

И.А. Протопопова

«Двойники» и противоположности:
от архаики к диалектике
(О.М. Фрейденберг и Платон)

В статье сопоставляются представления О.М. Фрейденберг об архаическом мышлении с его «двуединством» и концепция противоположностей и «отражений» у Платона. Фрейденберг считает, что «объединение» противоположностей на драматическом уровне диалогов (например, двойственный образ Сократа) является у Платона бессознательным реликтом архаики. В статье рассматриваются взгляды Платона в контексте его споров как с софистами, так и с элеатами, и показано, что идея взаимодействия и сосуществования противоположностей, будучи внешне похожей на архаические представления о двойниках-противоположностях, базируется на рефлексии мышления и речи и на концепции «иноного», представляя собой совершенно новую для греков область – диалектику.

Ключевые слова: Фрейденберг, Платон, философия, драматическая форма, противоположности, архаическое мышление, диалектика.

Замысел этой статьи появился, когда я готовила доклад о драматическом подходе в платоноведении в сопоставлении с интерпретацией О.М. Фрейденберг платоновского «Пира». Многие столетия исследователи Платона стремились вычлнить из его диалогов прежде всего некое философское содержание, при этом литературная форма и все, что с ней связано, отбрасывалось как «украшательство», нужное лишь для «оживления» текста, но вполне избыточное для понимания философского смысла. Однако со второй половины XX в. ситуация меняется – распространяется так называемый *драматический подход*, девизом которого является целостность: диалоги нужно рассматривать как целое, не отрывая логические аргументы от литературных аспектов, принимать во внимание все составляющие диалог структурные элементы, специ-

фику языка, игру слов, драматические обстоятельства, характеры, сюжетику, способы наррации, мифы, поэтические и прочие цитаты, отсылки, аллюзии, начальные и конечные строки диалога, иронию и юмор¹.

Такой подход в исследованиях Платона во многом изменил взгляд на его персонажей, в частности, в свете такого рассмотрения «школьный» образ Сократа – морального ригориста и рационалиста – изменился до образа философского провокатора, оборотня-гибриста, который одновременно и мудрец, и шут, и мистагог, ведущий к философскому созерцанию «прекрасного самого по себе», и безжалостный ироник, разрушающий все представления человека о себе самом². Это очень близко тому, что пишет о Сократе Фрейденберг:

Вся тема целиком, тема «истины-призрака» (алэтэ-эйдолон), воплощена Платоном в фигуре Сократа; в лице Сократа то, что говорит Диотима (персонаж, олицетворяющий «истину»), и то, что говорит ее противоположность, Алкивиад (олицетворение «призрачности»), отождествляется. Сократ есть и гибрид, и небесная мудрость, созидание. Все, что Сократ излагает в этом диалоге со слов Диотимы, облечено в мистериальную форму: Диотима якобы посвящает Сократа как миста в сокровенный смысл мистерий и «ведет» его по ступеням, от простого телесного ощущения к высшему созерцанию – к эпопее. Если у Алкивиада, носителя мнимой красоты, мировое раздвоение дается посредством образа общенародного глиняного силена, то Диотима, носительница истинной красоты, пользуется для этой же мысли метафорой мистериального «восхождения ввысь»³.

Фрейденберг, подходя к Платону прежде всего как к писателю, анализирует, как он выстраивает образы, как соотносятся персонажи, какую роль играют в тексте метафоры и т. д., – все это позволяет ей увидеть важнейшую для Платона философскую тему единства противоположностей не просто в виде отвлеченного положения, но «разыгранную» в качестве драмы; однако она считает такое драматическое «двуголосие» не сознательным приемом автора, а отголоском «былого единства мима комического и мима серьезного. Эти две стороны одной и той же образности соответствуют в “Пире” комедии и трагедии»⁴.

Тема противоположностей и является для меня здесь основной: я рассматриваю, как ее трактует Фрейденберг в отношении к античной культуре и мышлению⁵, и как она присутствует у Платона, в особенности, какой акцент приобретает, если читать его тексты прежде всего сквозь призму драматического подхода.

«Мифологическое мышление»,
«двойники» и «Пир»

В первой приведенной выше цитате Фрейденберг упоминает «мировое раздвоение»: это краткая формула ее основополагающего тезиса относительно всей античной культуры и словесности в частности, базирующегося на представлениях Фрейденберг о «мифологическом мышлении». Сложившееся у нее во многом под воздействием компаративистики Узенера и поэтики Поттебни, в «Образе и понятии» это представление получает такой конспективный вид:

В прежнем мифологическом мышлении «свойство» предмета мыслилось живым существом, двойником этого предмета (говоря словами Поттебни, признак мыслился вместе с субстанцией). Мифологически мир представлялся раздвоенным на тождественных двойников, из которых один обладал «свойством», а другой не обладал. Эти образы служили выражением самых основных, но и самых суммарных представлений человека о смене жизни и смерти. «Свойство» соответствовало подлинности, известной сущности, лежавшей в основе предмета, то есть жизни; напротив, двойник без «свойства» был только внешним «подобием» подлинного и означал мнимость, то есть смерть. <...> Суммарность и тождественность заставляли делить мир на два противопоставленных явления, между собой общих, – жизнь и смерть, тепло и холод, свет и мрак и т. д. Они персонифицировались в двух «подобных» одно другому существах. Одно из них (положительное начало) представляло собой «свойство», а другое существо (отрицательное начало) – лишь его конкретное «подобие», внешний вид без «свойства»⁶.

Такое разделение, по мнению Фрейденберг, постепенно подвергается понятийной переработке:

Как только «я» отделилось от «не-я», предметы потеряли прежнее, якобы субстанционально присущее им «свойство», и двойники оказались разобщены. Понятие обратило свойства предмета в умозрительную категорию. Отвлекая черты предмета от самого предмета и сопоставляя эти черты, оно внесло наряду с отождествлением и уподоблением новую категорию отличительности. Двойники – вещи, стихии и существа получили отдельное отвлеченное качество и раздельное бытие, распавшись и между собой, и внутри себя. Так, уже в древнейшем эпосе, в гомеровском, бывшие герои-двойники сделались различными существами⁷.

Несмотря на постепенное понятийное переосмысление прежних «двойников», по Фрейденберг, основанием античной культуры долгое время служит «представление о двуединости мира, структурно восходившее к образу агона между положительным началом и его “тенью”»; это порождает в мусических искусствах «двучленные конструкции, основанные на полярности и “противоположности” обоих членов. Положительному плану неизменно противопоставлялся “обратный” план, который сопутствовал первому в виде его неизменного антипода. В языке, в речах, в ритмике, в мусических жанрах, в отдельных произведениях и в их частях цельность достигалась средствами внутреннего противопоставления двух членов с итоговым третьим (или усеченно, без третьего)». «Наиболее крупный “противительный” план сказывался в гибризме (от ὑβρίς), который сопровождал все “подлинное” и служил его “изнанкой”»⁸.

На основе этих представлений Фрейденберг дает такой анализ платоновского «Пира», который выглядит современной реализацией драматического подхода. Она рассматривает соотнесенность двух Эротов (небесного и гибриста) и двух образов Сократа («мистагога» и тоже гибриста); противоположность Диотимы и Алкивиада в структурно близких частях диалога; трагическое и комическое, выраженное как присутствием трагика Агафона и комедиографа Аристофана, так и рассуждением Сократа в финале о единстве трагического и комического, а также сопоставлением «серьезно-трагического» (здесь мистериального) и комического пластов диалога, включая жанровые сценки (интермедии, пьяный комос) и специфику метафоры (фигурка глиняного силена, с которой сравнивается Сократ). В конце диалога, подчеркивает Фрейденберг, «остались втроем только те три лица, в чьем трехчлене воплощена мысль о единстве трагического и комического: это Агафон – трагик, Аристофан – комик и объединяющий эти две противоположности Сократ – философ. Вот эти три лица и говорят о том, что «тот, кто творец трагедии, должен быть творцом и комедии»⁹.

Отметим еще раз, что такой анализ «Пира» вполне актуален для современного платоноведения и по части тонкости и проницательности дает фору многим новейшим исследованиям. Однако повторим и то, что кратко было упомянуто выше: Фрейденберг считает такое устройство платоновского текста отголоском «мифологического мышления» с его главной предпосылкой двуединства мира, в то время как сознательно Платон, по Фрейденберг, является чуть ли не главным виновником разрыва «вещей» и «идей»: «у Платона идеи вещей обособлены от вещей и живут самостоятельно, вне вещей, вне бытия»¹⁰.

Попытаюсь обосновать свое несогласие с Фрейденом в этом вопросе и показать, что драматическая форма намеренно была избрана Платоном для выражения философских идей, весьма далеких от «абстракций» и связанных едва ли не с «единством противоположностей».

«Экскурс в философию»: отвлечение понятий

Фрейденом говорится, что главной чертой архаического античного мышления является слитное существование противоположностей в виде конкретных персонажей-«двойников», при этом «положительному» двойнику приписывается свойство «сущности», а «отрицательному» – «кажущести», причем одно является образом другого, подражанием ему. Затем, с развитием отвлеченного мышления, единство таких двойников распадается, и противоположности оказываются абстрактными: теперь истина абсолютного бытия противопоставлена кажущемуся миру изменчивых явлений:

Явления начинают делиться на реально существующие и на внешне «уподобленные» реальным, на призрачно существующие явления. В античном понимании все «кажущееся» есть не голый мираж, а внешний аспект реально существующего, разновидность той же (говоря нашими, современными терминами) реальности. Но это еще не все. То, что «кажется», служит точной копией «подлинного» и его слепком, основанным на полном «сходстве» с действительностью. Ранняя античная мысль в силу господства конкретных понятий относила всякую призрачность к миру протяженности. Вот такой слепок-подобие, вот такой призрак действительности и представлял собой античный «образ» (εἰκών, εἰδῶλον, imago)¹¹.

Насколько я понимаю ход мысли Фрейденом, отвлечение понятий заключается в том, что единство противоположных двойников разрывается: теперь то, что было двойником «отрицательным», но не менее реальным, чем «положительный» («внешний аспект реально существующего»), приобретает в философии характеристику «гибнущего», «изменяющегося» и потому неподлинного – в отличие от мира «сущности», который начинает пониматься как действительная реальность. Фрейденом говорится, что древние греки разделяли методы познания на ὁρατόν и νοητόν: «Один, конкретный, соответствовавший “образу”,

они называли τὸ αἰσθητὸν или ὁρατὸν (то, что познается органами чувств, главным образом зрением), другой, отвлеченный, соответствовавший понятию τὸ νοητὸν (умозрительно познаваемое)¹². Подчеркну, что это отнюдь не общепринятое у всех «древних греков» разделение на методы познания, а вполне философское новшество, причем это одновременно разделение и способов познания, и их объектов, разных сфер сущего: чувственного мира и умопостигаемого. Подобное противопоставление есть у Гераклита (Heracl. 16 1-3) и Парменида (Parm. 8 8), а в более развернутом виде, именно как противоположность ὁρατὸν / νοητὸν, у Платона (Plat. Rp. 509d-511).

В главе «Экскурс в философию»¹³ Фрейденберг приводит в пример Парменида и Платона как философов, взгляды которых на противоположности вырастают из архаической идеи двойственности. По ее мнению, они близки друг другу, только у Парменида «истина» и «докса» еще вполне конкретны, а у Платона «идеи» – «это вещи, взятые умозрительно, без реальной конкретности. Они указывают на специфический, античный этап образования общих (абстрактных) понятий». Фрейденберг считает именно Платона тем философом, который резко разделил «чувственное» и «умопостигаемое», придав первому статус «неподлинного», а второму – «истинно существующего»:

«Идеи» Платона, появившись в послеклассической Греции, показывают, как абстракция начиналась с отрыва понятий от тех предметов, которые они определяли. Теперь подлинность означает то, что в реальности не существует; к IV веку реальное окончательно отождествляется со злом, имея за собой отрицательные традиции не только в гносеологии, но и в онтологии, и в этике¹⁴.

Здесь Фрейденберг демонстрирует совершенно классическое, «школьное» представление о платоновском умозрении как полностью оторванным от всего конкретного и телесного. Платон с этой точки зрения предстает родоначальником своего рода гностицизма, в соответствии с которым все «чувственное» есть зло. Действительно, если читать его диалоги выборочно, присваивая тем или иным пассажам из речей разных персонажей значение догматических авторских высказываний, мы вполне можем составить подобный «пазл». В таком контексте драматико-диалогическая форма философского содержания Платона и образ Сократа как «медиатора» противоположностей могут действительно выглядеть как подспудный реликт архаического сознания.

Однако я полагаю, что резкое противопоставление умопостигаемого мира «сущего» и чувственного мира «подобий» с приданием

статуса реального и подлинного только одному – «заслуга» вовсе не Платона. Чувственный мир отрицают в качестве неподлинного Парменид и элеаты, а умопостигаемый как несуществующий – Протагор и софисты. И элеаты, и софисты делают выбор в пользу одного из «миров», полностью дезавуируя другой – тут и пролегал описываемый Фрейденберг разрыв противоположностей и отвлечение понятий от предмета.

Платон же, на мой взгляд, как раз видит тупики, к которым приводит стратегия выбора «одного из двух» (неважно, в какую сторону), и пытается объединить разорванные противоположности, но не просто внешне, а на основании того, как они сосуществуют в реальном мышлении.

Платон, Парменид и софисты: противоположности и двойники

В диалоге «Софист» Чужеземец, пытаясь дать определение софиста, относит его последовательно к охотникам, торговцам, борцам, а затем делает вывод, что тот оказался обладателем некоего не истинного, но мнимого знания обо всем (*δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην σοφιστῆς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναλέφανται*; Sph. 233c10-11). Софист сравнивается с живописцем, который с помощью изображений создает подражания и одноименные с существующими вещи (*μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων ἀπεργαζόμενος τῇ γραφικῇ τέχνῃ*; 234b6-7), – он с помощью речи подражает мудрецам и создает о себе мнение как о мудрейшем (234c). В итоге собеседники называют софиста обманщиком (колдуном – *γῶγς*) и подражателем (*γῶγτα μὲν δὴ καὶ μιμητὴν ἄρα θετέον αὐτόν τινα*; 235a8) из рода чудищедев (*τῶν θαυματοποιῶν*; 235b5).

Таким образом, Платон показывает возможность существования не-истины, лжи, которая выглядит абсолютно как истина: это сразу напоминает архаических «двойников», которые, будучи тождественными по виду, противоположны по «сущности», точнее, по наличию или отсутствию ее; софист – подражатель, шарлатан, колдун, чудотворец – внешне неотличим от мудреца-философа. Это затравка для постановки вопроса в более общей форме: как в принципе возможна ложь и – еще более широко – небытие? И тут Чужеземец переходит от критики софистов к критике Парменида, которого при этом, будучи гостем из Элеи, называет «отцом» (241d5).

Критику софистов мы находим и в других диалогах Платона («Протагор», «Горгий», «Евтидем», «Тезетет»), и главное в ней –

показать, что истина не является пустым звуком и ее невозможно считать просто выражением отдельных субъективных чувственных восприятий. Что касается Парменида, здесь критика осуществляется с противоположного конца: если софисты утверждают, что нет объективной умопостигаемой истины, то Парменид возвещает, что чувственный мир лишь видимость, подлинно существует только неизменное самодостаточное бытие, а небытия и вовсе нет – ведь помыслить его невозможно (Parm. 8).

Тем самым и софисты, и абсолютный, казалось бы, их «идейный» противник Парменид совершают одно и то же: полностью разрывают связку противоположностей, ниспровергая одну из них и отказываясь считать ее «сущей»; в этом они, являясь внешне противоположностями, внутренне оказываются «двойниками». Платон же выступает и против софистов, и против элеатов из-за такого резкого разделения противоположностей и наделения только одной из них статусом сущего – это ведет к мыслительным тупикам, что и показано в «Софисте». Свою задачу Чужеземец видит в том, чтобы «испытать логос отца» Парменида и усиленно прорываться к тому, что «не-сущее в каком-то отношении есть, а сущего, наоборот, некоторым образом нет» (τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ; Sph. 241d6-7), или, как сказано в другом месте, «чтобы все неподвижное двигалось» (249d).

В середине диалога Чужеземец, приходя к выводу, что исследовать бытие и небытие порознь невозможно, упоминает «юношей и недоучившихся стариков» (τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι): им прямо-таки приготовлен пир благодаря тому подручному утверждению, что многому невозможно быть единым, а единому многим (Sph. 251b5-8). Под недоучившимися старцами, которые ревностно занимаются такими вещами, по мнению большинства комментаторов и исследователей, подразумевается Антисфен: он считал, что об одном можно говорить только одно, из чего следовало, что невозможно ни противоречить, ни лгать (Arist. Met. 1024b33). В «Евтидеме» софист Евтидем утверждает, что лгать невозможно (Plat. Euth. 283c-284c), а его товарищ Дионисодор говорит, что поскольку для каждой вещи существуют свои слова, то противоречие невозможно (Euth. 285e-287a); в Дионисодоре исследователи тоже видят аллюзию на Антисфена¹⁵.

Фрейденберг упоминает об Антисфене, характеризуя софистику как «этап сложения единичных формально-логических понятий, еще не дошедших до степени общих понятий (недаром Антисфен не признавал общих понятий!)». На мой взгляд, отрицание общих понятий, противоречий и лжи Антисфеном, поднагоревшим в спорах учеником Протагора, а затем Сократа, говорит, прежде всего,

о его эвристической выучке и любви к парадоксам, что можно заметить в описании его бесед с Ксенофонтом (Xen. Symp. 4). Впрочем, и сама Фрейденберг считает, что «в софистике ясно видно начало сужденчества, которое развивает на первых порах голую логику, механику построения формально-логических процессов, лишенных сути»¹⁶.

В приведенных выше примерах софизмов ключевым является как раз отрыв суждений от самой ситуации беседы и производимых собеседниками мыслительных и словесных действий. Именно в этом уличает софистов Сократ: в «Евтидеме» он спрашивает Дионисодора, как тот может требовать у собеседников опровержения, если никто, по его собственному утверждению, не может лгать? (Euth. 286e). И дальше загоняет софистов в угол, указывая на «перформативное противоречие»: если утверждать, что ложь и ошибка невозможны, то спор и опровержение также совершенно невозможны (Euth. 287e-288a).

По этому же принципу Чужеземец в «Софисте» уличает тех, кто вовсе не признает причастности «одного» «другому» (тот же Антисфен): ведь сама речь их обличает, поскольку они вынуждены пользоваться «общими словами» и сочетаниями слов; они имеют домашнего врага, подающего голос изнутри, как удивительный чревовещатель Еврикл, говорит Чужеземец (Sph. 252c2-9). Здесь, как видим, упрек Платона тоже состоит в том, что формальные суждения полностью оторваны от реального процесса мышления и речи: ими можно ловко жонглировать, но к «сути дела» они отношения не имеют.

И наконец, следуя тому же методу «наблюдения за логосом», Чужеземец в «Софисте» приходит к важнейшим выводам. Можно сколько угодно рассуждать о бытии-небытии, покое и движении и прочих противоположностях, пытаясь придать одним статус истины, а другие ниспровергнуть (ср. знаменитый фрагмент «гигантомахии» в «Софисте», где как раз воспроизводится битва софистов с элеатами; Sph. 246-248), но все это останется лишь словами, абстрактными утверждениями. Совершенной иной уровень поиска начинается, когда мы замечаем, что противоположности в своем единстве уже с самого начала определяют и наше мышление, и нашу речь о них же, и поэтому, выдвигая относительно них какое-то суждение, мы должны внимательно следить за тем, как его содержание согласуется с процессом нашего мышления и высказывания, или, следуя другой формуле Сократа, как сочетаются *логос* и *эргон*, слово и дело (ср. Plat. Lach. 188c-e).

Таким образом, Платон, в отличие от традиционно приписываемого ему предельного абстрагирования, напротив, возвращает

философский поиск от голого и отвлеченного теоретизирования к реальной практике мышления-речи: с одной стороны, он разводит «понятие» и «акт мысли», с другой – тем самым выявляет «ноэтическое» (τὸ νοητόν) не как плоскость понятий, а как объем «мысль-понятие».

И тут мы возвращаемся к нашей главной теме. В описании четырех сфер сущего в «Государстве» (так называемая «Линия», Rr. 509-511) в высшую сферу, τὸ νοητόν, входят две: сфера рассудка, «дианоэтическая» (от διάνοια), и ума (νοῦς), собственно ноэтическая. Сфера рассудка связана с «понятиями» (аксиомы, чертежи), а ума – с чистыми актами мышления. Эти сферы противоположны друг другу, поскольку одна, рассудочная, пользуется образами, пусть даже они выражены математическими понятиями и чертежами, а вторая, умопостигаемая, не связана ни с какой образностью, даже понятийной; рассудочная направлена на завершение рассуждения путем доказательства, а умопостигаемая не завершается, но восходит к беспредпосылочному началу (510b-d).

Тем не менее, эти противоположности подобны друг другу как двойники: дианоэтическая сфера «подражает» ноэтической, и жонглирование понятиями можно принять за настоящее мышление, именно поэтому софист может выдать себя за философа. Но за счет чего существует подражание, образ, ложь и тем самым – парадоксально – небытие? – задает в «Софисте» вопрос Чужеземец. В ходе рассуждений оказывается, что образ – «это уподобленное истине такое же иное» (εἶδωλον ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἄφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; Sph. 240a7-8), а затем вводится диалектически взаимодействующая пятерница пяти великих родов: пара противоположностей («движение–покой», «тождественное–иное»), причастных «бытию»; при этом «иное» пронизывает собой всё, проходя сквозь все роды.

Вот это «иное» и создает невозможность абсолютного тождества, которое, каждый с противоположных позиций, утверждают Парменид и Антисфен. Ничто в мысли не может быть выражено прямо, «само по себе», как «одно» – только через образ, через «иное»; которое, с одной стороны, иное, а с другой – в качестве отражения подобно отражаемому. Ноэсис, будучи безвидным (Rr. 510b), выражается в речи, в понятиях, в образах. Он управляет всеми этими образами, но выразиться вне их не может, поэтому не только «тень» зависит от «предмета», но в определенном смысле и предмет от тени: разделить их невозможно. Именно в силу их всегдашнего необходимого сосуществования и такого же необходимо-несовпадения речь и мнения и могут быть ложными, из-за этого и возможны подражание и обман (Sph. 264d).

В третьей части «Софиста» Чужеземец разделяет произведения бога и человека так, что каждая сфера поделена надвое: и в божественном творчестве, и в человеческом всё состоит из «самого» и сопутствующего образа (αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω; Sp. 266c6, d2-4). Здесь противоположности «божественное / человеческое» строятся как структурные подобия, и внутри каждой сферы «само» является противоположностью образу, притом эти антиподы всегда оказываются подобиями как предмет и тень. В «Государстве» точно так же *противопоставляются* τὸ ὀρατόν и τὸ νοητόν, умопостигаемое и видимое; но одновременно они же и *уподобляются* и по структурному сходству, и потому, что ὀρατόν есть теневое отражение νοητόν, т. е. видимое всегда стремится подражать умопостигаемому (ὄν καὶ ὄντα νοητόν μιμοῖτ' ἄν ἢ τῆς ὄψεως δύναμις; Rp. 532a2-3). То же самое мы видим и в мифе о пещере, – пространство вне пещеры структурно повторяет то, что находится внутри пещеры, т. е. пещера и подлинный мир, с одной стороны, абсолютные противоположности, с другой – описаны как двойники, тень и ее предмет (Rp. 514-516).

В «Тимее» образ двойников-противоположностей выражен противопоставлением отца (эйдос образца, неизменное, вечное, неразрушимое) и ребенка (подражание образцу в чувственном, изменяющееся, рожденное, смертное) (ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητόν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὀρατόν; Tim. 48e5-49a1; 50d2-5). Это модификация все тех же ὀρατόν / νοητόν, которые противоположны, но при этом чувственное непостижимым образом является отпечатком, отражением невидимого и вневещественного умопостигаемого, подражанием ему. Итак, подчеркнем самое важное: противоположности являются полными антиподами, но при этом обладают сходством как двойники. Антиподы они постольку, поскольку одно в качестве «предмета» управляет другим в качестве «тени», при этом именно как тень и предмет они оказываются подобиями, а само «управление» выглядит как неразрывная связь противоположностей.

Таким образом, у Платона мы находим то, что Фрейденберг описывает как главные характеристики архаического сознания. Я полагаю, что Платон приходит к этому в спорах с односторонним отрицанием противоположностей софистами и элеатами, в стремлении показать, что реальное мышление, в отличие от формально-логических суждений, подразумевает парадоксальное взаимодействие противоположностей. Приходя к диалектике, он удивительным образом возвращается к переосмысленной архаике – конечно, если принять то описание, которое дает ей Фрейденберг.

Философия как драма: слово как дело

Теперь, на основе сказанного выше, вернемся к вопросу, почему именно драматический подход позволяет открывать в Платоне то философское содержание, которое часто упускается в «плоскостной» картине, нарисованной с догматической точки зрения.

Я пыталась показать, что сама содержательная основа его философии связана с идеей сопоставления разных уровней сущего, являющихся одновременно и противоположностями, и отражениями друг друга. Те уровни, которые он описывает в «Линии», разыгрываются в тексте «Государства» несколько раз по-разному: миф о пещере оказывается метафорой логического описания «Линии», а целостная разноплановая структура диалога реализует и уровень «образов» (многочисленные мифы, поэтические цитаты и аллюзии и т. д.), и уровень «вещей» и «мнений» (описания устройств государств и типов души), и уровень рассудка (описания наук и логическая аргументация), и, наконец, уровень ума, который уже не репрезентируется чем-то конкретным, но в полном соответствии с «Линией», оставаясь за кадром, тем не менее управляет всей этой целостной структурой: ведь если читатель различит в тексте диалога «подобное» в «неподобном» и наоборот, он сумеет осуществить свою диалектическую способность и поднимется с уровня «отражения отражения» до уровня осознания собственных актов мышления. А это гораздо ближе к философии, чем любование словесными картинками, которыми софисты очаровывают неопытных юношей (Sph. 234b-e).

Философские предпосылки, которые различают деятельность мышления и высказывание понятий и одновременно показывают их как соотношение «иного», лучше всего выражаются именно действием, реализацией, а не описанием в форме трактата. Фрейденберг говорит, что архаичное мышление разыгрывается в драме и в самой семантике вещей. У Платона философия «разыгрывается» в диалоге, в философской драме. Драматическая форма позволяет ему разнообразными способами провоцировать читателя, поскольку здесь гораздо больше возможностей для выстраивания неявных противоположностей и, наоборот, сопоставлений; отсутствие необходимости в авторском слове, взаимодействие персонажей, игра словами и структурами текста дают возможность поставить перед читателем такие вопросы, которые не одолеет форма трактата. Например, знаменитая инвектива против поэтов в третьей книге «Государства», где Сократ обвиняет авторов драмы в том, что они скрываются, говорят не от первого лица и подражают, и пересказывает начало «Илиады» в косвенной речи

(Rp. 393c-d): что это, как не насмешка над читателем, который, увлекшись содержанием, забывает о форме того, что читает, – а это ведь чистейшая драма, чистой воды мимесис! Так Платон предъявляет читателю «перформативное противоречие» – излюбленный метод Сократа по отношению к собеседникам, нацеленный на то, чтобы сопоставить высказываемое с актом высказывания, слово с делом.

Такие «провокации», подчеркнем, удаются именно благодаря драматической форме, в которой автор скрыт: его сокрытость тоже является, на мой взгляд, принципиальной позицией, напрямую связанной с идеей «незримого ума» и «парадигмального образца», – они невидимы и не могут быть предъявлены в чем-то ограниченно-конкретном, но проявляются во множестве соотносящихся с ними образных и понятийных систем. Здесь, думается, весьма уместны рассуждения М.М. Бахтина о вневходимости автора: «Автор произведения присутствует только в целом произведении, и его нет ни в одном выделенном моменте этого целого, менее же всего в оторванном от целого содержании его. Он находится в том невыделимом моменте его, где содержание и форма неразрывно сливаются, и больше всего мы ощущаем его присутствие в форме»¹⁷.

Если читатель не отмахивается от таких загадок, которые предъявляют ему противоречие содержания и формы, не пропускает противоречия в тексте, он, полагаю, начинает осуществлять программу воспитания философа, описанную в шестой-седьмой книгах «Государства». В седьмой книге говорится, что рассмотрение противоречий – главный метод побуждения мысли, а отсутствие противоречий не ведет к мышлению (Rp. 524d-e). И Сократ не только провоцирует словесные противоречия, но и сам выглядит двойственным и противоречивым: так, во второй-третьей книгах «Государства», описывая воспитание философских свойств стражей, он выглядит ортодоксом, цензором и моральным диктатором, ратующим за умеренность и благопристойность, а в шестой-седьмой книгах, рассказывая о воспитании философов, он воспекает неистовый философский эрос и стремление к познанию истины без всяких ограничений.

По поводу того, что в «Пире» Сократ, как и Эрот, не только раздваивается на противоположности, но и объединяет их, мы уже приводили цитаты из Фрейденберг. Теперь, после того, как мы показали, что провокаторство и оборотничество Сократа и самого Платона обусловлено определенными философскими предпосылками, самое время процитировать еще одно место из О.М. Фрейденберг, где она сравнивает Сократа с балаганным шутком:

Это прохождение через звенья мыслей Сократ облакает в наводящие вопросы. Мне уже приходилось указывать на народный типаж этого странствующего представителя не писанной философии; балаганная его реплика непосредственно объединяет в нем все его фольклорные черты. Сократ излагает философию в вопросно-ответной форме, предвосхищая диалоги Платона, но и продолжая драматическую, балаганную линию словесных агонев, загадок-разгадок и всяких разновидностей грифа. Сократ еще близок к фокуснику; его вопросы вполне напоминают загадку, потому что он заранее знает свой умысел и тщательно маскирует его, заставляя разгадчика идти за собой, плутать и обманываться. В конце концов разгадчик неизменно оказывается в дураках, признавая то, что отрицал, и принимая то, чего не хотел. В этом отношении Сократ делает с собеседником то самое, что делает в паллиате раб со своим хозяином¹⁸.

Очень похоже описывает поведение Сократа Алкивиад, когда рассказывает о том, как тот дурачил глупых мальчиков, прикидываясь влюбленным, и говорит, что Сократу верить нельзя – что бы он ни говорил, все всегда наоборот (*ὅτι τοῦναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγε*; Smp. 214d1-2). Я полагаю, что оборотничество и провокаторство Сократа – не просто реликты архаических жанров, а намеренное создание Платоном образа, в какой-то степени соответствующего уровню ума («нуса») – он всегда скрыт, никогда не дан прямо, дается в разных обличьях, но всегда всё внутренне определяет. Таким образом, платоновский Сократ – балагур и плут, философский провокатор – перекидывает мост от архаики к диалектике.

Примечания

¹ *Пресс Дж.* Постановка вопроса в платоноведении // Платоновский сборник. В 2 т. М.; СПб.: РГУ–РХГА, 2013. Т. 1. С. 8–47.

² *Gagarin M.* «Socrates' Hybris and Alcibiades' Failure» // Phoenix. 1977. № 31. P. 22–37; *Протопопова И.А.* Ὑβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона // Σχολή. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Т. 10. Вып. 2. С. 373–379.

³ *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература РАН, 1998. С. 297.

⁴ Там же. С. 298.

- ⁵ О двойниках и противоположностях в концепциях Фрейденаберг см.: *Braginskaja N.* Binômes, opposition, répétition, contraste. Les racines mythologiques des catégories esthétiques d'Ol'ga Frejdenberg // *Revue des études slaves.* Paris, 2016. LXXXVII/1. P. 35–51.
- ⁶ *Фрейденаберг О.М.* Указ. соч. С. 235.
- ⁷ Там же. С. 235.
- ⁸ Там же. С. 262–263.
- ⁹ Там же. С. 299.
- ¹⁰ Там же. С. 336.
- ¹¹ Там же. С. 237.
- ¹² Там же. С. 233.
- ¹³ Там же. С. 331–338.
- ¹⁴ Там же. С. 336.
- ¹⁵ Есть исследователи, которые видят в «Евтидеме» намек не только на Антисфена, но и на киников, которые традиционно к нему возводятся: *Rappe S.* 'Father of the dogs? Sunic elements in Plato's Euthydemus' // *Classical Philology.* 2000. Vol. 95. № 3. P. 282–303.
- ¹⁶ *Фрейденаберг О.М.* Указ. соч. С. 338.
- ¹⁷ *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // *Эстетика словесного творчества* / Бахтин М.М. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 382–383.
- ¹⁸ *Фрейденаберг О.М.* Указ. соч. С. 340.