DOI: https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.3

UDC 130.2
LBC 87.6

Submitted: 04.08.2025
Accepted: 02.09.2025

PLATO'S GUEST IN SOCIO-SYMBOLIC GAMES OF SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article attempts to show the implicit philosophical meanings of the presence of the "guest" in Plato's dialogues (mainly in "Sophist"). In the first part, a conceptual research toolkit is developed. Based on the basic opposition "Us vs. Them," more nuanced ones are introduced – "Them among Us vs. Us among Them" and "Other in Me vs. Me in Other." The author argues that these oppositions work in the context of socio-symbolic games of similarities and differences, where a person's position in the social field is mobile, and its fixation is temporary, although it may turn out to be fatal. It is also shown that the social practices of complex societies require a diversity of social positions, and these positions cannot be reduced to a basic "Us vs. Them" opposition. In the second part, the study realizes its main purpose based on the interpretation of the relevant fragments of Plato's "Sophist." The interpretation of the Russian Platonist I. Protopopova is preliminarily critically examined. On the one hand, this interpretation ("stranger," "guest," a philosopher as such, a thinker, a foreigner everywhere) seems reasonable and productive. On the other hand, this "romanticization" of the philosopher's figure only partially corresponds to the ancient understanding of the philosopher included in social practices or to a certain (rather high) degree of participation in polis and philosophy, which tends away from the position of an "idiot." An alternative interpretation proposes that the "guest" serves as a necessary figure for philosophy, particularly if philosophy is viewed as an intellectual practice that transcends various forms of mental crystallization. As an example of such a practice, where a "guest" like Other is extremely necessary, the modern Socratic dialogue is given, which is mainly used in the development of philosophical, intellectual, and communicative skills.

Keywords: stranger, Other, Plato, "Sophist", Us/Them.

Citation. Javorskiy D.R. Plato's Guest in Socio-Symbolic Games of Similarities and Differences. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 21-28. (in Russian). DOI: https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.3

УДК 130.2
ББК 87.6

Дата поступления статьи: 04.08.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

ГОСТЬ ПЛАТОНА В СОЦИАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКИХ ИГРАХ СХОДСТВ И РАЗЛИЧИЙ

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье предпринимается попытка показать имплицитные философские смыслы присутствия «гостя» (ξένος) в диалогах Платона (в основном в «Софисте»). В первой части разрабатывается концептуальный инструментарий исследования. На основе базовой оппозиции «свой / чужой» вводятся более нюансированные – «чужой свой / свой чужой», «чужое в своем / свое в чужом». Обосновывается утверждение, что эти оппозиции работают в контексте социально-символических игр сходств и различий, где позиция человека в социальном поле подвижна, а ее фиксация имеет временный характер, хотя и может оказаться роковой. Также показано, что социальные практики сложных обществ требуют богатства социальных позиций, и эти позиции не могут быть сведены к базовой оппозиции «свой / чужой». Во второй части на основе интерпретации соответствующих фрагментов диалога «Софист» реализуются основная цель исследования. Предварительно критически рассматривается интерпретация отечественного платоноведа И. Протопоповой. С одной стороны, эта интерпретация («чужеземец», «гость» – это философ как таковой, мыслитель,

© Яворский Д.Р., 2025

везде чужой) представляется обоснованной и продуктивной. С другой стороны, это «романтизация» фигуры философа, не вполне соответствующая как античному пониманию философа включенным в социальные практики и до некоторой (достаточно высокой) степени «своего» в полисе, так и философии как таковой, отнюдь не склонной к позиции «идиота». В качестве альтернативы предлагается интерпретация «гостя» как фигуры, в силу своей инаковости необходимой для философии, если понимать философию как интеллектуальную практику, трансцендирующую всякие мыслительные кристаллизации. В качестве примера такой практики, где крайне необходим «гость» как Другой, приводится современный сократический диалог, используемый преимущественно в освоении философских интеллектуально-коммуникативных навыков.

Ключевые слова: чужеземец, Другой, Платон, «Софист», свой / чужой.

Цитирование. Яворский Д. Р. Гость Платона в социально-символических играх сходств и различий // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 21–28. – DOI: https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.3

Обращение к теме «гостя», «ксена» (ξένος) в контексте философии едва ли не в первую очередь вызывает в памяти «чужеземцев» из платоновских диалогов «Софист», «Политик», «Законы» и «Послезаконие». Диалоги Платона не то чтобы испытывают дефицит иностранцев: более трети участников платоновских диалогов происходят не из Афин и их окрестностей, а из других полисов Эллады и отдаленных колоний [1]. Однако почти все эти чужеземцы названы поименно, и только гости из Элеи («Софист» и «Политик») и Афин («Законы» и «Послезаконие») оставлены безымянными. И это обстоятельство делает их «чужеземность» практически ключевой характеристикой персонажей, а Платона – первым философом, тематизировавшим Другого. Велик соблазн пойти по легкому для нашего сравнительно мягкому времени пути: воздать Платону хвалу как провозвестнику новой системы социальных ценностей, в которой нет места ксенофобии, а двигаясь дальше посетовать на то, что эта система ценностей еще недостаточно укоренена. Однако мы не можем быть столь наивны в отношении Платона и его времени. Кроме того, наши герменевтические амбиции, надеюсь, простираются дальше современных благочестивых упражнений. Таким образом, мы попытаемся *выявить имплицитные философские смыслы присутствия «гостей» в диалогах Платона*.

Начать необходимо с инвентаризации нашего концептуально-методологического инструментария. Самый грубый инструмент – оппозиция «свой / чужой» – сразу же показывает низкую работоспособность. В самом начале диалога «Софист» мы видим, что гость из Элеи занимает в ситуации речевого взаимодействия более сложную позицию, чем «чужой» в кругу «своих». Феодор – ученик Сократа – представляет элейца не просто как «чужеземца», то есть чужого, но и как в некоторой степени уже входящего в круг своих: «друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа». Как элеец, гость – чужой, но как «истинный философ», он, безусловно, свой для собеседников. Сократ как бы развивает речевую игру Феодора и (по-видимому, слегка иронизируя) высказывает предположение, что гость из Элеи – это не чужеземец, а «некий бог». «Более того, это гомеровский «бог-покровитель чужеземцев», который специально приставляется к совестливым людям, чтобы помогать им различать «своеволие» и «законность» их действий. И в таком смысле – это «бог-обличитель» [Платон 1993, 275] [2].

Неоднозначность позиции элейского гостя в контексте дихотомии «свой / чужой» не удивляет, если принять во внимание опыт социальной жизни, где мы имеем дело с тонкой символической *игрой сходств и различий* – игрой, правила которой четко не определены и весьма подвижны. Эта ситуация объясняется в более широком контексте постструктуралистской теорией знака, утверждающей взаимную подвижность слоев означающих и означаемых [3]. Э. Бенвенист в «Словаре инодоевропейсаких социальных терминов» показывает, как одно и то же слово hostis (эквивалент греческого ξένος) в разных контекстах и в разные периоды римской истории принимает значения в диапазоне от «гостя» (человек, защищенный правилами гостеприимства) до «врага». Примерно тот же спектр значений наблюдается и в греческом языке: от статуса «чужой» (и даже сильнее – «вар-

вара») до ярко позитивного «друг» (у Платона: ὦ ξένε! – друг мой!), включая нейтральный статус «иностранный наемник» [Бенвенист 1995, 77–79].

Подвижность пары означающих «свой / чужой» относительно одного и того же человека иллюстрирует фрагмент восьмой песни гомеровской «Одиссеи». Это – сцена состязаний, устроенных царем феаков Алкиноем в честь своего гостя, Одиссея (тогда хозяева еще не знали, что это знаменитый Одиссей). Победитель среди борцов Эвриал начал провоцировать Одиссея участвовать в состязаниях, задевая самолюбие гостя. Одиссей вступил в словесный поединок с дерзким молодым человеком и стал хвастать собственными достижениями, а затем и демонстрировать свои физические возможности. Вдохновленный успехом, Одиссей сам стал вызывать феакийцев на состязание. Неизвестно, чем бы закончилась эта игра гордости, если бы мудрый Алкиной не взял ситуацию в свои руки и не напомнил бы о том, что Одиссей пребывает в статусе гостя и хозяевам не подобает бросать ему вызов (Одисс. 8:158-240) [Гомер 1967, 503–505]. В течение нескольких минут Одиссей успел побывать почетным гостем, чужеземцем (объектом насмешек), дерзким соперником (в одном шаге от врага) и снова гостем. Насилие, что называется, «висело на волоске». Разумеется, это лишь литературный вымысел, но велика вероятность того, что читатель сам из собственного социального опыта сможет привести аналогичную ситуацию риторических игр с понятиями «свой / чужой», «наш / не наш».

Такую же символическую подвижность мы обнаруживаем и в приведенном уже отрывке из платоновского «Софиста». Там изощренная социально-символическая игра сходств и различий задается тонкой иронией Сократа, сравнивающего элейского гостя с богом-обличителем. Феодор настолько чувствителен к этой иронии, что слова Сократа приводят молодого человека в смущение. И он начинает «играть на понижение»: «Не таков нравом, Сократ, этот чужеземец, он скромнее тех, кто занимается спорами, и представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным: ведь так я называю всех философов» [Платон 1993, 275].

Подвижность слоев означающего и означаемого между собой может прерываться, когда эти слои как бы пристегиваются друг к другу, и тогда возникает семиотическая определенность[4]. Если снова обратиться к примеру из «Одиссеи», такую «пристежку» осуществил Алкиной, зафиксировав Одиссея в статусе почетного гостя. Чины, звания, исполняемые обязанности, социальные роли – все это пункты «пристежки» означающего и означаемого. Тем не менее, как было показано выше, игра сходств и различий далеко не во всех случаях дает определенность в оппозиции «свой / чужой». Эти игры не столь жестко устроены и допускают еще одну оппозицию: «чужой свой» и «свой чужой».

Обратимся за примером этой оппозиции к «Эпосу о Гильгамеше». Главный герой «Эпоса» – молодой царь Урука Гильгамеш – защитник своего города, спасший его благодаря своей мудрости от могущественного завоевателя («Стеной обнес Урук огражденный»). В этом он – свой. Но вместе с тем он угнетает горожан («Отцам Гильгамеш сыновей не оставит», «Матери Гильгамеш не оставит девы» [Эпос о Гильгамеше 2006, 8]), и в этом он – чужой, *чужой свой*. Зеркальным отражением Гильгамеша выступает его друг Энкиду – дикарь, порожденный богиней, чтобы стать достойным соперником Гильгамеша и отвлечь заносчивого царя от постоянной демонстрации своего превосходства над согражданами. Энкиду изначально чужой. Это подчеркивается и описанием его внешнего вида («Шерстью покрыто все его тело» [Эпос о Гильгамеше 2006, 9]), и характеристикой его нрава («дикарь-человек», «муж-истребитель» [Эпос о Гильгамеше 2006, 11]). Вместе с тем Энкиду выполняет возложенную на него задачу, отвлекая Гильгамеша на себя и вместе с ним совершая подвиги ради благополучия Урука: герои добывают ливанский кедр, убив охранявшее рощу чудовище, и избавляют город от страшного зверя, насланного богами. В этом Энкиду предстает своим, точнее, *своим чужим*.

О том, что «Эпос о Гильгамеше» отражает сложившиеся на Древнем Востоке и в античной мире социальные реалии, свидетельствуют две социально-культурные фигуры: гость и фармак. И тот, и другой обладают особыми (исключительными) статусами в обществе.

Гостю, несмотря на то, что он чужой (и благодаря тому, что он чужой), оказывается покровительство. Это нетрудно объяснить тем, что гость является связующим звеном локального общества с внешним миром. Гость – свой чужой. Фармак, хотя находится под защитой общественных институтов, в кризисной ситуации выступает той частью общественного организма, которой жертвуют во имя сохранения целого. Фармак – чужой свой. Вслед за гостем и фармаком идет целая череда фигур, обладающих амбивалентным статусом: правитель, торговец, обладатель исключительных навыков (актер, музыкант, кузнец и т. п.), пленник-раб, заложник и т. д.

Дальнейшая нюансировка концептуального инструментария ведет к оппозиции «чужой в себе» / «свой в чужом». В этом пункте социологическое переходит в психологическое. Этот переход отнюдь не запрещен той герменевтической задачей, которая перед нами стоит, так как «гость» – это не обязательно социологическая фигура, так же как и платоновская философия не может быть сведена исключительно к области социальной и отгорожена от области душевного.

С первого взгляда может показаться, что открытие «чужого в себе» связано с обнаружением делимости индивида, сложной организации «Я», души. Однако сама идея целостного человека возникает сравнительно поздно – не ранее «осевого времени» – и замещает стихийные представления о многосоставности человека, глубоко укоренившиеся в так называемом «магическом мышлении». Только идея души как целостности, обнаружение единства «себя» создает тот фон, на котором становится заметно то, что не может быть всецело сведено к «себе» и нарушает душевную гомогенность. Тема «чужого в себе» присутствует уже в платоновском «Федре», где душа образно представлена как единство возничего и двух коней, один из которых «прекрасен и благороден», а другой – «его противоположность». Управлять душой – «дело тяжкое и докучное» [Платон 1993, 155], потому что «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего» [Платон 1993, 156]. Порой оба коня представляют собой помеху для ума-возничего, стремящегося к созерцанию непреходящего знания. Такая душа «то поднимается, то опускается – кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет» [Платон 1993, 157]. Так, кони в этом образе и есть пример «чужого в себе».

Однако «чужой в себе» – это не только источник проблем и угроз. Он, напротив, может быть источником блага. Таким благотворным «чужим» для апостола Павла выступает Христос: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

«Чужим в себе» может быть и собственная душа, собственное «Я», собственное «сердце», если понимать их так, как Августин в «Исповеди»: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [Августин 2005]. Впрочем, у Августина как будто бы означающие возобновляют кружение и сам исповедующийся погружается в воронку, образуемую этим вихрем. Уже не вполне понятно: где здесь то, что можно назвать «своим» или «собой», а где здесь «чужое». То ли исповедующийся Августин предъявляет свою душу Богу в исповеди, то ли именно в момент исповеди он и становится «собой», останавливая хоровод означающих [5].

Для новоевропейского просвещенного, рационального субъекта «чужой в себе», – это безумец, одержимый страстями. Безумие – это и есть утрата себя, трансформация в чужого, который поджидает внутри. Примечательно, что в английском языке слово alienist (от alien – иностранец) до сих пор обозначает врача-психиатра, а еще в XIX в. слово alienation обозначало любое психиатрическое расстройство [6]. Психоаналитическое «бессознательное» – еще одно имя «чужого в себе».

Противоположность «чужому в себе» – «свой в чужом» – открывается, когда проблематизируется восприятие внутреннего мира другого человека и тематизируется интерсубъективность. Гуссерль в параграфе 44 «Картезианских медитаций», рассматривая способ данности Ego Другого, приходит к выводу, что Другой – это именно Alter Ego, то есть «свой в чужом»: «Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [Гуссерль 2010, 122].

Резюмируя результаты подготовительной работы, можно сказать, что фигура гостя дрейфует где-то в акваториях «чужого», «своего чужого» или «чужого в себе», подавая сигналы, смыл которых уже до некоторой степени раскрывается в том, что и «свой чужой», и «свой в чужом» расширяют наши коммуникативные возможности, позволяют трансцендировать ту смысловую область, которая нам пред-дана и внутри которой мы, как могло бы показаться, обречены находиться. Однако это слишком общий ответ, чтобы быть принятым в качестве удовлетворительного, поэтому теперь следует обратиться к самим платоновским текстам.

Разумеется, автор этой статьи не первым обратил внимание на фигуры платоновских гостей. Они давно беспокоят платоноведов, и это беспокойство отнюдь не бесплодно [Светлов 2013, 341]. Различные исследователи этих персон задаются разными вопросами, не всегда совпадающими с нашими. Например, Р.В. Светлова интересует не столько сама загадочная фигура элейского гостя из диалогов «Софист» и «Политик», сколько то обстоятельство, что рассуждения о политике Платон поручает именно элейцу, в то время как в фундаментальном и обстоятельном диалоге «Законы» политические проблемы обсуждают носители трех великих политических традиций Эллады – критянин Клиний, лакедемонянин Мегилл и безымянный афинянин (предположительно Сократ).

Исследователь, опираясь на косвенные свидетельства источников, достраивая пробелы в сведениях, приходит к выводу, что в Элее благодаря известной философской школе реализовалась новая политическая парадигма, альтернативная архаическим полисным порядкам с ее запутанной религией, культом силы, чрезмерным вниманием к состязательности. Он делает вывод, что «элеаты действительно могли восприниматься как политические эксперты – не как создатели политической теории в современном смысле этого слова, а как нравственно-социальные проповедники, как те, кто мог действовать правильно исходя из конкретной ситуации и верной ситуативной оценки» [Светлов 2013, 347].

Ближе к нашему вопрошанию находятся размышления И. Протопоповой [Протопопова 2013]. Исследовательница опирается на уже сложившуюся в платоноведении традицию толкования чужеземца и предлагает собственную версию.

Ее подход основывается на «драматической интерпретации» платоновских диалогов [Rosen 1983] и на включении в предмет анализа связки из трех диалогов, объединенных явным образом сюжетно и неявным – теоретически: «Теэтета», «Софиста» и «Политика». «Драматический подход» требует вовлечения в интерпретацию на первый взгляд второстепенных деталей сюжета на основе понимания платоновских диалогов как драматических (в буквальном смысле слова) философских произведений. Иными словами, все то, что в литературоведении относится к специфическим художественным средствам выражения, рассматривается не как второстепенный, необязательный фон идейно-содержательного наполнения диалогов, а как особый способ выражения позиции автора, которая сама по себе вовсе не обязательно является однозначной, категоричной, недвусмысленной.

Сюжетная связь «Теэтета» с дилогией «Софист» и «Политик» не лежит на поверхности. «Софист» и «Политик» объединены сквозной темой обсуждения трех связанных между собой фигур – софиста, политика и философа (фигура философа осталась не обсуждена, что породило среди исследователей гипотезу о том, что Платон не смог завершить свой замысел [Протопопова 2013, 367]), а также основными действующими лицами: Сократом, Феодором и Чужеземцем из Элеи. Четвертым собеседником в «Софисте» является Теэтет, а в «Политике» Сократ-младший. «Теэтет» же представляет собой нередкий у Платона пример «диалога в диалоге». В начале беседу ведут Евклид и Терпсион, она происходит уже после казни Сократа. По просьбе Терпсиона Евклид передает ему содержание беседы Сократа с юным Теэтетом и Феодором. Ни в «Софисте», ни в «Политике» рамочный диалог между Евклитом и Терпсионом не упоминается. Тем не менее окончание диалога «Теэтет» и начало «Софиста» позволяют увидеть сюжетную связь между этими текстами. В конце «Теэтета» Сократ говорит, обращаясь к Феодору: «Теперь же я должен идти в царский портик по тому обвинению, что написал на меня Мелет. Утром, Феодор, мы опять здесь встретимся» [Платон 1993, 274]. «Софист» начинается со слов Феодора: «Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца из Элеи родом с собой ведем» [Платон 1993, 275].

Эта сюжетная связь, с которой можно согласиться, указывает и на теоретическую связь диалогов. «Теэтет» посвящен разоблачению сомнительного знания, носителем которого выступает юный Теэтет. Сократ, используя свой метод вопросов и ответов, сумел избавить Теэтета от эпистемологической уверенности и тем самым подготовил его к работе над истинным знанием. Однако, как известно, Сократ знает, что сам ничего не знает. Поэтому было бы странно быстро сменить роль незнающего Сократа на всезнающего Сократа-мудреца. Именно поэтому Сократ уступает роль ведущего и одновременно носителя подлинного знания другому собеседнику – Чужеземцу из Элеи [Протопопова 2013, 375]. Но почему именно чужеземцу? Может быть потому, что он «свой среди чужих», будучи элейцем и «другом последователей Парменида и Зенона» [Платон 1993, 275], в диалоге «Софист» подвергает критике тезис великого элейца о несуществовании небытия, и эта как бы внутренняя критика звучит убедительнее?

И. Протопопова предлагает свою версию ответа. Во фрагменте, который был уже приведен («Некоего чужеземца из Элеи родом с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа») имеет разночтение: «В некоторых рукописях вместо «΄εταιρον» (друг) стоит «΄ετερον» (иной, другой)» [Протопопова 2013, 383]. Так, Чужеземец из Элеи вовсе не друг последователей Парменида и Зенона, а иной по отношению к ним. Описание элейского Чужеземца (собранное Р. Блонделл [Blondell 2002]) усиливает этот образ инаковости: он не имеет имени, социальных характеристик, он скитается как бог и как настоящий философ [Протопопова 2013, 376–377]. Примечательно и то, что Сократ вопиющим образом нарушает этикет в отношении элейца. Сначала он обменивается серией реплик с Феодотом о Чужеземце так, будто тот отсутствует. Затем, обращаясь к Чужеземцу, он также игнорирует нормы речевого этикета и сразу приступает к делу: «Так, Чужеземец, не откажи нам в первом одолжении, о котором мы тебя попросим» [Платон 1993, 276]. Все это свидетельствует о крайней степени отчужденности Чужеземца, и эта степень настолько крайняя, что затруднительно отнести этого персонажа к действующим лицам, а не к олицетворению какой-то идеи. Действительно, И. Протопопова делает вывод, что Чужеземец из Элеи – это «персонификация Иного» и в этом качестве он выступает как эйдос философа (или как философ par exellance [Rowe 1995]). То есть философ – чужой этому миру в целом, он не встраивается в многочисленные оппозиции своего и чужого: он не свой и не чужой. Получается, Чужеземец – символ философа как «чужого».

Потрясающая характеристика философа! Но слишком не греческая, чтобы быть принятой безоговорочно. Такая интерпретация Чужеземца из Элеи слишком романтична: философ как одиночка, «совершенно Иной» всему миру – это скорее романтический герой, чем персонаж драмы Платона. При всей трагичности положения философа в античной Греции (чего стоит только трагедия Сократа), классическая греческая культура, к которой принадлежал Платон, все-таки сторонилась идиотической позиции «совершенно Иного». Даже иной должен быть как-то вовлечен в коммуникацию. Его позиция скорее функциональна, чем демонстративно этична, он – не лютеровский герой, которой стоит на своем, вопреки всему миру, и «не может иначе».

Попробуем еще раз обратиться к тексту. В самом начале диалога «Софист» Сократ четко выражает, что ему нужно от Чужеземца: «Кем считали и как называли этих людей [философов] обитатели его мест» [Платон 1993, 275]. Примечательно, что Сократа почему-то интересует не личное мнение Чужеземца, а ведь Сократ обычно обращается к конкретному человеку, имеет дело с его особенным мнением. Зачем это Сократу? Ответ на этот вопрос можно найти в тех играх сходств и различий, о которых речь шла выше. Чужеземец, несмотря на свою инаковость, все-таки до некоторой степени включен в то сообщество, к которому относится и

Сократ: он – философ. Именно как «истинного философа» его представляет Сократу Феодор. И это означает, что Чужеземец уже относится к сообществу «знающих», то есть тех, кто даже при известном разномыслии включен в философское интеллектуальное поле. Однако именно эта включенность делала бы мысли Чужеземца менее ценными, стереотипизированными. До некоторой степени разговор философов – это разговор философа с самим собой. Сократ же ищет способы трансцендирования наличных форм мышления. Ему нужен истинно другой, а не мнимо другой. Именно поэтому Сократа интересует мнение не самого Чужеземца из Элеи, которое до некоторой степени предсказуемо, а мнение тех, кто еще не вовлечен в сократовские философские практики, кто может донести иной логос. Соотвественно, Сократ как бы смещает интерес от «своего чужого» (Чужеземцу) к «чужому».

Здесь нужно приостановиться и осознать: сколь бы иным не был Чужеземец из «Софиста», он все равно остается внутри мира платоновской мысли. Значит, речь идет не о «своем чужом», а о «чужом в себе». Чужеземец все-таки авторский конструкт, а не реальный человек. Если он и является Другим, то это не Другой как таковой, а дискурсивная симуляция Другого. При всей своей гениальности Платон, как и всякий человек, остается внутри горизонта своей мысли. Между тем ему как философу нужен не воображаемый, а реальный Другой. Как опознать реальность Другого, кроме как по сопротивлению, несогласию. Так, тот смысл, который нами обнаружен в фигуре платоновского чужеземца, не может быть реализован внутри мира платоновских диалогов, внутри мира платонизма и даже внутри мира философии. Чужеземец, гость реален только в силу своей внеположенности в границах мира, которому повстречавшиеся с ним принадлежат. Он необходим, чтобы мы не возвращались в мир иллюзий, мир собственных фантазмов, в свою пещеру (неважно, как понятую, по-платоновски, или по-гоббсовски). Таким образом, философия и культура нуждаются в чужеземце как единственной связи с реальным, а значит, они нуждаются и в практиках, где воспроизводится встреча с «гостем».

Примером такой практики служит сократический диалог, который в качестве структурно необходимой части предполагает наличие Другого с его специфическими установками, картиной мира, ценностями. Основные принципы сократического диалога предполагают фигуру Другого как реального собеседника [Макаров 2012, 122]. В этом смысле философствование в целом – это собеседование «гостей», то есть людей, которые друг другу «чужеземцы», а философия – это практика по соотнесению их позиций. Отсутствие фигуры «гостя» означает прекращение философствования и смерть философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. об этом подробнее: [Нейлз 2019].

[2] Платон здесь опирается на традицию своего народа, восходящую еще к гомеровским поэмам, где «чужеземец» понимается как находящийся под защитой Зевса: «Зевсу, молящих страннков всех покровителю» (Ζεὺς ξείνων ξένιος) (Одисс. 7:180-181) и вместе с тем могущий быть его посланником: «к нам Зевс посылает нищих и странников» (πρὸς Διὸς ξεῖνοί τε πτωχοί τε) (Одисс. 6:207-208) (везде перевод В. Жуковского).

[3] Выразительно и вдохновенно эту идею использовал Ж. Лакан; см., например: [Лакан 2024, 355–396].

[4] Здесь мы снова обращаемся к Лакану и его концепту «точка пристежки» [Лакан 2024, 369].

[5] См. об этом подробнее: [Марион 2019].

[6] «Mental illness of non-specific type» [Oxford ... web].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Августин 2005 – *Блж. Августин А.* Исповедь. М.: Даръ, 2005.

Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.

Гомер 1967 – *Гомер.* Илиада. Одиссея. М.: Худож. лит., 1967.

Гуссерль 2010 – *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Акад. проект, 2010.

Лакан 2024 – *Лакан Ж.* Написанное. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024.

Макаров 2012 – *Макаров А.И.* Социализирующая функция философских практик (на примере метода сократического диалога) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. 2012. № 3 (18). С. 121–125.

Марион 2019 – *Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделенный собой. М.: Группа Компаний РИПОЛ классик, 2019.

Нейлз 2019 – *Нейлз Д.* Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 2019.

Платон 1993 – *Платон*. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

Протопопова 2013 – *Протопопова И*. Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста») // Платоновский сборник : в 2 т. Т. 1. 2013. С. 367–404.

Светлов 2013 – *Светлов Р.В.* Элейский политик в диалогах Платона // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2013. № 13. С. 339–348.

Эпос о Гильгамеше 2006 – Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). СПб.: Наука, 2006.

Blondell 2002 – *Blondell R.* The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge UP, 2002.

Oxford... web – Oxford English Dictionary // https://www.oed.com/

Rosen 1983 – *Rosen S.* Plato's Sophist: the Drama of Original and Image. New Haven; London: Yale UP, 1983.

Rowe 1995 – *Rowe C.J.* Plato: Statesman. Warminster: Aris and Phillips, 1995.

REFERENCES

Blessed Augustine A., 2005. *Confession*. Moscow, Dar Publ.

Benvenist E., 1995. *Dictionary of Indo-European Social Terms*. Moscow, Progress-Univers Publ.

Homer, 1967. *Iliada. Odisseya*. Moscow, Hudozh. lit. Publ.

Husserl E., 2010. *Cartesian Meditations*. Moscow, Akademicheskij proekt Publ.

Lakan J., 2024. *Writings*. Moscow, Ad Marginem Press Publ.

Makarov A., 2012. Socializing Function of Philosophical Practices (Example of the Socratic Dialog). *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, no. 3 (18), pp. 121-125.

Marion J.-L., 2019. *Ego, Or Endowed with the Self.* Moscow, Gruppa Kompanij RIPOL klassik Publ.

Nails D., 2019. *Plato's People. Prosopography of Plato and other Socratics*. Moscow, Greko-latinskij kabinet Yu.A. Shichalina Publ.

Plato, 1993. *Works in 4 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ.

Protopopova I., 2013. Socrates and Shadow (Toward the Dramatic Interpretation of "Sophist"). *Platonovskij sbornik: v 2 t.*, vol. 1, pp. 367-404.

Svetlov R.V., 2013. The Eleian Politician in Plato's Dialogues. *Mnemon. Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira*, no. 13, pp. 339-348.

The Epic of Gilgamesh ("O Vsyo Vidavshem"), 2006. Saint Petersburg, Nauka Publ.

Blondell 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge UP.

Oxford English Dictionary. URL: https://www.oed.com/

Rosen S., 1983. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. New Haven, London, Yale UP.

Rowe C.J., 1995. *Plato: Statesman.* Warminster, Aris and Phillips.

Information About the Author

Dmitriy R. Javorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, d.r.yavorsky@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9198-4847

Информация об авторе

Дмитрий Ромуальдович Яворский, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, d.r.yavorsky@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9198-4847