменение в самом философе, и на место зрелого мыслителя приходит кто-то другой, кто, как старик, уже не принадлежит в полной мере этому миру и его времени и, возможно, не имеет даже имени как Чужеземец или Афинянин из «Законов». Связь одного с бытием ведет к множеству противоречивых утверждений об одном, при этом мы не можем отбросить бытие одного, потому что многое в таком случае превращается в чистую мнимость, игру теней на стене пещеры. Вторая гипотеза на самом деле дает иллюстрацию того, что определялось под именем диалектики в шестой книге «Государства»: одно оказывается безусловным началом, обладающим иной размерностью бытия, нежели те частные определения, которые мы пытаемся навязать ему и которые неизбежно будут находиться друг с другом в противоречии. Именно диалектика превращает исторического Парменида в Парменида платоновского, эйдетического философа, чья речь больше не связана границами жизни и смерти, как и речь Сократа, который обещает и после смерти рассуждать и спорить с мудрецами о добродетели (*Апология* 41b).

Диалектический переход от частных положений к безусловному началу стоит сравнить со словами из «Седьмого письма», в котором Платон рассказывает о по-настоящему трудном деле занятия философией. Это занятие не допускает простого усвоения, потому что знание, которого ищет философ, вообще не может быть записано и даже выражено в словах в отличие от наук, которые строятся на ограниченных и поэтому противоречивых гипотезах, но если кто-то с этим занятием «слил... всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (*Письма*, VII 23d, пер. С.П. Кондратьева). В этих словах легко услышать ту же мысль, что звучит в завершении второй гипотезы «Парменида», а именно в знаменитом рассуждении о моменте «вдруг», начале движения, которое само не является ни движением, ни покоем. Ю. А. Шичалин замечает в своем комментарии к «Пармениду», что этот фрагмент не совсем органично вписывается в структуру текста, и это значит, что он мог быть добавлен позже и вообще не принадлежать Платону (*Шичалин 2017*, с. 122). Если это так, то проблема перехода от многого к одному, которая возникает в

связи с бытием одного и многого, остается нерешенной, но, возможно, в контексте «Седьмого письма» связь этого фрагмента с предшествующим ему рассуждением покажется более органичной и необходимой.

Вторая гипотеза, как мы помним, порождает противоречивые суждения об одном, которое оказывается подобным и неподобным, тождественным и нетождественным, покоится и движется, младше и старше себя и т. д. Если бы нашей целью было определить одно, то мы получили бы сокрушительное опровержение исходного тезиса, а заодно и самой возможности определения одного. Но является ли это целью Платона? Отойдем немного в сторону и остановимся на другой логической проблеме, с которой Платону уже приходилось иметь дело в связи с парадоксом Менона. Речь идет о парадоксе познания, согласно которому из предположения о возможности познания следует его невозможность, ибо «каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она – именно то, чего ты не знал?» (*Менон* 80d, пер. С.А. Ошерова). Действительно, познание ведет к неизвестному, однако с точки зрения Платона не познание определяется неизвестным, а, наоборот, оно само несет то определение, под которое подводится неизвестное. Именно в этом смысл сократовского ответа, отсылающего к предшествующему знанию и его припоминанию. Определять знание через незнание и, соответственно, вообще определять определяющее через определяемое – это и есть причина и сущность парадокса.

Парменид – мастер апории, и вторая гипотеза его рассуждения строится как апория, которая должна привести к опровержению суждения о бытии одного, однако вместо апории мы, очевидно, получаем парадокс, который не опровергает суждение, но требует нового понимания условий его истинности. То, что одно характеризуется противоречивым образом не отрицает его бытия, потому что не является его определением. Как мы видим из последующих гипотез, одно необходимо для многого, то есть именно одно является определяющим, а не многое, которое выступает в роли определяемого. Противоречивые суждения об одном являются парадоксом, которого мы не можем избежать, поскольку у нас нет других способов подступиться к одному, при том, что отказ от одного разрушает возможность говорить о многом, а значит и вообще о чем бы то ни было. Во второй гипотезе, как и в «Меноне», Платон выводит нас к парадоксу, который во многом составляет суть философии, являя ее как невозможно трудное занятие, либо отворачивающее от себя, как об этом говорится в «Седьмом письме», либо требующее вовлече-

ния всей жизни, чтобы вдруг, в какой-то момент на границе давно установленных понятий и сущностей нам открылось то, что проходит через них как превосходящая их размерность бытия.

Представляется, что парадокс – это фигура не только рассуждения, но и бытия. Так, фигура Сократа, который ищет справедливость и дает определение справедливому и несправедливому полисам, отмечена и обратным определением (и, очевидно, несправедливым), которое дают ему Афины в форме судебного приговора. По-своему, парадоксальным оказывается и положение Парменида, который высказывает сначала тезис о неделимом и неподвижном одном, а затем обращает против, по сути, самого себя рассуждение о бытии одного, которое ведет к разделению одного между покоем и движением. Бытие философа оказывается парадоксальным в той мере, в какой философ остается внутри земной размерности, на границе бытия и становления. Однако его готовность не подчиняться логике толпы и признавать неустранимый парадокс своего существования превращает его в фигуру иного порядка, в самом присутствии которой мы можем увидеть ответ божественного эйдоса, таинственное и одновременно правдоподобное свидетельство мифа.

Отношение к мифу стоит сопоставить с отношением к записи, поскольку и в том, и в другом случае мы имеем дело не с самостоятельным поиском истины, а с формой передачи знания, которое исходно принадлежит другим людям. Известно рассуждение Сократа в «Федре» о недостатках письма, которое не способствует памяти и заботе о душе, приучая ее к праздности и невниманию. При этом Платон не исключает обращения к записи там, где она делается на память, для себя, и поэтому не приучает излишне доверяться внешним знакам и чужим мнениям (*Федр* 276d). Более радикально недоверие к письму выражено в «Седьмом письме», в котором Платон сомневается в том, что философское знание может быть вообще выражено в словах, и поскольку это знание, будь оно получено, было бы для человека священным, он не стал бы записывать его и ради памяти, «ведь нечего бояться, как бы он этого не забыл, раз уж он воспринял это в свою душу» (*Письма, VII* 344e, пер. С.П. Кондратьева).

Радикализм этого отношения дает повод думать, что Платон в этом случае говорит исключительно о фиксации учения о первых началах, но отнюдь не о записи некоего маршрута, например, в форме диалога, который мог бы подготовить читателя к самостоятельному акту познания. В пользу этого говорит и вступление к диалогу «Теэтет», в котором Эвклид рассказывает Терпсиону о давней беседе Сократа с Теэтетом, записанной им некогда со слов философа. Интересно, что самому Эвклиду не удается восстановить все детали раз-

говора, поэтому он вынужден заново обращаться к Сократу и дополнять сделанную запись (*Тезет* 143а). Тем самым запись оказывается не только образом события, которое завершилось в прошлом, но и способом его возобновления, возвращения к его живому началу. Письмо оживает в том случае, когда оно подводит нас к первичной записи, оставленной событием в душе, потому что только эта «внутренняя» запись может быть формой причастности человека истинному бытию, и, соответственно, только ее мы можем попытаться доверить внешней записи.

Платон предлагает разные варианты возвращения к событию. Мы держим в руках записанный текст разговора Парменида с Сократом и Аристотелем, но этой записи предшествует тройной пересказ всей беседы устами Пифодора, Антифонта и Кефала, как будто слова элейского мудреца настолько глубоко и необратимо проникли в память этих людей, что стали живым письмом, самовоспроизведением речи. В «Тимее», наоборот, мы сталкиваемся с тем, что именно речь Сократа пробуждает память и заставляет Крития обратиться к записям, сделанным в юности, чтобы оживить записанную в них историю Древних Афин и Атлантиды. Эта история, проходящая через серию пересказов и записей, наверное, не претендует на точное воспроизведение прошлого, но, как и следующий за ней рассказ Тимея о происхождении космоса, может быть названа правдоподобным мифом, отличным от прототипа в меру своего несовершенства и подобным ему в том, в чем позволяет его вневременной природе сбываться в границах нашего преходящего мира.

Бриссон считает, что платоновская характеристика мифа как «правдоподобной» речи является прямым следствием оппозиции знания и мнения, за которой в свою очередь стоит онтологическое различие вечного и бестелесного плана гиперурании и видимого нами мира становления (Brisson 2012, 382). Действительно, правдоподобие мифа – это свойство образа, всегда более или менее совершенного, при этом не миф является таким образом в отношении истины, а сам космос, о котором повествует миф, является не более, чем отражением высшего образца. Это значит, что миф стоит ниже философского знания, но в силу того, что это знание требует восхождения на головокружительную высоту, путь к этой высоте еще не может быть самим знанием. Истина диалектики открыта лишь немногим, кто поднялся над уровнем живого присутствия, превзошел формы конечного мышления и стал тем, кого можно было бы назвать эйдетическим философом. В необходимой и однако все еще неопределенной и неустойчивой точке перехода от чувственного и противоречивого к бестелесному и вечному рождается и рассказывается

миф. В той мере, в какой диалектика должна превзойти миф, она сама же делает его необходимым проводником от конечных посылок к подлинно беспредпосылочному началу. Можно сказать вслед за Бриссоном, что миф так устроен, что его нельзя прерывать, поэтому он фактически завершает диалог (как спор и обмен речами) (Brisson 2012, 376), но верно и обратное: миф начинается тогда, когда возможность обмениваться предположениями исчерпывает себя, и приходит время обратиться посредством мифа к иной размерности присутствия.

Вернемся теперь к мифу из «Политика» и остановимся всего на двух моментах, которые, по-видимому, являются сквозными для мифов, придуманных или пересказанных «поздним» Платоном. Чужеземец рассказывает о том, как бог первоначально управлял движением космоса, пока не предоставил ему возможность двигаться самостоятельно. Результатом стало отклонение от правильного пути и череда катастроф, продолжавшихся до тех пор, пока не удалось восстановить если и не тот же самый порядок, то по крайней мере некую упорядоченность и закономерность движения (*Политик* 273ab). Два интересующих нас мотива – это забота бога о созданном им мире и катастрофическое отклонение от божественного порядка. Напомним, что в «Федоне» доказательство бессмертия души начинается с рассуждения о заботе богов, поскольку люди являются частью божественного достоинства (*Федон* 62b). Забота богов предоставляет избранным душам место в движении небесных сфер и, соответственно, дает им знание объемлющего землю пространства неба, а также занебесной области, во всем отличной от привычных земных зрелищ.

Утрата этого знания происходит в силу присущей душе инаковости, ее чувственной природы, которая ведет мир на путь катастрофы и разворота к тому порядку, который и составляет отныне наш порядок пространства и времени. Образ катастрофы Платон мог позаимствовать из древних мифов, о чем мы узнаем из блестящего комментария к «Политику» Р.В. Светлова (Светлов 2019, 82–92). Стоит указать и на интересное рассуждение этого исследователя по поводу аномального вращения тел (например, таких, как «кельтская лодочка»), которые могли быть известны Платону, а значит, могли натолкнуть его на мысль о причинах катастрофы, заложенных в природном устройстве космоса⁴. Впрочем, любые изменения в движении тел так или иначе связаны с самой природой движения, как кругового, так и прямолинейного. Вернемся

⁴ Доклад «Прямое и попятное: визуализация «движения души» в «Тимее» и «Политике»,» представленный на XXI международной конференции «Универсум платоновской мысли» 22 июня 2023 года.

теперь к аналогии пути познания с переходом от плоского пространства к пространству трех измерений. Движение и время можно принять в качестве четвертого измерения, но если мы просто прибавим к порядку тел линейную последовательность событий, это никак не расширит пространственной размерности мира. Иное дело, если время обнаруживает историю разных состояний космоса, разделенных катастрофическим разворотом в направлении движения. В этом случае мы можем предположить встречу с иной размерностью пространства, которая иначе не попадает в поле нашего видения.

Платон не только рисует переход от плоских картин к объемному пространству, но и говорит в «Тимее» о необходимости придать статуарному изображению полиса дополнительное измерение движения и действия. Эту живую форму рисует миф о Древних Афинах и Атлантиде с его рассказом о катастрофе, которая разворачивается по мере превращения прекрасной страны Посейдона в жестокое и алчное государство, а после поражения атлантов завершается разрушением великого острова, который, погружаясь в океан, возвращается к своему прародителю. Живая форма осуществляет себя в движении и каким бы упорядоченным и устойчивым ни было это движение, оно возможно лишь как непрерывное отклонение от внешней сферы Тождественного к внутренней сфере Иного (*Тимей* 36с). Именно отклонение придает пространству видимые, телесные, очертания, и в конечном итоге ведет к радикальному развороту, катастрофе, которая является по сути возвращением к истоку, бессмертной форме, послужившей образцом для творения.

Обратимся вновь к «Седьмому письму», в котором Платон обсуждает последовательность ступеней познания на примере круга. Мы выделяем круглую вещь и сначала даем ей имя, потом прибавляем к имени глагол и получаем определение фигуры, после этого создаем изображение окружности, чтобы затем и имя, и определение, и образ подчинить чистому знанию, направленному на круг сам по себе. И вот тут важным указанием является то, что любой круг в отношении круга самого по себе полон противоречий, поскольку в любой своей точке он причастен прямизне, тогда как идеальный круг «не содержит в себе противоположной природы» (*Письма, VII* 343а, пер. С.П. Кондратьева). Платон говорит здесь о кругах, изготовленных человеком, и его цель – показать невозможность адекватного запечатления и записи того, что открыто философу, но его рассуждение несложно расширить, чтобы показать несовершенство любого круга, нарисованного на поверхности или описанного движением космоса, поскольку каждая точка такого круга находится на пересечении прямых, и даже простая возможность этих прямых является в отношении круга самого по себе отклонением и противоречием.

Уникальность чистого круга в том, что у него нет точек, которые сами по себе не были бы закруглением, то есть кругом, в котором движение идеального начертания является непрерывным возвращением к самому себе. Идеальный круг – это и есть действие божественного демиурга, который не отпускает созданный мир, удерживая его на внешней траектории чистого тождества. Бог выступает в отношении созданного им мира объемлющим его телом иной размерности, и все космическое тело является не более, чем *внутренней* границей этого большого божественного тела. Впрочем для нас эта внутренняя граница является самой что ни есть внешней границей рождения и смерти, пространством определяющего перехода от единичного существования к бытию в полноте целого.

Пример с кругом позволяет понять, как соотносится в размышлениях Платона пространственная аналогия и диалектическая логика противоречий. Поверхностная фигура не просто обладает меньшим числом измерений, но и является в каждой своей точке фигурой противоречия и отклонения в отношении начала, которое, таким образом, не сводится к абстрактной и бесформенной идее единства, и, скорее, является идеей идей в том смысле, в каком многомерное пространство должно быть объемлющим мир пространством пространств и содержащей в себе все формы и меры мерой мер. Диалектика позволяет выявить противоречия и показать необходимость перехода к бытию иной размерности, свободной от противоречий. Проблема в том, что диалектика сама не способна подвести к этому бытию, однако оно может обнаружить себя внезапно, вдруг, в молчаливом размышлении, в диалоге или мифе, запускающим обратное течение времени от завершения к началу, от необходимости и обыденности смерти к чуду рождения и устройства мира.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бриссон, Л. (2019) *Платон*. Пер. О. Алиевой. Москва: Rosebud Publishing.
- Бугай, Д.В. (2016) *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.
- Протопопова, И.А. (2021) «Метафизика» и «феноменология» у Платона (*Федон*), *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 342–353.
- Светлов, Р. В. (2019) «Исследование». Платон. *Политик. Исследование, перевод и комментарий Р.В. Светлова*. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество.
- Флоренский, П. А. (2000) *Сочинения*. В 4 т. Т. 3(2). Москва: Мысль.

- Шевцов, К.П. (2020) «Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона», *Платоновские исследования* 13.2, 69–91.
- Шичалин, Ю.А. (2017) «Введение». Платон. *Парменид*. Перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю.А. Шичалина. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Blondell, R. (2002) *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Brisson, L. (2012) "Why Is the Timaeus Called an Eikôs Muthos and an Eikôs Logos?", Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez, eds. *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden: Brill, 369–392.

References in Russian:

- Brisson, L. (2019) *Platon*. Moscow: Rosebud Publishing.
- Bugaj, D.V. (2016) *Edinstvo platonovskogo «Gosudarstva»*. Moscow: Izdatel' Vorob'ev A.V.
- Protopopova, I.A. (2021) "Metafizika i fenomenologiya u Platona (*Fedon*), ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 15.1, 342–353.
- Svetlov, R. V. (2019) «Issledovanie». *Platon. Politik. Issledovanie, perevod i kommentarij R.V. Svetlova*. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obshchestvo.
- Florenskij, P. A. (2000) *Sochineniya*. V 4 t. T. 3(2). Moscow: Mysl'.
- Shevcov, K.P. (2020) «Chelovek zolotogo veka: Sokrat v dialogah Platona», *Platonovskie issledovaniya* 13.2, 69–91.
- Shichalin, Yu.A. (2017) «Vvedenie». *Platon. Parmenid*. Perevod, vvedenie, komentarii, prilozhenie, ukazatel' imen Yu.A. Shichalina. St Petersburg: Izdatel'stvo RHGA.