

Василь Мацьків

## ПЛАТОН У ЛЕЩАТАХ НІЦШЕ І ШТРАУСА.

**Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.**

Запропонована до огляду книга Ловренса Ламперта «Як Сократ став Сократом: дослідження Платонових *Федона*, *Парменіда* і *Бенкету*» є продовженням його попередніх досліджень у двох вимірах. Перший стосується розуміння філософії Платона<sup>1</sup>. Другий пов'язаний із загальною візією історії філософії. Річ у тім, що Ламперт є розробником і найпалкішим прихильником проекту так званої «ніцшеанської історії філософії», здається, уперше чітко оприявленої в ранній праці, присвяченій аналізу Бекона, Декарта і, власне, самого Ніцше [Lampert 1993]. Ці виміри безпосередньо пов'язані між собою, але кожен потребує пояснення.

Почну з другого. Ламперт пропонує нове бачення історії філософії, угрунтоване всього на трьох тезах Ніцше<sup>2</sup>: 1) «Найвеличніші думки є найвеличнішими подіями» [Ніцше 2002: 175 (285)]; 2) «Достеменні філософи – це воєначальники<sup>3</sup> та законодавці» [ibid.: 107 (211)]; 3) «Розрізнення між екзотерикою та езотерикою колись<sup>4</sup> було відоме всім філософам» [ibid.: 35 (30)]. Даючи більш розлоге пояснення, Ламперт твердить, що думки чи ідеї провокують історичні зміни та спрямовують загальні погляди людства, а оскільки вони продукуються філософами, то перед нами постають «головні дієвці в історії (primary actors in history)», своєрідні воєначальники та законодавці, які мужньо очолюють цей процес. Однак вони мають «вагомі причини», аби чинити своє законодавство та владу через «практикування мистецтв крутійства (arts of dissimulation)», себто через корисні в певний час риторичні облуди, ретельно приховуючи свою істинну філософію [Lampert 1993: 1; пор. Lampert 2021: 70-71]. Одне слово, він визнає процитовані вище тези фундаментальними принципами «ніцшеанської історії

---

© В. Мацьків, 2022

<sup>1</sup> Одинацятьма роками раніше вийшла друком його монографія «Як філософія стала сократичною: дослідження Платонових *Протагора*, *Харміда* і *Держави*» [Lampert 2010].

<sup>2</sup> Усі тези належать до Ніцшевої праці «По той бік добра і зла». Усі вони вирвані з контексту, а третя подана в дещо зміненому вигляді. Я беру за основу український переклад Анатолія Онишка [Ніцше 2002], однак з урахуванням Лампертових коректив, див. [Lampert 1993: 1; 2021: 221]. При цитуванні цього джерела в круглих дужках вказується номер параграфа.

<sup>3</sup> У перекладі Онишка використовується слово «повелителі», проте для Лампертового тлумачення дій Сократа в *Федоні commanders* має чітко виражене військове значення, тому доцільно говорити про *воєначальників* чи *полководців*.

<sup>4</sup> Ця різниця була «відома всім філософам до сучасного Просвітництва» [Lampert 2021: 152].

філософії». Утім, хоч останній і найважливіший із цих принципів був відкритий Ніцше, але засобами переходу від екзотеричного до езотеричного ми завдячуємо не йому, а Лео Штраусу. Як пише Ламперт, у ХХ ст. відбулася «велика подія в історії філософської езотерики: Лео Штраус відновив повний обсяг і характер езотерики...; його подальші праці, самі собою езотеричні, описують принципи та необхідність езотерики й докладно розповідають про її практикування найвеличнішими філософами нашої традиції від Платона до Ніцше» [Lampert 2010: 414]. Таким чином, за Лампертом, Ніцше дає принципи для нової історії філософії, іншу перспективу, а Штраус – необхідні інструменти для її реалізації<sup>5</sup>.

Коли Ламперт береться за справу тлумачення Платона, його герменевтична настанова вибудовується передовсім на езотеризмі штраусіанського штибу, що передбачає наявність глибшого смислового рівня (або рівнів) Платонових діалогів, який ми *мусимо* відкрити за буквальним значенням слів (через віднайдення «ключів», прихованих за розкиданими у тексті натяками, замовчуваннями, загадками, аналогіями тощо)<sup>6</sup>. Як Штраус і його школа, Ламперт дотримується погляду, що «вагомими причинами» приховувати свої достеменні думки та переконання для тих, хто займався філософією була загроза реальних політичних переслідувань<sup>7</sup>. Таким чином, Сократ, будучи істинним філософом, розроблятиме екзотеричну, «політичну філософію, необхідну для безтурботного існування філософії в межах стабільного соціального ладу» (р. 5). Ще одним важливим засобом роботи з діалогами Платона, який він переймає, є *драматична хронологія* та різні *внутрішні* «хронологічні індикатори», себто занурення в хронологію авторського світу Платона та демонстрація на її основі філософської еволюції Сократа. Саме це Ламперт називатиме «хронологічним прочитанням діалогів» або «хронологічним підходом». Насамкінець, до цього Ламперт додає дещо своє: ототожнення Сократа і Платона, див., (рр. 69, п. 111; 222, п. 3).

Книга містить Вступ, 3 розділи (поділені на 23 параграфи), Висновки і коротку бібліографію. Окрім того, кожен розділ розпочинається з Прологу, де подається короткий виклад основних ідей, що розглядатимуться. Також впадає у вічі, що розділи відкриваються й завершуються аналізом «Перших слів» (First Words) й «Останніх слів» (Last Words) діалогів відповідно. За єдиним винятком розгляду *Парменіда*, де після «Останніх слів» наявний ще один параграф.

У Вступі Ламперт виходить з припущення, «що Платон запропонував дві розповіді про те, як Сократ став філософом» (р. 3). Мова йде про розповіді для різних аудиторій. Пряму та легку для сприйняття в *Апології Сократа*, призначену для широкого загалу, та «розкидану» по частинам у трьох діалогах для «відданого» та «направду зацікавленого Сократом читача» (р. 2). Вважаючи себе саме останнім, у цій книзі Ламперт прагнучим показати, як Платон розташував у хронологічному порядку свої *Федон*, *Парменід* і *Бенкет*, аби відкрити читачеві розвиток думки Сократа у фундаментальних питаннях філософії щодо буття та знання (р. 1).

<sup>5</sup> Надалі я покликаюся на рецензовану книгу в круглих дужках, вказуючи на відповідні сторінки. Також наголошую, що наявні надалі в тексті та заувагах дати відсилають у період до н.е.

<sup>6</sup> Варто відрізнити це від езотеризму Тюбінгенської школи, де здійснюється вихід за межі діалогів у пошуках системи філософії Платона.

<sup>7</sup> Наприклад, Ламперт поділяє переконання Сета Бенардета, відомого учня Лео Штрауса, що «філософ – це скептичний, радикальний дослідник природи й людської сутності в рятівному сховку, що фільтрує доступ до основних істин, здатних викликати тривогу в суспільному ладі» (р. 125).

У Розділі I, «Федон: перший етап філософської освіти Сократа», Ламперт захищає наступне переконання: «те, що Сократ повідомив про свій поворот чи друге плавання у Федоні, насправду було тільки першим етапом» (р. 71). Мова йде про знаменитий фрагмент цього діалогу (99d–100a), де Сократ відмовляється від безпосереднього дослідження природи («перше плавання»), обираючи «логос» («друге плавання»). Ламперт заперечує повноту цієї розповіді, позаяк вона ігнорує «фактичні» чи «достеменні причини повороту Сократа в юності» (р. 52). Він закликає подивитися на неї з перспективи *Парменіда*, в якому пропонується повна, хоч і абсолютно протилежна версія цієї ж події. Виправданість такої перспективи зумовлена вибудованими Платоном структурою і внутрішньою ситуацією в обох діалогах. У рамці<sup>8</sup> *Парменіда* представлена «особлива аудиторія» дуже зацікавлених філософів із Клазомен, які долають шлях до Атен, аби почути «вкрай важливу» для їхнього власного філософського розвитку розповідь щодо становлення юного Сократа, до того ж не автобіографічну, а передану безпосереднім «слухачем» (р. 53)<sup>9</sup>. До цього додається «належна аудиторія» в середині діалогу, «обмежена тими, хто значною мірою є філософами» – Сократ, Парменід, Зенон та інші (р. 54). У *Федоні* ситуація кардинально відмінна: нефілософська аудиторія як у рамці (Федон, Ехекрат), так і в середині діалогу (Сіммії, Кебет), що перебуває під повним контролем Сократа, позаяк він веде автобіографічну оповідь щодо двох етапів своєї освіти<sup>10</sup>. Отже, структура та внутрішня ситуація в обох діалогах показують, що саме *Парменід* «претендує на вищий історичний авторитет» (р. 53) і що саме він є потрібним «засобом» для оцінки цього повороту (р. 54).

Перша частина розділу (рр. 7-37) покликана довести наведене вище узагальнення щодо *Федона*. Основні дієві цього діалогу, на думку Ламперта, не належать до філософів, позаяк це аудиторія, яка від початку зображувалася такою, що *вірить* [курсив мій. – В. М.] у безсмертя своєї душі» більше, ніж у «саму аргументацію» (р. 36). Себто її «стосунок до аргументів завжди є лишень *довірою* чи *недовірою* [курсив мій. – В. М.]» (р. 26). Для Ламперта вони постають радше релігійною молоддю доби занепаду класичних Гомерових ідеалів, яка потребує *останнього аргументу* чи нової *віри*. Упродовж діалогу вони зображуються позбавленими орієнтирів: 1) «страх смерті» (77e); 2) «криза довіри» до аргументів (84c-88c) або загроза «мізології» (89d), «ненависті до аргументу чи розуму» (р. 24). Аби запобігти цьому, Сократ вбирається в шати «нового Тесея», а відтак «нового Геракла», почергово долаючи ці утруднення сильнішими ар-

<sup>8</sup> Рамка діалогу або рамковий діалог – важливий структурний елемент частини Платонових творів, усталене тло розгортання дії основного діалогу зі своїм часом, місцем і персонажами. Тут оповідач, себто безпосередній учасник (найчастіше Сократ) чи слухач левної філософської бесіди (основного діалогу), що мала місце в минулому, підступає до її переповідання співрозмовникам, а відтак, перериваючи розповідь, може відповідати на уточнювальні запитання, виокремлювати основні моменти, роз'яснювати, оцінювати старі або вводити нові аргументи, реагувати на емоції тощо. Різного роду риси рамкових діалогів, як-от типи персонажів, особливості обставин і часу, та їхнє співвідношення з основним діалогом чи навіть рамками інших діалогів стануть для Ламперта фундаментальною складовою тлумачення Платона.

<sup>9</sup> Як ще у Вступі зазначав Ламперт: «Історія становлення Сократа в *Парменіді*, однак, не є автобіографічною; Сократ не брав участі в її оповіданні чи збереженні [telling it or preserving it]» (р. 4). На процитованій в основному тексті сторінці та в деяких фрагментах надалі (див., напр.: р. 91) вказуватиметься, що це важливе спостереження належить Сету Бенардету.

<sup>10</sup> Драматична дата *Федона* – 399 р. Сократ тут постає абсолютно сформованим філософом, який вже пройшов усі етапи освіти й лише згадує цей свій попередній досвід. Хоча Федон переповідає його історію, він може сказати не більше, ніж дозволив Сократ.

гументами. Зрештою, він пропонує засноване на теорії ідей «рятівне вчення» про безсмертя душі, в яке вони *повірять* і яке поширюватимуть далі. Так, змінюючи широку культуру, де править Гомерове, постане широка культура, де панує Сократове (р. 34). Однак ці шати Тесея і Геракла були лише публічним прикриттям, оскільки від початку у *Федоні* неявно присутній «найважливіший Гомерів герой», який керує діями і словами попередніх. Мова про «*політропічного*<sup>11</sup> Одиссея» (р. 31), достеменно сутність філософа Сократа, його глибший вимір, де Сократ володіє тим, «чим може поділитися виключно з подібними до себе» (р. 32), себто зі справжніми філософами, які «завжди потребують додаткового аргументу» та зовсім «несприйнятливі до мізології» (р. 84).

Виправдавши в такий спосіб пріоритетність *Парменіда*, Ламперт бачить «радикально скорочену» оповідь про «друге плавання» у *Федоні*, де Сократ «забуває сказати, що невдовзі після того, як він у віці дев'ятнадцяти років винайшов трансцендентні ідеї<sup>12</sup>, Парменід показав йому, що останні раціонально неприйнятні» (р. 34). У розмові з Кебетом він зупиняється саме на тому, що п'ятдесятьма роками раніше отримав від Парменіда важливу настанову стосовно методу дослідження. Саме ця настанова й допомогла Сократові зробити наступний крок (р. 58). Тобто Сократ приховує найвагоміше: відмову від ірраціональної теорії ідей та подальше своє крокування<sup>13</sup>. А втім, він свідомо й послідовно продовжить використовувати цю теорію протягом життя<sup>14</sup>, аби «зробити філософію *безпечною* [курсив мій. – В. М.] для себе та для інших» (р. 81). Річ у тім, що висновки істинної філософії вкрай радикальні, «смертельно небезпечні для соціального ладу» (р. 30), але поза соціальним ладом така філософія розвиватися не може. Тому, аби забезпечити собі та *небагатьом* «подібним до себе» можливість займатися філософією, на рівні «політики філософії» (р. 61), Сократ змушений дотримуватися рятівного *для більшості* вчення про трансцендентні ідеї. Адже воно уgruntовує нову «широкую культуру», себто дає основу для тієї стабільності соціального життя, що потрібна філософії. За допомогою цього вчення Сократ не просто рятує нефілософських слухачів з *Федона* від мізології, пропонуючи їм безпечний погляд, заснований на трансцендентних ідеях як єдиній причині (р. 75). Він також убезпечує розвиток *небезпечної* істинної філософії, прихованої в межах зазначеного погляду (рр. 68-70). Як підсумує Ламперт: «Безпечний шлях Сократа для Кебета і компанії<sup>15</sup>, який вже незабаром по смерті Сократа був поширений Федоном за кордон, виявився історично безпечним шляхом для філософії в межах грецької і римської цивілізації» (рр. 69-70). «Безпечний шлях» – це екзотеричний шлях платонізму.

<sup>11</sup> Гомер, називаючи Одиссея, *πολύτροπος*, радше має на увазі «багатостраждальний» чи «той, хто багато подорожує». Але слова Ахілла до Одиссея якнайкраще показують те значення, яке Ламперт надає слову *polytropic*: «той, хто на думці ховає одно, а інше говорить» [Гомер 2006: 9.313]. У такому сенсі це слово в стосунку до Одиссея використовує Гінпій в діалозі *Гінпій Менший* (365b), процитувавши рядки Гомера, включно із зазначеним вище. Ламперт присвятив цьому сюжетові окрему статтю [Lampert 2002], див. також: (рр. 31-32).

<sup>12</sup> Бесіда між Сократом і Парменідом відбулася на святі Великих Панатеней 450 р., таку хронологічну вказівку залишає Платон. Тобто Сократу (469–399) тут близько дев'ятнадцяти років. Понад це, зі змісту зрозуміло, що він уже розробив теорію ідей, позаяк вона критикується Парменідом у ході діалогу. Ламперт декілька разів нагадуватиме про це, див. (р. 38, 90, 92, 95-99).

<sup>13</sup> Докладніше про це у викладі розділу, присвяченому діалогу *Парменід*.

<sup>14</sup> За хронологічним підходом Ламперта, Сократ почав використовувати трансцендентні ідеї в 429 році (на його думку, це драматична дата *Держави*), див.: (р. 5, 61).

<sup>15</sup> Наприкінці цього розділу Ламперт неочікувано вкаже, що серед слухачів *Федона* все ж був один справжній філософ. Мова йде про неназваного Федоном на ім'я учасника діалогу, який наприкінці ставить Сократу питання, а потім припиняє це, наче зрозумівши, що Сократ дає виставу

Отже, у *Федоні* представлений тільки перший етап освіти Сократа. Тут він здійснює невдалі спроби дослідження природи та розробляє своє вчення про трансцендентні ідеї. Усе це відбулося ще до дев'ятнадцяти років, себто до зустрічі з Парменідом.

Розділ 2, «*Парменід*: другий етап філософської освіти Сократа», розвиває вже висловлену думку щодо «другого плавання». Спочатку Ламперт подає більш докладне пояснення структури та обставин діалогу. Він вказує на те, що згадка Главкона та Адеманта в рамці *Парменіда* слугує контрастом для філософів із Клазомен, позаяк лише останні намагалися зберегти історію становлення молодого Сократа, тоді як Главкон і Адемант були вкрай байдужими, не розпитавши власного брата Антифона, який володів цією історією (рр. 91-95)<sup>16</sup>. Також Ламперт вказує на «потужний символічний фокус для тлумачення» *Парменіда*, закладений Платоном, себто свято Великих Панатеней, яке для атенців означало «новий рік і оновлення суспільства» (р. 96). А відтак він концентрується на повному викладі «Сократового повороту». Коли Сократ приходить послухати читання трактату Зенона, «направду він приходить озброєний і з бажанням спростувати та виправити як Зенона, так і Парменіда за допомогою трансцендентних ідей» (р. 99). Він свідомо шукає цієї нагоди, позаяк уже давно ознайомлений із їхніми творами. «Сократ приймає виклик їхніх праць як боротьбу, яку він здатен виграти» (р. 105). Але він ловиться на гачок двох прославлених філософів, які «обмінюються поглядами та посмішками упродовж всієї промови Сократа» (р.104). Адже вони створили свої праці «як раціональні тести на компетентність» (р. 105) або «філософські набори інструментів» (р. 108), покликані здивувати своїх читачів, але разом і спровокувати найздібніших із них рухатися вперед (р. 103; 104-105). Сократова теорія трансцендентних ідей – реакція на цей подив. А втім, вона хибна. На думку Ламперта, у (130а-135с) Парменід вичерпно доводить це своїми неспростовними аргументами (рр. 109-114). Понад це, він розширює свою аргументацію, позбавляючи юнака можливості будь-якої віри, адже показує йому нездоланий розрив між людським і божественним, повну непізнаваність останнього (рр. 114-117). Тож, як підсумовує Ламперт, «Парменід звільняє молодого Сократа від трансцендентних ідей і богів» (р. 117). Сократ особливо не пручався, позаяк «одразу ж визнав обґрунтованість спростування та відмовився від [цих] поглядів» (р. 120). Утім, негативний результат – не єдине, що здобув Сократ. Парменід і Зенон від початку захоплюються «молодим бійцем, який демонструє блискучий розум і натхненний дух» (р. 107), а відтак і його наполегливістю після спростування теорії, проханням, аби йому вказали правильний шлях дослідження (р. 120). Оскільки вони вбачають у ньому потрібні для справжнього філософа якості, хоч і в зародку, Парменід пристає на це прохання, пропонуючи Сократу серію інтелектуальних вправ для оволодіння мистецтвом міркування. Мова йде про знаменитий *метод гіпотез* (136а-136с), себто необхідність робити припущення та виводити відповідні наслідки про будь-що не тільки з позиції «існує», але й «не існує» (є/не є). І саме «гіпотеза про те, що річ не існує, необхідна для шляху, яким Парменід спрямовував Сократа, і саме гіпотеза «не є» веде до істинного розуміння, а

---

для більшості. Ламперт, попри початкові слова діалогу, де твердиться, що Платон був відсутній через хворобу (59в), доводитиме, що цим філософом був саме Платон, див. (рр. 79-82).

<sup>16</sup> Представлення Главкона й Адеманта як нефілософської аудиторії, що потребує віри, було важливим елементом тлумачення *Держави* в попередній праці Ламперта, див.: [Lampert 2010]. У новій книжці, окрім зазначеного фрагменту, про це також згадується декілька разів, див. (р. 61, 116, 119, 147, 195-196).

також до найрадикальніших, найнебезпечніших висновків» (р. 121). «Інтелектуальне вправління (*gymnastic*) Парменіда відкриє шлях для достеменної епістемології та онтології» (р. 123). Це особливо важливо, якщо повернутися до *Федона* (101d-101e), позаяк там уже зрілий Сократ не зробив подібного кроку, обмеживши нефілософську аудиторію лише позитивним боком методу гіпотез (рр.120-122).

Решта цього розділу (рр. 124-146) пропонує докладний концепт інтерпретації зазначеного інтелектуального вправління *Парменіда* в есеї відомого штраусіанця Сега Бенардета [Benardete 2012: 229-243]. Ламперт прямо вказує на це, позаяк Бенардетове «осаяння» – див.: (р. 113) – у край вагоме для його власної інтерпретації. Воно показує, як молодий Сократ рухався до своїх відкриттів після отриманого уроку і якими вони були. Річ у тім, що Парменід, пропонуючи в другій частині діалогу приклад вправління, розглядає вісім гіпотез щодо Єдиного. На переконання Бенардета, перед нами не просто послідовний розгляд рівноцінних гіпотез, але своєрідний «згорток», який потрібно правильно «розгорнути» через віднайдення ключа. Таким ключем визнається сьома гіпотеза<sup>17</sup>. Саме через неї потрібно поглянути на всі інші, аби правильно зрозуміти закладений Парменідом шлях до істини. Одне слово, спочатку Сократ мусив розглянути всі вісім гіпотез, відтак виокремити серед них сьому, а вже наостанок, у світлі виокремленої гіпотези, знову проаналізувати всі інші. Що ж особливого в сьомій гіпотезі? Вона містить «істину про те, що людська думка неминуче постає сновидінням і тінню», а це «образ, який структурує увесь людський досвід» (р. 144). Зрештою, поглянувши через неї на шосту й восьму гіпотези, стане очевидним, що «не існує вищого буття, людина смертна, всесвіт існує поза небуттям Зевса та поза тим, що він сприймається і впорядковується людиною» (р. 146). У такий спосіб, Бенардет, на думку Ламперта, показує, що «другий етап філософської освіти Сократа – це спростування трансцендентних ідей плюс позитивний здобуток, розуміння природи людського досвіду, яке відкриває шлях до третього етапу» (р. 124). Це розуміння вказує на подальше Сократове усвідомлення обмеженості людського пізнання виключно людськими речами і сферою людського досвіду, на його особисте оновлення на святі Великих Панатеней.

Насамкінець, варто наголосити на вкрай важливій для цього розділу аналогії між Ніцше та Сократом. Ламперт твердить, що «траєкторія» філософського зростання Ніцше «дивовижно схожа на траєкторію Сократа у викладі Платона» (р. 134). Передовсім ідеться про досягнення в молодому віці «фундаментального онтологічного відкриття» – «песимізму в стосунку до знання» чи «епістемологічного скептицизму» (рр. 89-90; 133-134). Хоча, зрештою, Ламперт припускає, що «друге плавання» чи «філософський поворот» були надбанням *всіх* філософів, тому вони «здається, належать не людині, а філософії як такій» (р. 148).

У розділі 3, «*Бенкет*: завершальний етап філософської освіти Сократа», підтверджується успішність проходження Сократом інтелектуального вправління Парменіда. Він долає необхідний для становлення філософа «епістемологічний скептицизм» та досягає істинного розуміння онтології, навчаючись у Діотімі. Звісно, з урахуваннями обмежень пізнавальних можливостей людини, здобутих на попередньому етапі. Усе це відбувається «задовго» до 434 року, коли Платон вперше виводить Сократа на публіку в *Протагорі* (р. 153), вірогідно, ще до Сократового тридцятиріччя.

<sup>17</sup> «Це розуміння сьомої гіпотези як найважливішої сходинки в гімнастиці Парменіда – особливо важлива подія для ніцшеанської історії філософії» (р. 133).

Не зраджуючи собі, спочатку Ламперт пропонує аналіз рамки діалогу, в якій присутні оповідач (Аполлодор) і двоє слухачів (Главкон і друг Аполлодора). У слухачах він вбачає одразу дві нефілософські аудиторії, позаяк кожна з них зацікавлена *самою вечіркою* в Агатона, а надто *особистостями* Алквіада і Сократа. Перша, уособлена Главконом<sup>18</sup>, терміново вишукує Аполлодора, аби влаштувати йому «систематичний і точний» допит, «подібний до допиту свідка прокурором» (р. 157). Друга, втілюючи через одну людину атенський широкий загал, чомусь готова зносити грубість і образи Аполлодора, аби почути цю розповідь (р. 160). На думку Ламперта, усе це зумовлено близькою датою до суду над Сократом. «Значний інтерес до Сократа з боку нефілософської частини населення вказує на те, що драматичною датою<sup>19</sup> створення *Бенкету* є весна 399 року» (р. 161). Це датування запропонував Крістофер Плато, Ламперт його підтримує<sup>20</sup>. Річ у тім, що події самого діалогу розгортаються в 416 році, після перемоги Агатона, а частина його учасників були причетні до релігійних злочинів 416–415 років: наруги над гермами (Ериксімах) і профанації містерій (Федр, Алквіад). В Афинах 400–399 років, у зв'язку з відновленням давніх законів, починається серія релігійних переслідувань. Однією з жертв стає Андокід, причетний до зазначених вище давніх подій. Коли Андокід знову постає перед судом наприкінці 400 року, він у своїй промові докладно згадує ці події. Це провокує значне зацікавлення Сократом, його зв'язками з головними дієвцями цих злочинів, а надто з Алквіадом, див.: (рр. 209-220). Головним аргументом на користь весни 399 року як драматичної дати рамки *Бенкету* визнається вказівка, залишена нам Платоном, на те, що обидві аудиторії, хоч і з різними інтересами, шукають саме Аполлодора, а не Сократа (р. 213). Вони хочуть почути «правду», тому йдуть не до звинуваченого, а до його «особливо дурного» (р. 153), «недисциплінованого прибічника» (р. 160), який має усталену репутацію *непогамовного базіки* (р. 154). Але, завдячуючи майстерності Платона, «слухачі Аполлодора чують зовсім не те, що вони очікували почути: свідчення невинності Сократа щодо підозри в розбещенні найвеличнішого атенського лідера і злочинця» (р. 204). З'ява в діалозі п'яного, як чіп, Алквіада зі своєю похвалою Сократу показує, що останній жодним чином не відповідальний за виховання цього зіпсутого юнака, майбутнього зрадника Атен. Необхідність такого виправдання Сократа ще раз підтверджує час розгортання дії рамкового діалогу (рр. 203-206).

Лампертів розгляд уроку Діотіми та кінцевого здобутку Сократа покладається на екзегезу *Бенкету* Лео Штрауса і Сета Бенардета. Абсолютна більшість покликань та інтерпретаційних рішень беруться саме з їхніх праць.

Розгляд починається з виокремлення «обдарованого молодого Агатона» з поміж освічених грецьких інтелектуалів як єдиного, кому Сократ волів відкрити вже здобуту істину про Ерос. Саме тому він гарно вдягається та взувається, хоч зазвичай цього не робить (р. 162), погрожує відходом, якщо йому не нададуть можливості вести діалог

<sup>18</sup> У заувазі Ламперт вкаже, що присутній у цій рамці Главкон «не може бути Главконом *Держави* і *Парменіда*, братом Платона, значно старшим за останнього: як пізніше скаже Аполлодор, він і цей Главкон, обидва були «ще хлопчиками» під час вечірки Агатона в 416 році» (р. 158, п. 14).

<sup>19</sup> Драматична дата – час розгортання дії діалогу. Оскільки *Бенкет*, як і *Федон* і *Парменід*, належать до наративних чи розповідних діалогів Платона, вони мають *дві* драматичні дати: рамкову (час зустрічі та розмови оповідача і тих, кому він оповідає) та основної розповіді (час безпосередньої філософської бесіди, яка переповідається).

<sup>20</sup> Мова йде про тридцятиденний термін між звинуваченням і самим судом над Сократом. Аргументи Плато з деякими додатковими спостереженнями та прикладами, див. (рр. 209-220).

із Агатом (р. 165; 168), і залишається з ним наодинці, коли йде спати Арістофан (р. 207). Обраність Агатона також засвідчується жорстокою розпратою Сократа з його поглядом на Ерос, подібною до тієї, яку раніше влаштував юному Сократу Парменід. Як зазначає Ламперт, якщо така розправа містить якийсь сенс, то «слова Сократа з цього моменту мусять сприйматися як такі, що мають лише одного істинного слухача – Агатона, який визнає своє невігластво» (р. 171). Звісно, попри свою обраність, він лише на початку шляху до філософії, тому Сократ буде змушений говорити непрямо, приховувати за гарними вигадками «жаску правду про Ероса»<sup>21</sup>, але завжди залишатиме можливість досягнути правильних висновків (р. 167). Ба більше, такі речі ніколи не висловлюються прямо, їх треба здобути через власне зусилля. Навіть запропонована Сократом історія власного навчання у Діотімі показує, що й вона так говорила (р. 184, 187, 190). Отже, Сократ даватиме урок Агатону та відкриватиме нам завершальний етап своєї освіти через промову Діотімі.

Ламперт поділяє промову Діотімі на діалектичну й лекційну частини. Перша складається з *mima* (*mythos*) і *logosy* (*logos*) про Ероса (рр. 172-191). Порівняно з промовами всіх інших речників, Діотіма у своєму міті про народження Ероса позбавляє останнього статусу бога. Це вигаданий Сократом крок, висловлений через «релігійні терміни й образи» Діотімі, аби показати Агатонові розрив між людським і божественним. Крок «фундаментального розуміння», яке він сам раніше отримав через інтелектуальне вправління та вичерпну аргументацію Парменіда (рр. 174-176). А втім, тут міститься дещо глибше: «Міт Діотімі дуже ощадливо натякає на фундаментальну істину про ероса» (р. 178). За допомогою різних «прозорінь» Бенардета, Штрауса і Бекона, Ламперт розгортає цей натяк до твердження, що «раціонально витлумачений міт» вказує на «онтологічний суверенітет становлення», позаяк «Ерос не має батьків»<sup>22</sup>, себто він «містить усе необхідне для свого відтворення», а отже, сам є становленням (рр. 177-178). Про це уже відкрито говорив на початку діалогу Федр (178b), будуючи своє доведення на словах Гесіода й Парменіда, але він, «не будучи мудрим», не здатен оцінити належним чином сутність сказаного. «Адже поетичні розповіді поетів і філософів передбачали, що істина про походження становлення полягає в тому, що становлення не має походження» (р. 178).

Підтвердження цих «онтологічних імплікацій міта і коріння такого погляду Ламперт знаходить у Гомера, точніше в Сократовому прочитанні Гомера в *Teemeti* (152d-153a). Гомер постає тут як «воначальник», який «очололо армію мислителів» усієї грецької філософії. Він «передає онтологію процесу, тотальність становлення, але при цьому приховує її в поетичній теології начебто безсмертних істот» (рр. 178-179; пор. 184; 191). Зрештою, «Сократова Діотіма належить до цієї Гомерової традиції поетично передавати мудрість, не зовсім ясно виражаючи те, що вона мала на думці в міті про батьків Ероса: усе тече й рухається. ... Однак вона також додає точності Гомеровій онтології становлення: її онтологія – це онтологія, в якій фундаментальне становлення заслуговує імені ероса, особливого виду активного жадання, що, погамовуючи себе, розпалюється знову» (р. 179). Правильні висновки з цього міта відкривали молодому Сократу шлях до останньої істини філософії, визнання «суверенітету становлення» (р. 182). А втім, Діотіма ще трохи розширює пояснення в логосі, себто в аргументації. Вона продовжує говорити поетично, оповідаючи про різні вияви любові в

<sup>21</sup> Вислів Бенардета.

<sup>22</sup> Ця фраза належить Бекону.



смертних істот як єдиний спосіб їхнього безсмертя в народженні чогось нового в межах минушого життя (наприклад, дітей чи творів мистецтва).

Саме тут, на думку Ламперта, завершується логос Діотіми (бл. 209d), в єдиному можливому безсмерті для смертних, де «ерос – це безсмертя нескінченного породження» (р. 189). Діотіма «робить у своїй аргументації те саме, що й у міті про народження ероса: залишає для легкого логічного висновування умовивід, що природа природи – це універсальний процес, становлення...» (р. 190). Сократ отримує завершальний урок, дізнаючись в діалектичному обміні істину ероса як нескінченного становлення, істину «онтології суверенітету становлення».<sup>23</sup>

Однак Діотіма на цьому не спиняється, вона продовжує своє мовлення в принципово іншій формі – *монологічній лекції*. Це зумовлено необхідністю приховати «жаску істину», представлену вище, за гарними риторичними конструкціями в останніх словах. Зміст лекції Діотіми повністю суперечить, на думку Ламперта, «раціональним висновкам з діалектики» (р. 191; пор.: 196, 198). Якщо пройтися її ліствицею до кінця, дійдемо до того, що, протилежне еросові з будь-якого погляду, до ідеї Краси, себто стабільної онтології, яка «повністю усуває ерос»<sup>24</sup> (р. 198). Але Діотіма натякає, що запропонований нею в лекції шлях до Краси є фікцією, позаяк вона, по-перше, у (211b-d) свідомо неправильно повторює порядок сходження, хоч досі наполягала на необхідності точного слідування йому (р. 197; пор. 199), а, по-друге, показує Красу «як продукт уяви»<sup>25</sup> (р. 199). Звісно, після проходження другого етапу, Сократ не міг визнати існування трансцендентної ідеї Краси, однак задум Діотіми був іншим. Вона прагнула показати «користь» такого бачення для істинної філософії (р. 201). За Лампертом, із подальшої діяльності Сократа зрозуміло, що останній чудово досягнув і це. Сократ став «гідним наступником Гомера» (р. 191).

Я намагався досить докладно передати створену Лампертом *історію* становлення Сократа, позаяк саме вона у своїй цілісності, як на мене, важить найбільше. Ламперт, як «відданий» і «зацікавлений читач», пропонує справді захопливу, а подеколи дуже проникливу, розповідь про здобуття філософської освіти Сократом. Сама тільки спроба реалізації подібного задуму дуже оригінальна та смілива.

Утім, в її викладі можна віднайти суперечливі й темні місця. Наприклад, не зовсім зрозуміло, чому Сократ вирішив передати одразу два етапи філософської освіти трагіку Агатону, який після спростування його погляду на Ерос, просто визнає свою знемогу сперечатися (201c) і приймає Сократів погляд, надалі залишаючись *абсолютно пасивним*. Чому Сократ не спиняється тут? Агатон поводить себе не як філософ, адже у власному досвіді Сократа вирішальною стала *активність, наполегливість*. Коли Парменід так само безжально розтрошив його теорію ідей, Сократ волів іти далі. Можна наводити ще приклади, однак я не спинятимусь на цьому докладно, позаяк вбачаю вагоміші загальні проблеми книги.

Почну з герменевтичної настанови. Таке поєднання, з урахуванням ототожнення Сократа з Платоном, для платонівських досліджень у край ворохобне. Воно ігнорує

<sup>23</sup> Неодноразово Ламперт говоритиме про подібність Сократової «онтології ероса» та Ніцшевої «онтології волі до влади», див. (р. 134, 152, 223). Це ще одне уподібнення «траєкторій» розвитку Ніцше й Сократа.

<sup>24</sup> Ці слова належать Бенардету.

<sup>25</sup> З покликанням на тлумачення Штрауса, який твердив про граматичну узалеженість усього родзділу від дієслова *phantasthesetai*, див.: (р. 199, н. 56).

більшість старих і нових платонознавчих проблем. Наприклад, проблеми *реальної* хронології написання діалогів, кордону між філософією Сократа і Платона або основну для драматичного підходу проблему посиленої анонімності діалогічної форми, що утруднює це навіть унеможливорює подолання дистанції між автором і персонажами. Це одразу обмежує використання Лампертової книги в колі професійних читачів. Можливо, вона свідомо спрямована на вузьке коло штраусіанців, що, як відомо, ведуть дискусії в межах свого підходу, не особливо звертаючи увагу на інші. Принаймні на це вказує опора Ламперта на обмежену кількість відповідної літератури та повна відсутність покликань на будь-які альтернативні прочитання. Хай там як, а таке звуження, на мою думку, малопродуктивне.

Окрім того, найбільш серйозним ганджем цієї книги, який робить її радикальні й суперечливі висновки ще менш правдоподібними, для мене стало вибудовування аргументації на часто притягнутих за вуха натяках чи аналогіях. Вони тут усюди. Алюзія на подібність слів Ехекрата до слів Одиссея переростає в його присутність від початку *Федона*, з усіма подальшими езотеричними наслідками; посмішка та обмін поглядами між Зеноном і Парменідом є важливою вказівкою на екзотеричність їхніх праць; останні слова *Бенкету* про те, що Сократ прийшов додому відпочити, стають підтвердженням відсутності у Платона будь-якої онтології, уgruntованої на стабільності чи спокої. Таких прикладів безліч. Сила подібних натяків чи аналогій залежить від *віри* читача в них. Варто піддати їх сумніву, як вони одразу ж вивітрюються, разом із вибудованою на них історією. Тобто це питання нефілософської віри, яку Ламперт так засуджував упродовж дослідження.

Зрештою, прочитавши книгу Ламперта, кожен мусить вирішити сам, чи правда те, що Сократ/Платон створюють теорію трансцендентних ідей, заразом із усіма положеннями платонізму, які з них вийшли, просто як риторичну облуду для більшості? І чи правда, що всі великі філософи від Гомера до Ніцше були езотеристами-атеїстами, прихильниками «онтології становлення»? Мої відповіді на ці питання негативні.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Гомер. (2006). *Іліада*. (Б. Тен, Перекл.). Харків: Фоліо.
- Ніцше, Ф. (2002). *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі*. (А. Онишко, Перекл.). Львів: Літопис.
- Benardete, S. (2012). Plato's Parmenides: A Sketch. In R. Burger & M. Davis (Eds.), *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy* (pp. 229-243). South Bend, IN: St. Augustine's Press.
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press.
- Lampert, L. (2002). Socrates' Defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's *Lesser Hippias*. *The Review of Politics*, 64(2), 231-260 <https://doi.org/10.1017/S0034670500038080>
- Lampert, L. (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago & London: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226470979.001.0001>
- Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/9780226746470>

Одержано 03.10.2021

REFERENCES

- Benardete, S. (2012). Plato's Parmenides: A Sketch. In R. Burger & M. Davis (Eds.), *The Archaeology of the Soul: Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy* (pp. 229-243). South Bend, IN: St. Augustine's Press.
- Homer. (2006). *The Iliad*. (B. Ten, Trans.). [In Ukrainian]. Kharkiv. Folio.
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press.
- Lampert, L. (2002). Socrates' Defense of Polytreptic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's *Lesser Hippias*. *The Review of Politics*, 64(2), 231-260. <https://doi.org/10.1017/S0034670500038080>
- Lampert, L. (2010). *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago & London: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226470979.001.0001>
- Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/9780226746470>
- Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morality* (A. Onyshko, Trans.). [In Ukrainian]. Lviv: Litopys.

Received 03.10.2021

---

**Vasyl Matskiv**

**Plato in the vice of Nietzsche and Strauss.**

**Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.**

Review of Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.

---

**Василь Мацьків**

**Платон у лещатах Ніцше і Штрауса.**

**Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.**

Огляд книги Lampert, L. (2021). *How Socrates Became Socrates. A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.

---

*Vasyl Matskiv, PhD student, Odesa I.I. Mechnikov National University.*

*Василь Мацьків, аспірант Одеського національного університету імені Іллі Мечнікова.*

*e-mail: [vasnovitskiy@ukr.net](mailto:vasnovitskiy@ukr.net)*

---