

*Евгений Малышкин*¹

ОБ ОДНОМ ПРИМЕЧАТЕЛЬНОМ УПУЩЕНИИ В РЕЧИ АРИСТОФАНА, СОБЕСЕДНИКА СОКРАТА

Аннотация. В статье анализируется сформулированное Лейбницем понятие тождества, оно сопоставляется с понятием равенства. Отмечается, что тождество от равенства можно отличить, обращая внимание не на счет сам себе, а на то, что считается. Указывается три важных в этом отношении свойства считаемого: нескончаемость, артикулированность и безучастность. Равные величины считают безучастное, тождественные — безучастное. Находится общее для тождественного и равного — со-разделяемое. С опорой на полученные понятия безучастного и со-разделяемого разбирается речь Аристофана в «Пире» Платона. Понятие со-разделяемого помогает уточнить, что есть власть богов, заставляющая их в аристофановском мифе разделять людей пополам, указывается на два типа правил, соответствующих двум способам делить власть. В мифе нарушен счет полученных в результате разделения полов, их следует насчитывать четыре, а не три, как в тексте, и понятия безучастного и небезучастного способствуют отчетливому отличению третьего пола от четвертого.

Ключевые слова: тождество, равенство, со-разделенность, Платон, «Пир», Лейбниц.

Evgeny Malyshkin

ON ONE NOTEWORTHY OMISSION IN THE SPEECH OF ARISTOPHANES, INTERLOCUTOR OF SOCRATES

Abstract. The article analyzes the concept of identity formulated by Leibniz and compares it with the concept of equality. It is noted that identity can be distinguished from equality by paying attention not to the count itself, but to what is counted. Three important properties of the counted are indicated in this respect: never-ceasing, articulation and apathy. Equal values count apathetic things, whereas identical values, non-apatetic ones. A common feature for the identical and the equal is found, viz. con-division. Basing on the concepts of the apathetic and con-division thus obtained, I analyze the speech of Aristophanes in Plato's *Symposium*. The concept of con-division helps to clarify what the power of the gods is which forces them to divide people in halves in Aristophanes' myth. There are two types of rules corresponding to two ways of power sharing. In the myth, the count of the sexes obtained as a result of the division is based on an error: they should be counted as four, and not three, as stated in the text. The concepts of the apathetic and non-apatetic help distinguish clearly between the third and the fourth sexes.

Keywords: identity, equality, con-division, Plato, *Symposium*, Leibniz.

¹*Малышкин Евгений Витальевич* — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теории и методики преподавания искусств и гуманитарных наук факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета.

Evgeny Malyshkin, D.Sc. (philosophy), professor, Department of Theory and Methodology for Teaching Arts and Humanities, Faculty of Liberal Arts and Sciences, St Petersburg University.
malyshkin@yandex.ru

Для цитирования: Малышкин Е. В. Об одном примечательном упущении в речи Аристофана, собеседника Сократа // Логико-философские штудии. 2022. Т. 20, № 2. С. 45–58. DOI: 10.52119/LPHS.2022.93.67.003.

Тождество и равенство

В работе, озаглавленной в русском переводе «Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств», Лейбниц, рассуждая о понятии тождества, в аксиоме 1 говорит следующее:

Если что-то берется вместе с самим собой, то ничего нового не составляется, т. е. $A + A \infty A$ (Лейбниц 1984а: 634).

В нотации автора знак ∞ указывает на отношение тождества. В схолии к той же аксиоме он оговаривается:

Разумеется, что касается чисел, то $2 + 2$ дадут 4, т. е. две монеты, прибавленные к двум, дадут четыре монеты, но в этом случае две прибавленные монеты — не те же самые, что две первые; если бы они были теми же самыми, то ничего не получилось бы.

Какие свойства отличия тождества от равенства приводят к столь, в общем, простому и, тем не менее, удивительному выводу? Удивительно здесь то, что двойки в приведенном равенстве одинаковы, но указывают на разные монеты, т. е. двойки и одинаковы, и отличаются. Но сосредоточиться нам хотелось бы не на семантике арифметических высказываний, а на свойствах того, что считается, ведь без считаемого счет (ориентированный на равенство, а не на тождество) не может состояться, а в двойках не найти отличия.

Во-первых, необходимо некое множество монет (будем говорить именно о них, не множа примеры), такое, чтобы оно не кончилось ни при каких обстоятельствах продолжения счета. Неважно, конечное это множество или бесконечное, важно лишь, чтобы для всякой операции с числами нашлись соответствующие монеты. Это свойство не заканчиваться ни при каких представимых обстоятельствах счета назовем *нескончаемостью*. Конечно же, это не свойство реальных монет, это свойство именно монет считаемых, находящихся в некоем действующем распоряжении счета. Вспоминая Канта, здесь можно заметить, что один талер у меня в кармане и у меня в голове — это и вправду один и тот же. Но вот два талера, которыми есть что считать, уже будут отличаться: талеры «в голове» не могут кончиться, с карманными же деньгами так не выходит.

Во-вторых, необходимо, чтобы наши монеты могли быть объединены по одному признаку (к примеру, оставались монетами) и отличались по другому. Если мы считаем монеты, мы не смешиваем монеты с чем-то другим, но и отличаем одну от другой, их можно расположить в некотором представимом порядке, так, чтобы посчитанное не смешивалось с еще не учтенным. Этот порядок расположения не обязательно совпадает с порядком счета, но сам порядок, отличие одной монеты от другой, важен. Такое различие принято называть только нумерическим: монеты отличаются по порядку называния, все прочие их отличия для нас несущественны. Эту двоякую готовность быть подчиненным счету будем называть *артикулированностью*. Как замечает А. Г. Черняков, «простейший *articulus* — со-членение, со-став, сустав — есть двоица»².

В-третьих, важно, чтобы эти монеты сами не оказались числами. Они должны быть только считаемыми, но не считающими. В противном случае тоже «ничего не получилось бы», ведь, если считаемое окажется считающим, начатый счет со-бьется. Монеты, если уж необходима их видовая определенность, должны принадлежать не тому же эйдосу, что эйдос числа. Платон, обозначая способность вещей подчиняться эйдосам, называет его причастностью, *metoche*, буквально «участие» или «соучастие». Обозначим это третье свойство монет, отличных от числа, как *безучастность*.

Чем же отличается равное от тождественного? И если отличие столь явно продемонстрировано, почему верен королларий к Определению 2 в «Не лишенный...», а именно: «что не различно, то тождественно» (Лейбниц 1984а: 632), ведь отличное от различного может быть как тождественным, так и равным. Здесь Лейбниц, очевидно, формулирует знаменитый принцип тождества неразличимых, но почему речь идет о тождестве, а не о равенстве?

Будем полагать, что самое простое отличие равенства от тождества, а числа от тождественной величины, следуя порядку рассуждения Лейбница в названной работе, сводится к тому, что числа упорядочивают то, что числом не является, тогда как тождественное инертно по отношению ко всему не-тождественному. О том, что мы рассуждаем верно, в согласии с мыслью Лейбница, свидетельствует следующее. Что числа и тождественные величины весьма сходны, но все же не совпадают, Лейбниц говорит не только в этой работе, но и в небольшом сочинении «Размышление о познании, истине и идеях», которое весьма ценил и на которое неоднократно впоследствии ссылался. Там он последовательно производит дихотомию ясности и, доведя анализ до наиболее ясного, адекватного познания, пишет:

Если же все, что входит в отчетливое понятие, в то же самое время познано отчетливо, или если анализ понятия может быть доведен до конца, то такое

²Само именование этого свойства числа мы заимствуем у А. Г. Чернякова. Тот, в свою очередь, ссылается на Р. Брага, толкователя понятия числа у Аристотеля, и на М. Хайдеггера (Черняков 2001: 89).

познание есть *адекватное*. Я не знаю, можно ли у людей найти пример такого познания, но понятие числа очень близко подходит к этому (Лейбниц 1984b: 102).

То есть «понятие числа», хотя и похоже на адекватное познание, все же не оно само. В то же время образцом для универсального счисления немецкий мыслитель полагает высказывание «А есть А», то есть полное понятие, в котором речь идет именно об адекватности, ведь в нем перечислены все предикаты субъекта, а содержание предиката полностью раскрыто. Универсальное счисление, *characteristica universalis*, по замыслу Лейбница, будет выражать не только истины разума, но и истины факта, те самые, в которых анализ понятия не «может быть доведен до конца».

Таким образом, теперь нашу гипотезу можно сформулировать следующим образом: связка «есть», соединяющая субъект с предикатом, в употреблении Лейбница может быть заменена иногда понятием равенства, иногда тождества, в зависимости от того, идет ли речь о неадекватном, хотя и ясном и отчетливом, или об адекватном познании.

Если равенство определяется через приобщение к вещам *нескончаемым, артикулированным и безучастным*, то как определяется тождество и можно ли тождество выразить через равенство? Лейбниц определяет тождество так:

Тождественные [термины] суть те, один из которых может быть подставлен вместо другого с сохранением истинности. Если имеем *A* и *B* и *A* входит в какое-либо истинное предложение, и если подстановкой *B* вместо *A* в каком-либо месте данного предложения будет получено новое предложение, также истинное, и если то же самое достигается, какое бы предложение мы ни взяли, то говорят, что *A* и *B* *тождественны* (Лейбниц 1984a: 632).

Тождество определяется через подстановку, то есть через некоторое действие, которое осуществляется и по отношению к монетам: одна монета может служить вместо другой, это свойство мы и называли *артикулированностью*. Другими словами, левое и правое *A* в формуле $A \infty A$ отличаются от таковых элементов в равенстве именно по этому признаку: правое *A* артикулировано левым, тогда как правая двойка в равенстве $2 = 2$ от левой, в общем, не зависит, она артикулирует монеты, как и левая. Тождество артикулирует себя само, тогда как числа артикулируют не-числа.

Считая, мы принимаем единицы, или знаки чисел, и за числа считающие, и за считаемое. Выражение $2 + 2 = 4$ имеет смысл, если и под левой, и под правой двойкой мы имеем в виду не только количество само по себе, но и то, что считается. Поэтому число не есть само по себе: оно нуждается в чем-то, что оно не есть, и только двойной референт любой цифры (любого математического высказывания) позволяет нам считать.

Это можно выразить еще и так: будем считать две величины тождественными, если все их истинные определения совпадают. Но в записи «А тождественно А» одно не может не отличаться от другого, иначе просто запись невозможна, левое не может не отличаться от правого. До сих пор, говоря об отличии тождества от равенства, мы противопоставляли «само себя» и «внешнее». Но, как видим, и «само себя» не может быть определено как только и исключительно внутреннее. Мы должны принять, что тождество обладает той же характеристикой, что и равенство: его элементы указывают и на себя (левое А), и на что-то другое (правое А). Но это тождественное другое не обладает таким свойством считаемого, как *безучастность* (хотя оно нескончаемо и артикулировано). В тождестве есть референтность, устремленность к другому, которую можно называть лейбницевским термином «динамика», но динамика эта иная, чем в равенстве.

Два вопроса здесь нужно обозначить. Первый потребует, по видимости, специального исследования: верно ли понимать эту динамику тождественного как начало лейбницевского понимания протяженности. Немецкий мыслитель, критикуя картезианское понятие протяженности, замечает (Лейбниц 1984с: 184), что в декартовском описании упущено, «что именно простирается». Следует ли описанную здесь динамику понимать как бесконечно малую величину протяженности индивидуально сущего, идентичного себе самому? Этот вопрос мы оставим здесь без ответа, а ко второму вернемся: значима ли для тождества, выраженного четой, но не счетом количества, одинаковость, равновесность динамических устремлений обоих его элементов?

Теперь мы можем ответить на поставленный ранее вопрос, чем же равенство отличается от тождества: устроенностью динамики. Динамика есть и в том и в другом, но в равенстве она направлена на *безучастное*. Мы, правда, не ответили тем самым на вопрос, почему же неразличимое тождественно, а не равно. Возможно, Лейбниц попросту не видел этой проблемы. Но, можем предположить, ответ звучал бы так: если рассматривать только само отношение тождества, или состояние неразличности, без всяких внешних элементов, то получаем тождество, ведь равенство не может обойтись без артикулируемого.

Что равенство не является частным случаем тождества, это, как мы полагаем, ясно из того соображения, что тождественные величины — это пустое множество. Мы попросту не можем назвать ни одной вещи, которая отвечала бы этому условию: будучи прибавлена сама к себе, она не удвоится, а останется в том же в том же количестве. Закон тождества говорит о высказывании и об онтологии, но не о счете. И все же у тождества и равенства мы отметили общую черту: направленность на *безучастное* либо на *небезучастное*.

О со-разделении

В расхожем примере с яблоком и идеями попытка поделиться яблоком приводит к уменьшению яблока, тогда как разделение идеи не приводит к ее уменьшению или уничтожению. Сама двузначность русского слова «разделять» указывает на эту трудность понимания: разделяем мы и надвое, но разделяем и радость, от которой не убывает, а может даже и прибывает. Чтобы браться за эту трудность не целиком, а частями, примем кальку с итальянского: Паоло Вирно говорит о разделенности в этих двух смыслах: *divisione*, когда говорит о разделении труда, и *condivisione*, когда речь идет о разделенности общих потребностей или навыков, которые должны первому предшествовать, чтобы оно вообще имело смысл (Вирно 2015: 30). «Со-разделенность» будет передавать то значение слова, которое можно приписать идеям из упомянутого примера, но в ограниченном смысле, ведь порой идеей как раз и нельзя поделиться, а разделить яблоко, если иметь в виду радость от его вкуса, а не само яблоко как товар или предмет владения, как раз легко. Со-разделить что-либо настолько просто, что само разделяемое, кажется, обладаем особым качеством *неизбывности*: кончится скорее желание делиться, чем возможность разделить.

Красота, добродетель, мужество — все предметы, условно говоря, ранних диалогов Платона — являются рассказами о неизбежном. Мы знаем, неким задним числом, что идеи могут иссякнуть, а любовь — остыть, но это задним числом, особым счетом. Ведь когда любим, придумываем, ленимся, любимся, тогда эти действия предстают перед нами как бы в некоем другом знании и другом счете, как неизбежные. Есть два разных счета: счет, в котором богатство — это предмет рачительного попечения, и другой счет, в котором разделяемое неизбежно, и тогда предметом счета оказывается не богатство расходуемое, а богатство, разделяемое с другими. Богатство со-разделяемое и богатство трат — это два разных богатства и две различные экономики.

Платоновский вопрос тогда звучит так: что есть сущность (*ousia*, т. е. богатство, имущество), каковая делает богатым всякого богатого (чем-либо)? В этом вопросе экономика недостатка подчинена экономике неизбежного. В нем предполагается, что у всякого сущего есть богатство, каковое, будучи распределенным среди многих, оказывается их видом (тем, что видно в их образе), эйдосом, и этот вид обладает такими свойствами, как вневременность, неизменность, способность наделять собой приближающееся. Эйдос — это нечто нерастрачиваемое в разделенности со многими. Это действие — со-разделение — понимается как причина. Связь вещи и ее причин переопределяется Аристотелем, и с этого наблюдения, спрашивающего о возможности отделить сущее от его сущности, начинается собственно философская традиция: отыскивать первые причины, выявлять ту самую нерастрачиваемую необходимость, в которой «вечное/временное» является определяющим для всякого сущего.

Основным свойством, отличающим вещи от эйдосов, в школьном изводе платоновского вопроса оказывается неизменность. Вещи преходящи, тогда как эйдосы всегда себе равны. Хайдеггер в работе «Вопрос о технике» воспроизводит это школьное прочтение, говоря: «Сократ и Платон мыслят сущность вещи как существо в смысле пребывающей истины. Правда, пребывающее они понимают как всегда существующее. Вечное же существование они усматривают в том, что остается без перемен во всем происходящем с вещью» (Хайдеггер 1993: 235).

Мы попытаемся показать, что вопрос, что есть богатство, каким богата всякая вещь, может быть задан иначе. То есть вопрос о двух способах счета богатства, объявляющий различие «вечное/временное» решающим для разговора о сущем самом по себе, может оказаться поспешным для определения неизбежности богатства и для согласования двух его счетов. И вопрос о динамике равного и тождественного в такой демонстрации окажется решающим.

Не всякая идея, как мы сказали, может быть разделена со всеми, кто способен улавливать эйдосы. Собственно, так Платон и определяет в «Федре» отличие хорошей, философской, риторики от плохой: хороший ритор обращается к разным аудиториям с уместными речами, плохой — с одной и той же (277c). Когда мы спрашиваем о причинах, принимая их за заведомо неизбежные, не уподобляемся ли мы разом двум персонажам из этого диалога: и плохим риторам, задающим одни и те же вопросы к различному, и записанным сочинениям, которые «находятся в обращении везде» (275e), твердя одно и то же так, что их невозможно переспросить?

Со-разделять нечто значит взывать к уместному и вовлекать в нерастрачиваемое, вовлекать в обращение. Правила, законы, порядок описывают это обращение, но различным образом. Правила дорожного движения уместны повсюду, где есть трафик, дороги и склонность следовать правилам поведения на них, тогда как правила приготовления утреннего кофе отличаются от раза к разу. Отклоняться от ПДД — значит нарушать их, тогда как отклоняться от правил приготовления кофе, глядя на настроение и самочувствие, — значит следовать им. Со-разделенность эротична, она принуждает многих собираться к одному, но эта эротика неоднородна. Руководствуясь этим соображением, что эротика со-разделяемых вещей разнообразна, что она следует скорее правилам второго, чем первого рода, хотелось бы предложить нижеследующий способ прочтения платоновского «Пира».

Тождество, власть и иное в «Пире» Платона

Это необычный пир. На нем не едят и не пьют как следует. Поначалу все поужинали. А после речь в диалоге заходит об особой, очень хрупкой взаимной притягательности, объединившей всех участников, о похмелье. Зыбкое присутствие, требующее и заботы о себе, и проявления особого внимания к другим. Эта забота

предваряет весь разговор:

Хорошо бы нам, друзья, — сказал он, — не напиваться допьяна. Я, откровенно говоря, чувствую себя после вчерашней попойки довольно скверно, и мне нужна некоторая передышка, как, впрочем, по-моему, и большинству из вас: вы ведь тоже вчера в этом участвовали; подумайте же, как бы нам пить поумеренней... (176b)³.

Собеседники приняли решение пить не за традиционным столом, который единым потоком вовлекает всех присутствующих в разрастающееся торжество, а так, чтобы учесть случившуюся раздробленность. Похмелье разделено на всех, примерно равным образом. В нем есть свои преимущества. Похмелье, в добром смысле этого слова, обладает некой неизбывностью, но его сбережение трудно и неоднозначно. От правила типа ПДД собеседники отказались в пользу инструкций для приготовления утреннего кофе. И потому первая речь Федра, речь об Эроте едином, древнейшем и лучшем, отвергается, она попросту не соответствует аудитории: «По-моему, Федр, мы неудачно определили свою задачу, взявшись восхвалять Эрота вообще» (180d).

Эрос дробится, речь Павсания — о сопряженности одного и другого Эротов. Ключевой же в этом разговоре о разнообразии эротического нам представляется история, рассказанная Аристофаном, которая — не столько об Эроте и разделенности эротического, сколько о разделенности могущества и о могуществе со-разделения.

Раньше, говорит Аристофан, люди были трех полов: солнечный УУ, лунный ХХ и смешанный земной УХ. Триполым казалось, что их могущество не имеет предела, что оно неизменно. Дело, конечно же, не в том, что они в чем-то заблуждались, напротив, именно таков рефлексивный слепок могущества: сильный, большой, без меры. Триполым людям хотелось делиться своим могуществом без всяких ограничений, ведь нет границ для самого могущества.

Чтить богов — значит оберегать неизбывное и проявлять заботу о нем, но знать себя могущественным — значит забыть о сбережении, преодолевать всякие и все границы. Неизбывность власти притягательна, но нерефлексивна, любая рефлексия здесь заведомо мёрочна, поскольку будет преодолена могуществом, осилена. Чтить богов, то есть оглядываться на обстоятельства, которые создают условия для неизбывности, но не совпадают с могуществом триполых, трудно, поскольку трудно остановить собственное могущество, подчинив его чему-то другому, космической соразмерности. Могущество есть неравновесность, неравенство. Потому оно плохо разделяется. Со-разделять могущество можно двумя способами: либо наделять могуществом других, либо других подчинять. В со-разделенности власти как подчинении техническая неизбывность, *нескончаемость* (напомним, это

³Здесь и далее ссылки на русский перевод текста «Пира» даются по изданию: (Платон 1993).

первое из свойств считаемых монет) легко смешивается с неизбежностью в собственном смысле.

Помня о различии правил первого и второго рода, будем читать миф, рассказанный Аристофаном, следуя предписанию Ж.-Л. Нанси: «Что возлагается на нас — это удержать момент „внеположенности“ как имеющий существенную ценность, причем столь существенную, что эта внеположенность не соотносится более ни с каким „я“: ни индивидуальным, ни коллективным, если при этом не удерживается неизбежно *внеположенность сама по себе и как таковая*» (Нанси 2004: 57). Мы говорим о простой и сложной власти. Первая — это непосредственная демонстрация могущества, превосходства во всем, что признают силой. Власть сложная — это ее перераспределение, вовлечение в могущество, такое, что часть силы оседает в другом, выполняя задуманное тобой. Сложная власть является модусом со-разделения так, что господство оказывается невидимым, скрытым. Аристофан, шутник, которому прощаются его шуточки, является, конечно же, мастером усложнения власти, поскольку смех невозможен в одиночку, смехотворец тогда только властен, когда его шуткам смеются и повторяют. Два типа правил, очевидно, сходятся с двумя типами власти. Первый тип правил говорит: все ситуации предусмотрены, выполняй предписанное, предъявляй требуемое. Здесь единственным признаком господства является подчинение. Второй сложнее: делай что угодно, но результат должен быть сопоставим с образцом. Второй тип правил создает контингентность, столь многообразно обсуждаемую Лейбницем. Первый тип вовлекает в самостоятельность, в умение быть приватно. Второй — в умение пуститься в сделку, в игру. Первый тип власти скорее свойственен традиционалистской Спарте, второй — торговым Афинам. Таким образом, речь Аристофана, так же как и его «Облака», — антисократовская, если Сократа воспринимать как последовательного лаконофила.

О Сократе как приверженце спартанской культуры есть замечательная статья Р. В. Светлова, где автор убедительно показывает, что философская аскеза Сократа не только похожа, но и современниками воспринималась как прямое заимствование воинской аскезы Спарты в аттическом полисе. В особенности ценно для нашего сюжета следующее наблюдение: «в апологетической по отношению к Сократу литературе постепенно складывается иное понимание лаконичности спартанцев. Плутарх с его сборниками изречений (безусловно, опирающимися на определенную традицию) — вершина этого. У философа из Херонеи спартанские речения превращаются в сборник практической мудрости, пронизанной чувством собственного достоинства и стоического принятия судьбы. Так, сразу несколькими царям Плутарх приписывает утверждение, что спартанская жизнь — это постоянное упражнение в искусстве управлять и подчиняться» (Светлов 2011: 370). Нельзя, правда, не отметить, что жизнь Сократа, равно как и его смерть, стала возможна только в Афинах. И дело здесь совсем не в «демократии», допускающей разнообразие в противоположность спартанской преданности подлинной

традиции. Скорее дело в необходимости удержания упоминавшейся *внеположности*, как ее предлагает понимать Нанси: как неустрашимую сложность. Эту самую внеположность нельзя удержать как внешнего агента, подлежащего, в конечном счете, подчинению и уничтожению⁴.

От шарообразности людей Зевс, «насилу кое-что придумав», избавляется, разделив их пополам, «как разрезают волосом яйцо». И тут-то обнаружилось, что тяга к шарообразному могуществу сильнее смертного страха: люди стали сплетаться и, не желая расставаться, умирали от голода и бездействия, поскольку срастись не выходило, а быть порознь им было уже не вмоготу. При этом они не искали исключительно «свою половинку» — если одна из половинок умирала, то оставшаяся выискивала «любую другую и сплеталась с ней независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, или прежнего мужчины» (191b). В этой части истории Эрос всепоглощающ, он не знает границ, сходен с тем могуществом, к которому стремились триполые изначально. Здесь Эрот возвращает разделенных надвое людей не столько к целостности, сколько к тождеству: референция к *небезучастному*, к половинке, жаждущей воссоединения не менее твоего, заставляет обращаться к одному и тому же, к бывшему телу.

В формуле «А тождественно А» считающее не соотнесено со считаемым, ни субъект, ни предикат не соотнесены с внешним референтом (монетами), если бы таковой был, он бы не обладал ни одним из отмеченных свойств, поэтому внешний референт, если уж мы допускаем удвоение (субъект и предикат в формуле тождества или разделение триполых существ надвое), то такая со-разделенность актуально всеобща, все подобное здесь оказывается тождественным. Однако в такой всеобщности невозможна власть богов над людьми, нет возможности превосходства. Поэтому за дело берется Зевс-властитель. Именно он выстраивает дизайн получившихся половинок так, чтобы власть осуществлялась через упрочение тех, над кем властвуют. Именно об этом и обещает рассказать Аристофан в самом начале своего рассказа: «Я попытаюсь объяснить вам его мощь, а уж вы будете учителями другим» (189d). Зевс переставляет срамные места так, чтобы можно было ими соединяться, что избавляло разделённых от стремления к непременному воссоединению, от всеобщей со-разделенности, и позволяло зачинать жизнь или попросту отдыхать друг от друга, «заботиться о других своих нуждах» (191d). В этих «своих делах» и появляется внешний референт, создается неупорядоченное (т. е. считаемое) множество.

Если избавление от шарообразности — это признание, что в неизбывном всегда два счета, растрата и прибыль, то эрос — это избавление от иллюзии, что

⁴Стремление понять сложное из простого, устранить динамику как из равного, так и из тождественного, так или иначе чревато попытками прямого подчинения. Ср. высказывание В. Зомбарта: «Единственное отношение, которое связывает нас с основными народами Европы, есть отношение войны, и единственной важной задачей для нас с некоторых пор является победа, полная и решительная» (Зомбарт 2005: 97).

нерастрчиваемое может кому-то принадлежать. Незбывное настолько же близко другому, как и своему. Возвращение к «первоначальной природе», о котором ниже говорит Аристофан — нахождение соответствующего предмета любви, то есть возвращение к неизвестной целостности, каковая вовсе не есть бывшее шароподобие в ком-то одном, но — сама сила, которая все преодолевает, как и вечно отзывчивый Эрот. Именно эту интуицию — возвращение к неизвестному в отыскании заведомо знакомого — и разворачивает в своей речи Сократ, утверждая не божественное, а смешанное, даймоническое происхождение Эрота. Таким образом, «эротологию», изложенную в статье Ирины Протопоповой (Протопопова 2015: 22), нам, согласившись с ее выводами, остается лишь дополнить замечанием: ни древность, ни величие Эрота, ни его молодость и нежность вовсе не противоречат его двойственности, смешанности происхождения или схожести с силеноподобным Сократом. Следование наилучшему, как утверждает Аристофан, — это встреча с тем, что тебе сродни. Родня здесь тот, кто, как и ты, не имеет определенного лица, но обретает его только в эротической вовлеченности.

Особую трудность для нашего прочтения представляет рассказ Аристофана о предполагаемой встрече любовников с Гефестом, который обещает им механическое, инструментальное воссоединение, так, чтобы тел у них теперь стало не два, а одно как при жизни, так и в Аиде. И «половинки», как ни странно, соглашались. Как если бы однажды утратив единство и погоревав о нем, незадачливые любовники снова согласны вверить себя соблазну могущества. Как если бы вся эта эротика — ради восстановления четверицы рук и ног. Къеза, вслед за Лаканом, предлагает нам здесь видеть трагическую насмешку Платона: недостижимость целостности, раскрывающаяся в предполагаемом диалоге любовников и Гефеста, должна быть дополнена осознанием того, что любовник любит то, чего у любимого нет (Къеза 2011). Мы же склонны видеть в этом эпизоде не насмешку, а продолжение размышления о началах эроса.

Что в этой истории действительно комично, язвительно, так это обращение со смертью: тела лишили, а умереть не дали. Как если бы Аристофан «Пира» насмеялся над Сократом из «Федона», толкующим, «в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти» (64c). То ли смешит здесь нас Аристофан, то ли пугает. А вдруг смерть — это на одной ножке прыгать? И как тогда «освободить душу от общения с телом», если в Аиде даже и межполового эроса не будет?

После речи Аристофана, после того как открылось, что смешивать типы неизбывного смертельно опасно для людей, сколько бы полов у них ни было, в повествовании появляется фигура гения. Который сам по себе — никто, не красивый и не безобразный, а единственно чем только и наделен — это стремлением, Эросом, фигура возобновляемого влечения. Эрот-философ как будто избежал дизайнерского решения Аполлона, да он никогда и не был целостен, у него нет пары, он *не* красив и *не* безобразен. Всеобщей неизбывностью своего влечения он обречен

на неопределенную множественность эротических объектов и не способен от нее отступить. Он тот, кто создает возможность счета.

В истории философии есть странная переключка. Платоновский гений без особых свойств только и делает, что соблазняет. Но точно такой же гений появляется и у Декарта, правда, это уже злой гений, *malus genius*, недостаток могущества которого открывается только в отождествлении бытия всякого сущего с ясностью и отчетливостью идей. Гений Картезия — это фигура, усиливающая сомнение, предельную нерешенность вопроса, что есть сущее, от него избавляются, как только сомнение произведено. Тогда как Сократ «Пира» — не для избавления. Фигура это явно искусственная, притягательная равно и в своей искусственности, и в своей образцовости.

Фигура внешне непривлекательного, но неистового гения важна для всякого сообщества: она соединяет, но не говорит, надолго ли и с чем именно. Это чистая переходность, эротизм сам по себе, некая идея Иного. Он — вестник других, незаметный в своей неказистости. Сократ здесь является фигурой всеобщей неизбежности множественности, того, что не заканчивается, но существует не само по себе, а только от других, неким заимствованным бытием. Алкивиад рассказывает, что этот тип эротики к ограниченной неизбежности как раз не способен: Сократ отвергает притязания Алкивиада, поскольку тот предлагает частную, а не всеобщую неизбежность эротического. Сократ соблазняет, но не поддается какому-то одному соблазнению, потому что уже всегда соблазнен, увлечен Другим. Сократа нельзя полюбить, потому что здесь некого любить.

Рассказ о неказистом гении и является, на наш взгляд, ответом на загадку, заданную анекдотом о любовниках Гефеста. Любовники, говорит Аристофан, «сами не знают, чего, собственно, хотят друг от друга» (192с). Потому что *не* они хотят. Их влечение начинается не с них, а с некоего представления-воспоминания о собственном теле, которое в речи представлено как утрата другого. Именно Другой оказывается ближе, чем я сам, самостоятельность и становится заметной только в силу уже случившейся вовлеченности, разделенности знания об одной и той же близости. Осознание желания — только подтверждение интимности, которая уже случилась, двое уже стали подобны друг другу, *con-venio*, совпали в некой интимной ситуации, и если случилось притяжение, значит, идея уже витала в воздухе, осела, превратилась в утверждения и требования, посредством степеней нормирования достигла «ортоэстезии» (Вальденфельс 1999: 97).

Эта способность отыскивать еще не определившуюся интимность позволяет длиться хрупким сообществам. В отличие от застолья первого дня, когда взаимное притяжение собразников явно и ярко, похмельные собеседники, оставшиеся на следующий день, неотчетливо понимают, зачем они здесь: что-то еще (или еще раз) длится, но что — не угадать, пока не выдержишь взаимности, не поддашься волнам притяжения и отталкивания.

Таким образом, подлинным героем истории, рассказанной в «Пире», является

не Сократ-соблазнитель, а эрос второго дня, неустойчивое сообщество похмельных мужей, которые и нуждаются в воссоединении, и осознают единство взаимного притяжения, и знают, что притяжение бывает разных видов, устойчивым и шатким, пошлым и небесным. То самое состояние, в котором уже разлита взаимная притягательность, но которая нуждается в особой фигуре, ценной именно в силу ее незаметности. Сократ здесь — не учитель эротике, а оживляющий внимание сосед, фон, на котором собственно эротическое, эрос времени, описанного в «Пире», только и мог быть обнаружен.

Заключение

Есть в тексте «Пира» некая лакуна, которая, на наш взгляд, является определяющей для платоновского понимания внеположности. После образования новых полов, то есть уже после вмешательства Аполлона и Зевса, образуется, говорит Платон, три пола: $Y\bar{Y}$, $X\bar{X}$ и YX , то есть ровно столько же, сколько и было. Но ведь полов получается на один больше: если установлено, что стремятся обе половинки друг к другу, то и отношение YX будет несимметричным, ведь женское тянется к другому полу не так, как мужское. Не нужно быть исключительно тонким психологом, чтобы заметить, что пары $X\bar{Y}$ (а ведь таких много) существенно отличаются от пар YX . Пары $Y\bar{Y}$ и $X\bar{X}$ — это пары (конечно же, условного) тождества, в которых правые X и Y той же (солнечной или лунной) природы, что и левые. В тождественных высказываниях, как мы видели, динамика присуща обеим частям, и левой, и правой, в них со-разделяется одно: «ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по смелости, мужественности и храбрости, из пристрастия к своему подобию» (192b). То есть, здесь ни левый, ни правый элементы не *безучастны*: чета есть, а счет невозможен. В паре YX счет вроде бы присутствует, ведь солнечное здесь притягивается к лунному, образуя иной элемент, земли. И, однако, X со-разделяет нечто с Y , но разделяет не так же, как Y в $Y\bar{Y}$ или X в $X\bar{X}$, и не то же: X разделяет с Y не солнечное, но земное. Но это иное земное, не такое же, как в YX . В чете $X\bar{Y}$ Луна остается Луной, а Солнце — Солнцем, однако Луна здесь предшествует Солнцу, отражение предшествует оригиналу, выходит нечто вроде эроса второго дня, похмельного пира, на котором открывается другая Земля.

И теперь, подражая Лейбницу⁵, можем заключить: если бы платоники заметили это отличие $X\bar{Y}$ от YX , то они отказались бы от родо-видовых отношений и категорий по отношению к эротическому и стали бы говорить о со-разделенности.

⁵В «Монадологии» Лейбниц пишет: «Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии» (Лейбниц 1982:427).

Литература

- Вальденфельс 1999 — *Вальденфельс Б.* Происхождение норм из жизненного мира // Мотив чужого: сб. пер. с нем. Минск: Пропилеи, 1999.
- Вирно 2015 — *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм совместной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Зомбарт 2005 — *Зомбарт В.* Торгаши и герои. Раздумья патриота // Собрание сочинений в 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- Къеза 2011 — *Къеза Л.* «Le ressort de l'amour»: Лакан и Платон // Новое литературное обозрение. 2011. № 6 (112). URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/k5.html> (дата обращения: 10.05.2022).
- Лейбниц 1982 — *Лейбниц Г. В.* Монадология / пер. с франц. Е. Н. Боброва // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
- Лейбниц 1984а — *Лейбниц Г. В.* Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств / пер. с лат. Г. Г. Майорова // Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 632–640.
- Лейбниц 1984б — *Лейбниц Г. В.* Размышление о познании, истине и идеях / пер. с лат. Э. Л. Радлова // Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 101–107.
- Лейбниц 1984с — *Лейбниц Г. В.* Замечания к общей части Декартовых «Начал» / пер. с лат. Н. А. Федорова // Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 165–218.
- Нанси 2004 — *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
- Платон 1993 — *Платон.* Пир // Собрание соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.
- Протопопова 2015 — *Протопопова И. А.* Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогинна» к «агальме» (трансформации платоновской «эротологии») // Вестник РГГУ. Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. № 5 (148). С. 21–33.
- Светлов 2011 — *Светлов Р. В.* Сократ и спартанский камуфляж // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 10 / под ред. проф. Э. Д. Фролова. СПб, 2011. С. 365–374.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
- Черняков 2001 — *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.