

# «ЕВТИФРОН» В СИСТЕМЕ ДИАЛОГОВ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПЛАТОНА

Роман Сергеевич Соловьёв

магистр филологии, магистр богословия  
ассистент кафедры филологии Московской духовной академии,  
141300, Московская область, Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева лавра, Академия  
solorom@gmail.com

**Для цитирования:** *Соловьёв Р. С.* «Евтифрон» в системе диалогов определения Платона // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 298–321. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-298-321

## Аннотация

УДК 82-96 (17)

В данной статье автор стремится переосмыслить хронологию диалога «Евтифрон», который обычно считает ранним диалогом Платона. Показав в предыдущих статьях несообразности традиционной ранней датировки диалога, автор, исходя из представления о жанровой эволюции творчества Платона, помещает диалог в число школьных, написанных на фоне составления «Законов». Для подтверждения тезиса автор обращается к поздним диалогам Платона и показывает, как с точки зрения методологии (формализация определения, диэреза, математические ходы мысли) «Евтифрон» сближается с такими текстами, как «Теэтет», «Парменид», «Послезаконие» и др. Сходство установок с «Меноном» и «Послезакониями», сюжетная близость «Теэтету», наличие школьных штампов, а также сходной с поздними платоновскими диалогами тематики показывают вовлечённость «Евтифрона» в проблематику диалогов определения. Приведённые свидетельства и переключки с поздними диалогами показывают, что рассуждение «Евтифрона» действительно должно было опираться на развитую технику ведения бесед. Это позволяет фундировать новую хронологию диалога «Евтифрон»: поздний школьный диалог, отражающий практику школьных диспутиаций платоновской Академии.

**Ключевые слова:** древнегреческая философия, Платон, хронология диалогов Платона, диалог «Евтифрон», диалоги в прямой драматической форме, диалоги определения.

## Введение

Ряд текстов, входящих в *Corpus Platonicum*, был создан в Академии учениками Платона, причём ещё при его жизни. Исходя из ранее установленной связи «Законов» и «Евтифрона», нам следует сосредоточить внимание на поздних диалогах в прямой драматической форме. Мы проследим общие места школьных диалогов, главным образом «Евтифрона», и поздних «Менона», «Кратила», «Теэтета» и «Софиста». Кроме общности жанра — прямой драматической формы, мы видим и внутритекстовые отсылки: в конце «Теэтета» Сократ признаётся, что ему нужно идти в Царский портик, чтобы предстать перед архонтом-басилевсом по обвинению Мелета<sup>1</sup>, в «Меноне» появляется Анит, второй обвинитель Сократа<sup>2</sup>. Если обратиться к школьным диалогам, то в «Евтифроне» можно заметить Сократа, беседующего с Евтифроном у Царского портика. Сократ сообщает, что юный Мелет обвинил его в развращении юношей<sup>3</sup>. В «Алкивиаде I» Сократ боится, что город одолеет и Алкивиада, и Сократа<sup>4</sup>, а в «Критоне» сама беседа происходит в тюрьме.

Также мы покажем близость диалога «Евтифрон» к другим диалогам определения, в которых Сократ переходит от вопроса, можно ли научиться добродетели<sup>5</sup>, к выяснению того, что представляет собой добродетель<sup>6</sup>. Например, в «Кратиле» выясняется, что такое имя, ибо без понимания этого ничему нельзя научить<sup>7</sup>, в «Теэтете» же определяется, чем является знание<sup>8</sup>. Эти диалоги времени развитой Академии, как мы покажем, имеют прямые параллели со школьными диалогами.

Когда в начале «Теэтета» Теэтет определяет знание и мудрость как одно и то же<sup>9</sup>, Сократ предлагает разобраться с этим с помощью ответов на вопросы. Феодор отказывается под предлогом того, что

1 *Plato. Theaetetus* 210d:1–3. Указывая перед названием диалога автора *Plato*, мы не утверждаем принадлежность ему всех диалогов в платоновском корпусе. Это лишь способ отнесения диалогов к *Corpus Platonicum*.

2 *Plato. Meno* 90a sqq.

3 *Plato. Euthyphro* 2c:2–8.

4 *Plato. Alcibiades I*. 135e:6–8.

5 *Plato. Euthydemus* 274d:6–e:5.

6 *Plato. Meno* 71b:1–4.

7 *Plato. Cratylus* 388b:13–14.

8 *Plato. Theaetetus* 146c:3.

9 *Plato. Theaetetus* 146a.

он уже стар и не приучен к такого рода беседам, которые более подходят молодым. Как видим, Платон предлагает новый метод. В беседе с Теэтетом Сократ приходит к выводу, что знание отдельных предметов (ремесло сапожника и плотника) есть лишь перечисление знаний, но не ответ на вопрос о том, что есть знание само по себе<sup>10</sup>. В «Евтифроне» Сократ упрекает Евтифрона в том, что тот даёт лишь отдельные примеры благочестивого, а не определяет благочестие само по себе<sup>11</sup>. Процедуру определения мы видим в «Меноне»<sup>12</sup>, «Кратиле»<sup>13</sup>, а также в «Алкивиаде I»<sup>14</sup>, «Алкивиаде II»<sup>15</sup>, «Феаге»<sup>16</sup>, «Хармиде»<sup>17</sup>, «Лажете»<sup>18</sup>, «Миносе»<sup>19</sup>, «Послезакониях»<sup>20</sup>, «О справедливости»<sup>21</sup>, «Сизифе»<sup>22</sup>, «Эриксию»<sup>23</sup>.

### 1. Подходы к определению: пример или прямое указание

В «Теэтете», разбирая, в чём заключается знание, Сократ приходит к выводу, что «смешно на вопрос: что есть глина? — отвечать: это то, что у горшечников, печников и кирпичников»<sup>24</sup>, то есть давать не определение вещи, а указывать, где она встречается. Точно так же характеризует Евтифрон замечание Сократа: «Смешно думать, будто есть разница между тем, кем был убитый — своим или чужим»<sup>25</sup>, то есть ограничивать справедливость её отдельными проявлениями. Такой же ход мысли встречаем в «Евтифроне» и далее: после рассуждения о соотношении благочестивого и богоугодного Сократ вновь просит назвать сущность благочестивого. Обсуждавшееся до этого опреде-

10 *Plato. Theaetetus* 146e:6–10.

11 *Plato. Euthyphro* 6e:3–6.

12 *Plato. Meno* 72b:1–7, 74e:11, 80d:3–4, 86c:5–6, 100b:6.

13 К примеру: *Plato. Cratylus* 413a:6–7, 418a:4–5, 439e:1–5.

14 *Plato. Alcibiades I* 127d:1–5, 129b:1–2.

15 *Plato. Alcibiades II* 138d:4–6, 140d:7–8.

16 *Plato. Theages* 122b:7–8, 126a:5–6.

17 *Plato. Charmides* 162b:4–8.

18 *Plato. Laches* 185b:9–11, 190d:8–9, 191e:9–11, 192a:1–6.

19 *Plato. Minos* 321d:1–3.

20 *Plato. Epinomis* 979b:5–7, 980a:1–5.

21 *Plato. De iusto* 373d:6–e8.

22 *Plato. Sisyphus* 391d:2–4.

23 *Plato. Eryxias* 401a:7–b:3.

24 *Plato. Theaetetus* 147a:1–5.

25 *Plato. Euthyphro* 4b:7–11.

ление «благочестивое — любезное (всем) богам» — всего лишь доведение до абсурда определения через частный случай, которое определяет признаки (λάθος), а не сущность (οὐσίαν) вещи. Сократ просит ещё раз назвать сущность вещи вне зависимости от того, любима она богами или испытывает ещё что-нибудь<sup>26</sup>. Вопрос о любви богов, наряду с другими состояниями в «Евтифроне», и вопрос о том, у кого в руках находится глина<sup>27</sup>, — по сути один и тот же, который не имеет смысла задавать.

Всё в том же рассуждении «Теэтета» о знании (147b10–с6) Сократ говорит об определении, которое и является простым и коротким ответом, тогда как указывать отдельные проявления знания (о чём оно?) означает проделывать бесконечный путь (περιέρχεται ἄλεραντων ὁδόν). В «Евтифроне» видим лексическое соответствие указанной мысли. Евтифрон, признавшись, что не может определить, чем является благочестивое и нечестивое, оправдывается, что их определение «всё блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем»<sup>28</sup>. На это Сократ лишь замечает, что виноват в этом сам Евтифрон, дающий такие неустойчивые определения. Здесь же возникает фигура Дедала, предка Сократа, чьи творения обладали «способностью блуждать»<sup>29</sup>. Евтифрон обвиняет Сократа в том, что именно он заставляет рассуждение блуждать и не оставаться на месте. Далее Сократ возвращает это обвинение Евтифрону, когда тот признаёт благочестивое богоугодным; таким образом, они пришли к тому, с чего начинали<sup>30</sup>, то есть к неверному определению, от которого отговаривал Сократ ещё в «Теэтете».

Далее Теэтет вспоминает, как Феодор с помощью чертежа разъяснил ему квадратные корни<sup>31</sup>. Воспоминание Теэтета сходно с ситуацией в «Меноне», первом платоновском диалоге, где проблема определения впервые выражена как формальная процедура<sup>32</sup>. В ответ на замечание Менона о том, что нельзя искать вещь, не зная, что́

26 Plato. Euthyphro 11b:1–3.

27 Plato. Theaetetus 147c:4–6.

28 Plato. Euthyphro 11b:7–8. пер. С. Я. Шейнман-Топштейн в издании: Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. М., 1990. Т. 1. С. 307.

29 Plato. Euthyphro 11c:8–d:2.

30 Plato. Euthyphro 15b:10–12.

31 Plato. Theaetetus 147d.

32 Шичалин Ю. А. Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имён Ю. А. Шичалина. СПб., 2017. С. 37.

она такое, Сократ формулирует проблему более полно: «Значит, человек, знает он или не знает, всё равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать, ведь он уже знает и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает, ведь он не знает, что именно надо искать», отмечая, что Менон использует довод эристиков (ἐριστικὸν λόγον), который ему не нравится<sup>33</sup>. Такой установке эристиков, которая исключает возможность исследования, Сократ противопоставляет миф о том, что бессмертная душа изначально обладает знанием, в том числе геометрическим, что он доказывает в беседе с рабом Менона, которому не сразу, но удаётся увеличить площадь квадрата в два раза.

В «Теэтете» способом решить математическую проблему стало разделение чисел на четырехугольные, равносторонние (τετράγωνόν τε καὶ ἰσόπλευρον) и продолговатые (προμήκη)<sup>34</sup>. Однако этот способ мало применим при определении знания, главной проблемы «Теэтета». То же убеждение видим в «Евтифроне»<sup>35</sup>, где спорят не о математике, а о справедливости, и в «Алкивиаде I»<sup>36</sup>, где знаток арифметики способен убедить в правильности чисел любого, а государства и частные лица приходят к согласию о числе и весе именно благодаря арифметике<sup>37</sup>, и в «Ионе», где хорошо и плохо говорящего о числе способен отличить тот, кто владеет арифметикой<sup>38</sup>. Заметим, что автор «Гиппия Меньшего», говоря об умышленной и неумышленной лжи, упоминает арифметику, геометрию и астрономию как область, в которой можно и лгать, и говорить правду, так что в области вычисления и правда, и ложь оказываются одним и тем же<sup>39</sup>.

Постоянное фигурирование числа в поздних школьных диалогах становится ясным на фоне пассажей из «Послезакония»<sup>40</sup>, где

33 Plato. Meno 80d:5–81a:3. (Рус. пер.: Платон. Сочинения в 4 т. С. 588). Этот парадокс, как отметил Ю. А. Шичалин (Там же. С. 39), связан с Евбулидом Милетским, последователем Евклида Мегарского: D. L. Vitae philosophorum. II.108.3 sqq.

34 Ср.: Plato. Meno 82b:9–c:5.

35 Plato. Euthyphro 7b:6–c:2.

36 Plato. Alcibiades I. 114b:9–d:6.

37 Plato. Alcibiades I. 126b:8–d:7. Ср. тот же ход рассуждения в Евтифроне: 7b:7–c:9.

38 Plato. Ion 531d:12–e:4.

39 Plato. Hippias minor 366c:7–368a:7.

40 Оговоримся, что автором «Послезакония» сегодня считается Филипп Опунтский, а не Платон. См.: Slings S. R. Plato: Clitophon. Cambridge, 1999. P. 231; Dillon J. Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis* // American Journal of Philology. 1980. Vol. 101. P. 486–488.

утверждается, что число лежит в основе всего: оно сопутствует разумности и всем искусствам, без него невозможно приобрести мудрость, а также «обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для самого себя и для того, чтобы убедить другого»<sup>41</sup>. Именно число помогает приобретению благочестия, т. к. именно оно виновник всех благ, дарованных богами людям. Основой же и источником благочестия выступает астрономия, поскольку звезды и есть боги, придающие порядок и размеренность нашему миру. Задача человека, стремящегося к блаженству, — усвоение этого порядка, потому что созерцание самого прекрасного даст ему наилучшую жизнь как здесь, так и по смерти<sup>42</sup>.

В «Послезаконии» благочестие — это часть добродетели<sup>43</sup>, что согласуется с представлениями «Евтифрона». Однако важным дополнением в «Послезаконии» выступает её астрономический характер. Благочестие здесь то, чему можно научить, поскольку благочестие, по сути, есть астрономия — наблюдение круговращений семи светил: Луны, Солнца и прочих небесных тел. Для подготовки к усвоению добродетели необходимы науки, первая из которых — наука о числах, то есть «о возникновении чётного и нечётного и о том значении, которое они имеют по отношению к природе вещей»<sup>44</sup>. Заметим, что именно такое знание Сократ предлагает использовать Евтифрону, чтобы выяснить соотношение благочестивого и справедливого<sup>45</sup>.

## 2. Сходство в подходе к определению в «Теэтете» и «Евтифроне»

После того, как Теэтет выдвигает тезис: знание есть чувственное восприятие, Сократ отождествляет это мнение с протагоровским: «человек есть мера всех вещей»<sup>46</sup> — и советует разобрать его мнение. В «Евтифроне» находим отзвук позиции «текучих» в том, что посту-

41 Plato. *Epinomis* 976e:1–978b:6. (Рус. пер. А. Н. Егунова в издании: *Платон. Сочинения* в четырех томах. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб., 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 523).

42 Plato. *Epinomis* 986a–d.

43 Plato. *Epinomis* 989b:1–2.

44 Plato. *Epinomis* 990c:7–8. Перевод с изменениями А. Н. Егунова. Там же. С. 539.

45 Plato. *Euthyphro* 12d:5–10.

46 Plato. *Theaetetus* 152a:2–4.

пок прорицателя оказывается «угодным Зевсу, но ненавистным Кронону и Урану, любезным Гефесту, но противным Гере»<sup>47</sup>, с чем Сократ не согласен.

Далее, излагая позицию тех, кто считает, что вещи действительно таковы, какими они являются каждому, Сократ в «Теэтете» говорит, что субъект и объект действия различаются<sup>48</sup>. Сократ, излагая учение Протагора, утверждает, что не существует ничего иного, кроме движения и изменения, а вещи не существуют, но бывают, а все качества происходят в соединении действующего и страдающего, причём последние нельзя определённо разграничить, ибо, «сойдясь с одним, что-то оказывается действующим, а сойдясь с другим — страдающим»<sup>49</sup>. В «Евтифроне» разделение на действующего и страдающего появляется в опровержении тождественности благочестивого (ῥσίου) и богоугодного (θεοφιλέσ)<sup>50</sup>: они противоположны как οὐσία и πάθος<sup>51</sup>. Причём это утверждение подкрепляется многочисленными примерами: φερόμενον — φέρον, ἄγομενον — ἄγον, ὀρώμενον — ὀρῶν, φιλοῦμενον — φιλοῦν, что подразумевает разработанность темы «действия — претерпевания», обсуждавшейся в платоновской академии<sup>52</sup>.

Обратим внимание на постановку вопроса о тождественном и ином в «Теэтете»<sup>53</sup>, характерную и для других поздних диалогов: «Софиста»<sup>54</sup>, «Политика»<sup>55</sup>, «Парменида»<sup>56</sup>, «Филеба»<sup>57</sup>, а также «Законов»<sup>58</sup>. В «Теэтете» читаем: «Знание и ощущение — одно и то же или

47 Plato. Euthyphro 8b:1–4. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн в издании: Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmus и А. А. Taxo-Godi. М., 1990. Т. 1. С. 302.

48 Plato. Theaetetus 156d:2–e:7.

49 Plato. Theaetetus 157a:4–7.

50 Plato. Euthyphro 10b:1–11b:1.

51 Plato. Euthyphro 11a:1–b:1.

52 Plato. Republica IV. 436b:9, 437a:1; Gorg. 476b:4–e:5; Lys. 214e:3–215a:1; Phaedrus 270d:1–7; Parmenides 138b:2–5; Sophista 247e:1–4, 248c:7–9, e:1–4. Ср. раннее сочинение Аристотеля «De anima» 403a:6–7, 407b:15–23, 411a:24–411b:3, 425b:26–426b:9 и т. д. См. упоминание отдельного сочинения Аристотеля о действии и претерпевании: 417a:1–2.

53 Plato. Theaetetus 163a:7–8.

54 Plato. Sophista 255a:10–b:7.

55 Plato. Politicus 284e:11–285b:6.

56 Plato. Parmenides 146a:4–147a:3, 148b:4–d:4.

57 Plato. Philebus 12c:4–13a:5, 19b:5–8.

58 Plato. Leges 860b:6–7.

нечто различное?» — так же, как звук и цвет отличаются друг от друга и тождественны самим себе<sup>59</sup>. Такого рода вопросы находим и в школьных диалогах, например, в «Евтифроне», разводящем благочестивое и богоугодное, о чём в конце диалога напоминает собеседнику Сократ<sup>60</sup>, а также в «Алкивиаде I», где Сократ упрекает Алкивиада, что тот не желает показать: справедливое и полезное — это одно и то же или это разные вещи<sup>61</sup>.

### 3. Πάλιν ἐξ ἀρχῆς как *terminus technicus*

В случае неудачи определения Сократ просит собеседника вновь «сначала» сказать, чем является объект. Эта просьба в «Евтифроне» оформлена в вариантах: *πάλιν εἰπὲ ἐξ ἀρχῆς*<sup>62</sup>, *ἐξ ἀρχῆς... πάλιν σκεπέον*<sup>63</sup>. Мы проследим употребление этой формулы в *Corpus Platonicum* и покажем её постепенное терминологическое оформление как перехода к новому определению в диалогах определения.

Если в «Протагоре»<sup>64</sup>, «Федоне»<sup>65</sup> и «Государстве»<sup>66</sup> эта формула ещё не стала штампом, то есть не является элементом регламентированной школьной процедуры, то уже в «Хармиде», где обсуждается понятие здравомыслия (*σωφροσύνη*), мы встречаем данную формулу как побуждающую дать определение: *благоразумие есть свершение или творение хороших дел*<sup>67</sup>. Несмотря на чётко артикулированное требование дать определение, мы видим, что Сократ предлагает Хармиду посмотреть на себя и именно исходя из своих ощущений сформулировать, что представляет собой здравомыслие (*σωφροσύνη*)<sup>68</sup>. По утверждению Ю. А. Шичалина, в «Хармиде» наряду с «Лисидом» задача Платона — «не доказать некий тезис (что он делает в «Федоне») или найти определение, например, того же здравомыслия (это он делает в «Государстве»), а продемонстрировать технику опровержения, чтобы затем обратить опровер-

59 *Plato. Theaetetus* 185a:11–12.

60 *Plato. Euthyphro* 15c:1–3.

61 *Plato. Alcibiades I* 114b:1–2.

62 *Plato. Euthyphro* 11b:2: «вновь сначала».

63 *Plato. Euthyphro* 15c:11: «следует рассмотреть сначала».

64 *Plato. Protagoras* 349a:7–8.

65 *Plato. Phaedrus* 88d:6–8, 105b:5–6, 113d:1–2, 115c:6–d:6

66 *Plato. Respublica* 450a:7–8, 490c:8–9.

67 *Plato. Charmides* 163d:7.

68 *Plato. Charmides* 160d5–9.



гнутого собеседника к занятиям философией. Таким образом, рефлексивный интерес к технике бесед впервые проявляется у Платона как интерес к искусству спора и опровержению, то есть к софистической практике, в то время ярче всего представленной в мегарской школе»<sup>69</sup>.

В «Евтидеме», пересказанном диалоге, посвящённом искусству споров, мы видим свидетельство того, что эристика как особое искусство стала объектом обсуждения в Академии. Исследователи отождествляют Евтидема и Дионисидора с мегарской школой, представители которой в IV в. были основными противниками Платона<sup>70</sup>. Они преподавали эристику<sup>71</sup>, используя в опровержениях эленктический метод<sup>72</sup>, который они способны применить для опровержения любого аргумента<sup>73</sup>. Именно в этом диалоге мы встречаемся с таким приёмом, как эленхос, который практиковали мегарики, интересовавшиеся более всего логической и лингвистической проблематикой. В рамках третьего состязания с софистами (Euthyd. 293a–303a) Сократ рассказывает, что Евтидем злится на него за то, что он расчленяет выражения<sup>74</sup>. Далее Сократ иронически замечает, что Евтидем владеет диалектикой гораздо лучше, чем он сам, потому что никогда не делал её профессиональным занятием<sup>75</sup>. Наконец, Сократ, признавшийся вначале<sup>76</sup>, что впервые сталкивается с эристикой, снова просит Евтидема спрашивать его сначала (ἐρώτα οὖν πάλιν ἐξ ἀρχῆς), что показывает знакомство Сократа, то есть Платона, с процедурой мегариков. Ю. А. Шичалин полагает, что «движущей пружиной его [Платона — P. C.] рассмотрения диалектики и эристики было как раз сопротивление вторжению этой проблематики [т. е. языка и логики — P. C.] в Академию»<sup>77</sup>.

69 Платон. Парменид. СПб., 2017. С. 33.

70 Dorion L.-A. Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? // Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers. Sankt Augustin, 2000. P. 35–50.

71 Plato. Euthydemus 272b:10.

72 Plato. Euthydemus 272a–b.

73 Plato. Euthydemus 275e.

74 Plato. Euthydemus 295d:1–2.

75 Plato. Euthydemus 295e:1–2. Отметим, что именно к вопросам ответов двух братьев применяется глагол διαλέγουμαι, который указывает не на беседу единомышленников, направленную на достижение блага, а на тщательно подготовленное, показательное выступление перед аудиторией (Euthydemus 275b:5–6, 304a:3–b:2).

76 Plato. Euthydemus 274a:5b:5.

77 Платон. Парменид. С. 37.

Диалог «Менон» непосредственно связан с «Евтидемом»: если в последнем софисты обещали научить добродетели, то «Менон» посвящён определению добродетели как таковой<sup>78</sup>. Здесь опять-таки видна связь с мегариками<sup>79</sup>. После неудачного определения добродетели, в котором целое определялось через неизвестную часть<sup>80</sup>, Сократ, используя всё ту же формулу, вновь спрашивает Менона о том, что такое добродетель<sup>81</sup>. Однако прежде, чем Менон ответит Сократу апорией мегариков, мы видим небольшую интермедию (Meno. 80a-d), где Менон сравнивает Сократа с морским скатом, который приводит в оцепенение всех, кто его коснётся<sup>82</sup>. Сократ замечает лишь, что если он и скат, то такой, что и сам пребывает в оцепенении, потому что он и сам путается, и других запутывает<sup>83</sup>.

Здесь бросается в глаза прямая параллель с «Евтифроном», воспроизводящим этот эпизод со знаком минус: придя в затруднение, Евтифрон, в отличие от Менона, не цепенеет; его предположения «блуждают вокруг да около», не желая закрепиться там, где их водружают<sup>84</sup>. И Менон, и Евтифрон обвиняют в этом Сократа, в ответ Сократ в «Меноне» соглашается на уподобление при условии, что скат и сам бывает в оцепенении. В «Евтифроне» же сам Сократ упоминает Дедала, сходство с которым сначала отрицает. Евтифрон в ответной реплике подхватывает слова о Дедале, на что уже Сократ замечает, что он поневоле оказывается искуснее Дедала, потому что заставляет двигаться не только свои, но и чужие творения. Полагаю, здесь продолжает обыгрываться образ морского ската, в «Меноне» — приводящего в оцепенение, а в «Евтифроне» — придающего подвижность чужим произведениям<sup>85</sup>. Также Евтифрон подражает самообладанию

78 *Plato. Meno 71a:6–7.*

79 Интерес к Протагору (*Plato. Meno 91d:2–92a:2*), образ которого отличается от представленного в диалоге «Протагор», связь с «Государством» (обсуждением добродетели мужчин и женщин: *Meno 73b:3–4* и *Respublica 454e:3–4*) и «Федоном» (знание как припоминание в ответ на апорию Менона: *Meno 97e:6–98a:5* и *Phaedo 73c:1–76d:6*), положительное формулирование определения самим Сократом (фигуры: *Meno 76a:7*, цвета: *76d:4–5*).

80 *Meno 79a3–b2*: добродетель — «способность достигать блага по справедливости, а справедливость, по твоим же словам, есть часть добродетели».

81 *Plato. Meno 79c:3–5, 79e:5–6.*

82 *Plato. Meno 80a:4–b:2.*

83 *Plato. Meno 80c:6–d:1.*

84 *Plato. Euthyphro 11c:7–9.*

85 *Plato. Euthyphro 11d.*

Менона: последний, по собственному мнению<sup>86</sup>, много раз говорил о добродетели хорошо, Евтифрон же убеждён, что у него утверждения не блуждали, а стояли бы твердо<sup>87</sup>. В Евтифроне эта сцена как вводится, так и обрывается довольно резко<sup>88</sup>, что свидетельствует о её искусственном введении в текст диалога. Фигура Дедала появляется также в «Алкивиаде I» при обсуждении предков Сократа в самом начале исторической сводки о персидских царях<sup>89</sup>, а также в «Ионе», в ряду ваятелей<sup>90</sup>.

В «Теэтете», представляющем собой более развитый этап академических дискуссий, встречаем идентичный призыв дать определение знанию. На протяжении диалога он встречается четыре раза, причём в трёх случаях из четырех — перед новым определением знания: Сократ в уже знакомой нам формулировке просит дать определение знания<sup>91</sup>, на что Теэтет определяет знание как ощущение<sup>92</sup>. После того как это определение признано неудовлетворительным, Сократ говорит, что следует заново начать рассуждение о сущности знания<sup>93</sup>. Признав, что знание и ощущение никогда не будут тождественными<sup>94</sup>, то есть зайдя в тупик с первым определением, Сократ просит Теэтета посмотреть с самого начала и вновь сказать, что есть знание<sup>95</sup>. Теэтет определяет знание как истинное мнение. Это второе определение, совершив долгий путь (*μακρὰν περιελθόντες*), также заводит собеседников в прежний тупик (*ἐπὶ τὴν πρότην... ἀγορίαν*)<sup>96</sup>. Сократ вновь просит дать определение знания<sup>97</sup>, на что Теэтет уточняет предыдущее: «Знание есть истинное мнение *μετὰ λόγου*»<sup>98</sup>, которое в конце концов также оказывается несостоятельным. Итак, в этом апоретическом диалоге мы видим проведение нескольких

86 *Plato. Meno* 80b:2–3.

87 *Plato. Euthyphro* 11c:9–d:2.

88 *Plato. Euthyphro* 11e:1–2.

89 *Plato. Alcibiades I* 121a:3–4. Сами исторические экскурсы как неотъемлемый элемент философского рассмотрения появляются в Академии с подачи Аристотеля. Об этом см. Топпику I, 14: *Aristoteles. Topica*. 105a:34–b:1, 105b:2–18.

90 *Plato. Ion* 533a7.

91 *Plato. Theaetetus* 151d:3–4.

92 *Plato. Theaetetus* 151e:2–3.

93 *Plato. Theaetetus* 164c:1–2.

94 *Plato. Theaetetus* 186e:11–12.

95 *Plato. Theaetetus* 187a:9–b3.

96 *Plato. Theaetetus* 200a:11–12.

97 *Plato. Theaetetus* 200d5.

98 *Plato. Theaetetus* 201c:8–d:1.

процедур определения, каждая из которых оказывается необедительной. Этот диалог воспроизводит школьную практику антилогий, то есть речей *in utramque partem*<sup>99</sup>, пример которых мы видим также в школьном «Критоне», где сначала приводятся аргументы в пользу того, что Сократ должен бежать из темницы, а потом — аргументы в пользу того, чтобы не бежать, а подвергнуться наказанию.

В «Пармениде» формула *πάντι ἐξ ἀρχῆς* вводит новое рассуждение о том, что одно (ἓν) есть<sup>100</sup>. В более позднем «Политике», мы также встречаем указанную формулу, но уже в рамках метода диэрезы, который для Платона представлялся единственным научным методом определения, входящим в диалектическую науку<sup>101</sup>. Чужеземец, используя разбираемую формулу, просит Сократа-младшего разделить искусство совместного выращивания<sup>102</sup>. Второй раз она возникает при неудачном определении царя<sup>103</sup>.

В «Законах» уже в первой книге встречаем указанную формулу, где Афинянин предлагает начать рассмотрение сначала и сперва разобрать обычаи, касающиеся мужества, после чего — всех прочих добродетелей<sup>104</sup>. В третьей книге «Законов» введение нового этапа рассуждения сопровождается всё той же формулой<sup>105</sup>. Третий раз формула появляется при описании отношений ремесленников и заказчиков в девятой книге, однако здесь она не вводит новое рассуждение, то есть употребляется нетерминологично<sup>106</sup>.

В школьных апоретических диалогах можно заметить использование той же формулы. Так, в «Гиппархе» выдвигаются четыре определения корыстолюбивого человека. После первого определения<sup>107</sup>, предложенного собеседником, Сократ советует ему быть внимательнее и отвечать, учитывая следующий вопрос<sup>108</sup>.

В «Гиппии Большем», посвящённом прекрасному, видим ту же формулу. Заведя Гиппия в тупик, Сократ от лица некоего человека просит начать рассуждение сначала, поскольку ранее дано

99 Подробнее см.: Платон. Парменид, 2017. С. 43–59.

100 Plato. Parmenides 142b:1–2.

101 Plato. Politicus 284e:11–285b:6; Soph. 253d:1–3.

102 Plato. Politicus 264b:6–7.

103 Plato. Politicus 268d:5–6.

104 Plato. Leges 632d:9–e3.

105 Plato. Leges 683b:5.

106 Plato. Leges 921a:6–8.

107 Plato. Hippias major 225b:8–9.

108 Plato. Hippias major 225b:10–c:2.

ошибочное утверждение<sup>109</sup>. Диалог после опровержения множества определений так и не приходит к верному определению.

Как видим, формула *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* меняет значение, постепенно приобретая терминологичность. Вплоть до «Хармида» эта формула не применяется в рамках перехода к новому определению. В «Евтидеме» она отождествляется с эристической процедурой мегариков, в «Меноне» применяется в рамках определения добродетели, в «Теэтете» — при определении знания. В «Евтифроне», «Гиппархе», «Гиппии Большем» формула также возникает именно в процессе поиска определения, что побуждает поместить их в контекст споров с мегариками.

#### 4. Соотношение благочестия и справедливости

В «Теэтете» Сократ, опровергая позицию Протагора, указывает среди прочего, что последователи Протагора не признают того, что справедливое, несправедливое, благочестивое и нечестивое имеет сущность по природе<sup>110</sup>. «Евтифрон» посвящён выяснению сущности благочестия, мнение же других о том, что, по Протагору, является истиной, автор «Евтифрона» называет не *οὐσία*, а *πάθος* вещи<sup>111</sup>. В «Гиппии Большем» в рассуждении о целом и частях Гиппий обвиняет Сократа в том, что тот не рассматривает вещи в целом, из-за чего он якобы утверждает, что свойство целого не принадлежит всем его частям и наоборот: свойство частей не принадлежат целому<sup>112</sup>. В качестве примера неправильно соотносимых вещей Гиппий приводит всё те же *οὐσία* и *πάθος*.

Там же в «Теэтете», описывая философа, противоположного ничего не смыслящей толпе, Сократ говорит, что бегство из этого мира является возможным для человека уподоблением богу, для чего необходимо стать справедливым и благочестивым на основе мудрости<sup>113</sup>. Как видим, в «Теэтете», как и в «Евтифроне», благочестие и справедливость различаются. Также в «Горгии» в ходе монолога, обращённого к Калликлу, Сократ выделяет благочестие как добро-

109 *Plato. Hippias major* 303d:11–e:1.

110 *Plato. Theaetetus* 172b:2–6.

111 *Plato. Euthyphro* 11a:7–b:1.

112 *Plato. Hippias major* 301b:2–c:2.

113 *Plato. Theaetetus* 176b:2–3.

детель, наряду с воздержностью, справедливостью, мужеством<sup>114</sup>. При этом благочестие и справедливость отличаются объектом своего приложения: благочестие — должное обхождение с богами, а справедливость — с людьми<sup>115</sup>. Такое восприятие благочестивого и справедливого можно соотнести с определением Евтифрона<sup>116</sup>. В то же время в «Евтифроне» благочестие выступает как часть справедливого, а в «Горгии» благочестие хотя и выделяется в качестве добродетели, но не обсуждается в контексте спора о целом и его частях, как в «Евтифроне». То же видим в «Лахете»: благочестие выделяется как добродетель наряду с мужеством, рассудительностью, справедливостью<sup>117</sup>, причём справедливость — взвешенность в человеческих делах, а благочестие — в божественных. Также в «Меноне»: благочестие, справедливость, рассудительность — части добродетели<sup>118</sup>.

### 5. Отображение темы целого и части в «Евтифроне»

В «Евтифроне» мы встречаем также тему целого и части. Толкуя стих поэта, Сократ приходит к выводу, что стыд — часть страха<sup>119</sup>, как и нечётное — часть числа. Выяснив, что благочестивое — часть справедливого, Сократ побуждает Евтифрона дать ей определение. Нам следует посмотреть, в какой момент творчества Платона эта тема была так актуальна, что нашла отображение в школьном диалоге.

Впервые тему целого — части мы находим в «Протагоре»<sup>120</sup>, где она обсуждается в контексте соотношения частей добродетели (знания, справедливости, мужества, рассудительности или благочестия) и целого (добродетели как таковой). Уже на раннем этапе Платон учитывает софистическую проблематику, однако тема целого — части нужна в диалоге, чтобы ответить на вопрос, можно ли научить добродетели. Сама тема научения добродетели, а также изменение Сократом и Протагором своих позиций<sup>121</sup> могут указывать на то, что Платон лишь недавно начал обсуждение неких вопросов в круж-

114 *Plato. Gorgias* 507c:1–5.

115 *Plato. Gorgias* 507b:1–3.

116 *Plato. Euthyphro* 12e:5–8.

117 *Plato. Laches* 199d:7–e:1.

118 *Plato. Meno* 78d:6–e:1, 79a:3–5.

119 *Plato. Euthyphro* 12c:5–6 ff.

120 *Plato. Protagoras* 329d:4–6.

121 *Plato. Protagoras* 361a–c.

ке единомышленников, которым чужды политические и образовательные установки софистов.

В «Горгии» тема целого и части полемически заострена против софистов<sup>122</sup>. В «Пире» Платон выстраивает иерархию сущностей: одно прекрасное тело — все прекрасные тела — прекрасные души — науки — вечная идея прекрасного, к которому и должен стремиться человек<sup>123</sup>. Тема целого и части нужна Платону для выстраивания онтологического учения. А это уже новый этап<sup>124</sup>.

Эта же тема оппозиции здешнего и подлинного миров имеется в VII книге «Государства»<sup>125</sup> и «Федоне»<sup>126</sup>. В рамках мифа в «Федоне» выстраивается иерархия бытия, где часть характерна для нашего мира, тогда как целое — для мира подлинного.

Если «Евтидем» продолжает линию борьбы с софистами, не способными в отличие от диалектиков<sup>127</sup> пользоваться своими находками (риторика — часть искусства заклинаний)<sup>128</sup>, то в «Меноне» проблема соотношения целого и части отличается от предыдущих диалогов. Сократ не знает, что такое добродетель<sup>129</sup>. Однако когда Менон даёт определение добродетели, Сократу оно не нравится<sup>130</sup>, поскольку целое определяется через неопределенную ранее часть. Мы видим, что Сократ требует дать определение добродетели как вида<sup>131</sup>, от которого конкретные поступки и становятся добродетельными.

В самом начале близкого к «Менону» диалога «Кратил» также присутствует оппозиция целого и частей. Сократ уверен, что речь может быть истинной только при условии, что истинны её части — имена<sup>132</sup>. Само по себе знание возможно только потому, что правильное имя обозначает неизменное истинное бытие<sup>133</sup>.

122 *Plato. Gorgias* 462c:4–7.

123 *Plato. Symposium* 210a–212a.

124 *Plato. Symposium* 205b:4–6.

125 *Plato. Respublica* 525a:4–6, 525c:4–6, 525e:1–3, 526a:2–4.

126 *Plato. Phaedo* 109a:9–b:4, 110d:5–e:5.

127 *Plato. Euthydemus* 290b:7–c:6, 290d:5–6.

128 *Plato. Euthydemus* 289e:4–290a:4. Это уподобление аналогично тому, которое Сократ проводит в «Горгии»: между риторикой и поваренным искусством, направленным на угождение судьям.

129 *Plato. Meno* 71b:2–4.

130 *Plato. Meno* 79b:7–c:3.

131 *Plato. Meno* 79d:6–e:2.

132 *Plato. Cratylus* 385c:1–3.

133 *Plato. Cratylus* 440a:6–b:2.

«Теэтет» во многом посвящён разбору мнений Протагора, который, как и «Кратил»<sup>134</sup>, отрицает прочную сущность всех вещей. Место беседы в «Теэтете» — Мегары, причём беседа Сократа и Теэтета воспроизводится по записям Евклида. Здесь же развивается тема букв и слогов «Кратила»<sup>135</sup>. Слог здесь выступает как некое целое, которое не делится на составляющие его элементы, поскольку части целого отражают в себе всё целое (звук и слог). Получается, что слог есть какая-то единая, не имеющая частей идея<sup>136</sup>. Здесь же в соотношении слога и букв видим тему тождественного (ταὐτὸν) и противоположного (ἕτερον)<sup>137</sup>, нашедшую отражение в школьных «Евтифроне»<sup>138</sup>, «Алкивиаде I»<sup>139</sup>, «Алкивиаде II»<sup>140</sup> «Ионе»<sup>141</sup>, «Критоне»<sup>142</sup>, «Соперниках»<sup>143</sup>, «Лакхете»<sup>144</sup>, «Гиппии Меньшем»<sup>145</sup>, «Миносе»<sup>146</sup>, «О справедливости»<sup>147</sup>, «Демодоке»<sup>148</sup>, «Сизифе»<sup>149</sup>, «Эриксии»<sup>150</sup>.

В «Пармениде» теме целого и части уделяется много внимания. После того как Сократ признал существование видов, через приобщение к которым всё здешнее получает имена<sup>151</sup>, Парменид задаёт вопрос: «Каждая приобщающаяся вещь приобщается к целой идее или к её части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, по-

134 Plato. Cratylus 386a:3–7.

135 Plato. Theaetetus 202e–208b.

136 Plato. Theaetetus 205c:1–2.

137 Plato. Theaetetus 205b:1–7. Как и в Кратиле: 385d:7–9, 393c:8–d:4, 394a:1–8, 394c:6–8, 431e:9–432a:4, 436c:4–6, 438d:2–8 и далее; Меноне 72b:1–d:8, 74a:7–75a:8. Обратим внимание, что вопрос об идее в «Меноне» совершенно сходен с Евтифроном: не смотря на всё многообразие добродетелей, они имеют один вид, благодаря которому они — добродетели и взирая на который только и можно объяснить, что такое добродетель. Ср. Euthyphro 6e:3–6.

138 Plato. Euthyphro 5d:1–5, 7a:7–9, 8a:4–b:6, 11a:5–11b:1, 15c:1–2.

139 Plato. Alcibiades I 111b:11–c:4, 113d:5–114b:2, 115c:3, 116c:1, 116d:7–e:10, 129b:1–3, 129d:1–129e:7.

140 Plato. Alcibiades II 138d:4–e:4.

141 Plato. Ion 537d:1–538a:7.

142 Plato. Crito 48b:4–8.

143 Plato. Amatores 138b:5–6, c:7–10.

144 Plato. Laches 191e:10–12, 195d:4–5, 197b:1–2.

145 Plato. Hippias minor 365c:3–4, 368a:2.

146 Plato. Minos 313a:3–b:4, 315b:7–c:3, 316d:1–6, 317b:2–7.

147 Plato. De Virtute 374d:6–e:1.

148 Plato. Demodocus 386b:9–c:3.

149 Plato. Sisyphus 390c:2–d:4.

150 Plato. Eryxias 395e:1–396a:2, 400c:1–6, 402a:1–2.

151 Plato. Parmenides 130e:5–6.



мимо этих?»<sup>152</sup> Далее соотношение частей рассматривается в приложении к одному и бытию, которые оказываются частью целого, в результате чего обладающее бытием одно оказывается количественно бесконечным<sup>153</sup>, числом, части которого также обладают бытием, как и само число<sup>154</sup>. Одно, обладающее бытием, оказывается и одним, и многим, и целым, и частями, и имеющим предел, и беспредельным<sup>155</sup>. Одно и иное не могут относиться к частям друг друга и быть его целым, в результате чего одно и иное оказываются тождественными друг другу<sup>156</sup>. Далее тема появляется в рассуждении о времени и его частях<sup>157</sup>, о другом, которое отличается от одного тем, что у него есть части, причём части не многого, а целого, причастного единому так же, как и его части<sup>158</sup>. После чего выясняется, что всё — другое, чем одно, всё целое и имеющее части — и беспредельно, и причастно пределу<sup>159</sup>. В новом рассуждении Парменид указывает, что одно не имеет частей, из чего следует, что другое ни частью, ни целиком не может быть причастно одному<sup>160</sup>. Имеется в «Пармениде» и резкий переход от утверждения, что одно одновременно и обладает, и не обладает одними и теми же свойствами (155с) к закону исключённого третьего, согласно которому противоположные свойства не могут быть в одно и то же время причастны одному и тому же (в данном случае причастность и непримечательность бытию)<sup>161</sup>. Как видим, проблематика части и целого ко времени написания «Парменида» широко обсуждалась в Академии.

В «Софисте», который начинается с проблемы определения софиста, политика и философа<sup>162</sup>, перед рассуждением о едином и бы-

152 *Plato. Parmenides* 131a:4–6.

153 *Plato. Parmenides* 142d:1–143a:3.

154 *Plato. Parmenides* 144a:7–9.

155 *Plato. Parmenides* 145a:2–3.

156 *Plato. Parmenides* 147a:8–b:7.

157 *Plato. Parmenides* 153c:3–d:4.

158 *Plato. Parmenides* 157c:3–158b:1.

159 *Plato. Parmenides* 158d:1–7.

160 *Plato. Parmenides* 159c:5–d:7.

161 *Plato. Parmenides* 155e:11. Того же принципа придерживается автор «Евтифрона» (8a–9d).

162 *Plato. Sophista* 217a. Кроме разбираемой темы целого и части, видим здесь сходство с «Евтифроном» в наличии оппозиции активный — пассивный (творящий и творимый: *Sophista* 219b и *Euthyphro* 10a). Софист изначально представляется знатоком своего дела, как и Евтифрон — знаток в вещах божественных. В позднем «Софисте» видим подробное описание эленхоса, избавляющего от неведения, при на-

тии встречаем мысль о целом и части<sup>163</sup>. Чужеземец, задаётся вопросом, отличается ли целое от единого бытия или же оно тождественно ему?<sup>164</sup> Таким образом, диалог «Софист» продолжает рассмотрение темы «целое — часть», обсуждавшуюся в Академии начиная с «Менона». Эту тематику видим в «Топике», которую Аристотель писал во время пребывания в Академии. Говоря о топах, устанавливающих правильность построения определения, Аристотель говорит, что неправильно определять по принципу «вот эти», «состоящее из этих» или как «вот это с этим»<sup>165</sup>. Неверное определение через пример Аристотель проясняет с помощью справедливости, которую стали бы определять как умеренность и мужество. Это определение подразумевает, что целое, в данном случае справедливость, тождественно сумме своих частей, то есть умеренности и мужества<sup>166</sup>. Аристотель приходит к выводу, что нельзя отождествлять части и целое<sup>167</sup>.

В «Политике» Платон сосредоточивается на определении сущности политика<sup>168</sup>, применяя всё тот же метод диэрезы. В результате разделения живые существа делятся на два класса: животных и людей, так что политик определяется как пастух человеческого стада. Тогда чужеземец обращает внимание на методологическую ошибку: нельзя делить совокупность живых существ на животных и людей, как и человечество не подразделяется на варваров и греков<sup>169</sup>. В процессе объяснения чужеземец замечает: «Не следует одну маленькую частичку отделять от многих больших, да притом ещё без сведения к виду: часть должна вместе с тем быть и видом»<sup>170</sup>. Так или иначе, правильное нахождение частей является неотъемлемой частью диэрезы и не-

личии которого невозможно стать счастливым (230b). Школьные эленктические диалоги дают пример избавления от заблуждения.

163 *Plato. Sophista* 257d:4–258e:3.

164 *Plato. Sophista* 245d:14–15.

165 *Aristoteles. Topica* 150a:1–2. Вспомним, что первое определение благочестия в Евтифроне дано через пример благочестивого деяния — преследования в суде отца.

166 Это мнение разбирается в школьном *Plato. Hippias major* 300e–303d.

167 *Aristoteles. Topica* 150a:15–21.

168 Как помним, диалог «Софист» начался с вопроса, являются ли софист, политик и философ одним или же тремя, на который Чужеземец решался ответить только в результате полного разбора каждого (*Sophista* 217b). Если политик и софист были разобраны в одноименных диалогах, философа Платон так и не разобрал. Об этом см.: *Gill M. L. Philosophos: Plato's missing dialogue*. Oxford, 2012.

169 *Plato. Politicus* 262c–263a.

170 *Plato. Politicus* 262a:8–b:2.

обходимым для верного определения<sup>171</sup>. В самом конце диалога, после уподобления искусства политика искусству ткача, встречаем описание соотношения добродетелей. Чужеземец убеждён в том, что часть добродетели отличается от всего вида в целом, то есть мужество отличается от рассудительности, более того, находится с ним в отношениях сильного противоречия и раздора<sup>172</sup>. Причём это весьма необычное (οὐκ εἰσθότα) и странное (θαυμάσιόν) положение описывает соотношение добродетелей в тех же словах, что в «Евтифроне» — богов<sup>173</sup>, которые спорят не о числах, весе и т. п., а о справедливом и несправедливом, прекрасном и постыдном, добром и злом<sup>174</sup>.

Далее в «Политике» диэрезе подвергается прекрасное, в котором выделяются два противоположных вида — мужество и рассудительность, при этом мы прилагаем эти имена исходя из своего представления и тогда, когда «то и другое кажется нам неуместным, мы меняем наименования, выражая тем самым своё порицание»<sup>175</sup>. В «Евтифроне» эта произвольность наименования подаёт повод Сократу освободить Евтифрона от доказательства того, что все боги считают гибель подёнщика несправедливой, поскольку «благочестивое и нечестивое определяются не этим»<sup>176</sup>. Части добродетели, как и те, кто ими преимущественно обладает, в «Политике» отличаются друг от друга по природе<sup>177</sup>, откуда делается вывод о необходимости правильному политику владеть искусством, сочетающим противоположные (мужественные и рассудительные) натуры, которые будут разумно дополнять друг друга, в результате чего государство достигает гармонии<sup>178</sup>.

Подводя итоги разбора, мы можем заключить, что тема целого — части, ставшая актуальной в поздний период творчества Платона, находит отклик и у Аристотеля<sup>179</sup>, и в школьном «Евтифроне».

171 См., например, следующие примеры: *Plato. Politicus* 265c:6–8, 267a:8–c:3, 282c:10–d:2, 284e:2–10.

172 *Plato. Politicus* 306b:3–c5, особенно b:9–10, c:4–5.

173 *Plato. Euthyphro* 7b:2–4.

174 *Plato. Euthyphro* 7d:1–2.

175 *Plato. Politicus* 307c:5–7.

176 *Plato. Euthyphro* 9c:2–d:5.

177 *Plato. Politicus* 308b:6–8.

178 Ср. эту мысль с установлениями Афинянина из VII книги «Законов», где человеку должно искать срединное состояние, не избегая страданий и не стремясь к наслаждениям: *Plato. Leges* 791b–792e.

179 Кроме вышеупомянутого, приведём хрестоматийный пример спора о целом и частях в *Метафизике* III, 3, в которой нашёл отражение спор Аристотеля и Ксенократа о «первичности» рода или вида (т. е. целого или части).

Проблема целого и части находит место и в прочих школьных диалогах<sup>180</sup>, что также сближает их с поздними диалогами.

Уже упомянутая выше тема знатока, так или иначе присутствующая во всех школьных диалогах, актуальна и в «Теэтете». Из-за невозможности одновременного сосуществования противоположностей (наличие и отсутствие лихорадки у больного), из двух вариантов следует предпочесть мнение знатока, которое и будет истинной мерой<sup>181</sup>. В «Евтифроне» также присутствует означенная тема, а выяснение пользы в «Теэтете»<sup>182</sup> (в достижении которой часто ошибаются дилетанты) находит соответствие в выяснении пользы, которую приносит благочестие богам<sup>185</sup>.

В «Софисте» софист утверждает, что обладает всеми знаниями. Чужеземец и Теэтет устанавливают, что он лишь чародей, подражатель и фокусник. С помощью метода преследования как по частям, так и в целом (дизрезы), они решают не выпустить зверя, уже попавшего в сеть дизрезы. То есть софист не может убежать от метода дизрезы. Такую характеристику неуловимого софиста мы видим в «Евтидеме», где он уподобляется гидре, настоящей софистке, у которой вместо одной головы выросло много новых<sup>184</sup>. В «Евтифроне» Сократ также не собирается отступить от Евтифрона, признаваясь, что будет держать его как Протея, пока тот не даст ответ, что такое благочестие<sup>185</sup>. В указанных диалогах на мифологическом материале отмечается неуловимость софиста, что сближает «Евтифрона» скорее с поздними диалогами.

## 6. Трактовка тождественного и противоположного в «Теэтете», «Евтифроне» и «Софисте»

В «Теэтете» происходит разграничение областей деятельности внешних чувств и души. Выше уже упоминалась тема самотождественности и противоположности, которую Сократ рассматривает на при-

180 Kahn H. Ch. Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form. Cambridge, 1996. P. 172–182.

181 Примеры врача, больного; винодела, игрока на лире; учителя гимнастики и музыканта; повара и дилетанта встречаются и в школьных диалогах.

182 Plato. Theaetetus 179a:5–7.

183 Plato. Euthyphro 13b:7–c:10.

184 Plato. Euthydemus 297c.

185 Plato. Euthyphro 15d.

мере слуха и зрения. Сократ задаётся вопросом, каким органом человек открывает общее всех предметов, в том числе «бытия» и «небытия»<sup>186</sup>. Теэтет уточняет список воспринимаемого искомым органом: бытие и небытие, сходство и несходство, тождество и различие, единство и множество, чётное и нечётное<sup>187</sup>. Эти темы находят рассмотрение в «Евтифроне»: благочестие тождественно самому себе и противоположно нечестию<sup>188</sup>, одно и то же одни боги любят, другие ненавидят<sup>189</sup>, благочестивое оказалось противоположным любезному богам<sup>190</sup>, отличаются ферόμενον и фέρον, ἀγόμενον и ἄγον, ὀρώμενον и ὀρών, φιλούμενον и φιλοῦν<sup>191</sup>, Сократ просит указать одну общую идею, а не один-два примера<sup>192</sup>. Также присутствует тема чисел, о которых невозможно спорить<sup>193</sup>, чётного и нечётного<sup>194</sup>.

В «Софисте» обсуждается соотношение δύναισις и πάθος. Обращаясь к друзьям идей, Сократ выясняет природу приобщения. Оно есть «страдание или действие, возникающее вследствие некоей силы, рождающейся из взаимной встречи вещей»<sup>195</sup>. Существующее для людей земли — то, что может «страдать или действовать, хотя бы даже и в весьма малом»<sup>196</sup>, с чем друзья идей не соглашались, относя это определение лишь к миру становления. Чужеземец опровергает их, апеллируя к процессу познания. Если возможно познание, то возникают следующие варианты: познавать и быть познаваемым — это или действие, или страдание, или и то и другое вместе, или одно действие, а другое страдание, или ни одно из них не причастно познанию<sup>197</sup>. Это рассуждение из «Софиста» перекликается с выяснением в «Евтифроне» соотношения действующего и претерпевающего<sup>198</sup>, что помогает отделить благочестивое от любезного богам.

186 Plato. Theaetetus 185c:4–8.

187 Plato. Theaetetus 185c:9–d:3.

188 Plato. Euthyphro 5d:1–5.

189 Plato. Euthyphro 8a:4–5.

190 Plato. Euthyphro 11a:3–6.

191 Plato. Euthyphro 10a:6–11.

192 Plato. Euthyphro 5d:3–4, 6d:9–11.

193 Plato. Euthyphro 7b:8.

194 Plato. Euthyphro 12c:6–8, d:8–10.

195 Plato. Sophista 248b:5–6.

196 Plato. Sophista 248d:4–5.

197 Plato. Sophista 248d:4–7.

198 Plato. Euthyphro 10a–11a.

В «Евтифроне» собеседники согласны с установкой «Теэтета»: невозможно знать вещь, не имея представления о её сущности<sup>199</sup>. Именно поэтому нельзя две вещи называть тождественными при наличии такого различия. В «Евтифроне» об этом говорится более ясно на примере любезного богам и благочестивого, отличающихся друг от друга: «Одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым»<sup>200</sup>.

### Заключение

Итак, кроме сюжетной близости «Евтифрона» к «Теэтету» приходится констатировать вовлечённость «Евтифрона» в проблематику диалогов определения. В нём видим интерес к самой процедуре определения, которое не может быть дано через отдельные примеры. В обсуждении роли примеров при определении сущности вещи встречаем как лексические совпадения с «Теэтетом», так и сходства установок с «Меноном» и «Послезаконием». Именно на фоне «Послезакония» с его ориентацией на число и астрономию, науку о богах, и проясняется благочестие, часть добродетели, которой можно научить, для чего необходимо знание числа. Обсуждение позиции «текучих» в «Теэтете» находит место в споре богов о поступке «Евтифрона», в обсуждении субъекта и объекта действия, в вопросе о тождественном и ином, что в «Евтифроне» иллюстрируется в соотношении благочестивого и богоугодного.

Мы проследили, как за формулой  $\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \xi\acute{\zeta} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\acute{\iota}\varsigma$  постепенно закрепляется функция терминологичного требования дать новое определение. Ещё одной точкой сближения стала тема целого и части, а также противоположностей, что помещает «Евтифрона» в контекст поздних диалогов, отражающих внутриакадемические дискуссии, частным результатом которых и был «Евтифрон», обсуждающий благочестие со всей тщательностью и проработанностью диалогов определения.

### Источники

*Aristoteles. De anima // Aristotle. De anima / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 1–338.*

199 *Plato. Euthyphro 11a:6–b:1; Theaetetus 187c:7–d:5.*

200 *Plato. Euthyphro 10e:9–11a:6.*

*Aristoteles. Topica // Aristote Topiques Livres I–IV / texte établi et traduit par J. Brunshwig.* Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 1–442.

*Diogenes Laertius. Vitae philosophorum // Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers / ed. with introd. by Tiziano Dorandi.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 149–241.

*Platonis opera.* In 5 vols. / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907.

## Переводы

*Платон. Сочинения в 4 т. / под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи.* М.: Мысль, 1990. Т. 1.

*Платон. Сочинения в четырех томах / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч.* СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 2.

*Платон. Парменид / перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю. А. Шичалина.* СПб.: РХГА, 2017.

## Литература

*Dillon J.* Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis // American Journal of Philology.* 1980. Vol. 101. P. 486–488.

*Dorion L.-A.* Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? // *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers.* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. P. 35–50.

*Kahn H. Ch.* *Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

*Slings S. R.* *Plato: Clitophon.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

## «Euthyphron» in the System of Dialogues of Plato's Definition

**Roman S. Soloviev**

MA in Philology, MA in Theology

Assistant at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

solorom@gmail.com

**For citation:** Soloviev, Roman S. "Euthyphron' in the System of Dialogues of Plato's Definition". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 298–321 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-298-321

**Abstract.** In this article, the author seeks to rethink the chronology of the dialogue «Euthyphro», which is usually considered an early dialogue of Plato. Having shown in the previous articles the incongruities of the traditional early dating of the dialogue, the author, based on the idea of the genre evolution of Plato's works, places the dialogue among the school ones written against the background of the compilation of the «Laws». To confirm his thesis, the author refers to the late dialogues of Plato and shows how, in terms of methodology (formalization of the definition of diaeresis, the mathematical passages of thought) «Euthyphro» approaches to such texts as «Theaetetus», «Parmenides», «Epinomis» etc. The similarity of the approaches with the «Meno» and «Epinomis», narrative proximity to «Theaetetus», school clichés, and similar to the later Platonic dialogues themes show involvement of «Euthyphro» in the problematic of the dialogues of definition. The evidence given and the affinity with the later dialogues show that the argument of «Euthyphro» really had to rely on the developed technique of conducting debates. This allows us to ground a new chronology of the dialogue «Euthyphro»: the late school dialogue, reflecting the practice of school debates of the Platonic Academy.

**Keywords:** ancient Greek philosophy, Plato, chronology of Plato's dialogues, dialogue «Euthyphro», dialogues in direct dramatic form, dialogues of definition.

## References

- Brunschwig J. (ed.) (1967) *Aristote. Topiques Livres I–IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet J. (ed.) (1900–1907) *Platonis opera, in 5 vols*. Oxford: Clarendon Press.
- Dillon J. (1980) “Review of L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*”. *American Journal of Philology*, vol. 101, pp. 486–488.
- Dorandi T. (ed.) (2013) *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dorion L.-A. (2000) “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, in *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 35–50.
- Kahn H. Ch. (1996) *Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Losev A. F., Asmus V. F. (eds.) (2007) *Platon. Sochineniya v 4 tt. T. 3. Ch. 2 [Plato. Essays in 4 volumes. Vol. 3. Part 2]*. Saint-Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko (Russian translation).
- Losev A. F., Asmus V. F., Taho-Godi A. A. (eds.) (1990) *Platon. Sochineniya v 4 tt. T. 1 [Plato. Essays in 4 volumes. Vol. 1]*. Moscow: Mysl' (Russian translation).
- Ross W. D. (ed.) (1961) *Aristoteles. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Shichalin Yu. A. (ed.) (2017) *Platon. Parmenid [Plato. Parmenides]*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RHGA.
- Slings S. R. (1999) *Plato: Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press.