

*Володимир
Прокопенко*

ДІАЛОГ «ФЕАГ» І ЙОГО МІСЦЕ В ОСВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

«Феаг» ніколи не належав до тих діалогів Платона, що привертають особливо пильну увагу дослідників чи користуються популярністю в широких читацьких колах. Між тим, цей невеликий за обсягом текст містить цілу низку ідей, які мають велике значення як для самого Платона, так і для дослідників Платонового вчення. «Феаг», за очевидними намірами автора, присвячений обговоренню теми навчання мудрості. Це питання Платон затримує у більшості так званих сократичних діалогів, але саме у «Феазі» (до назви якого ще в давнину додавали підзаголовки *Περὶ σοφίας* «Про мудрість» або *Περὶ φιλοσοφίας* «Про філософію») ця тема є головною та єдиною, яка повністю визначає собою структуру, поетику та драматургію діалогу¹. Ми вважаємо за необхідне розглянути в нашій статті питання стосовно сутності, призначення та співвідношення тез, висловлених Платоном у цьому діалозі. Наша мета полягає в тому, щоб показати, як ці тези складаються у певний проект, що, в свою чергу, стає важливою складовою загальної платонівської теорії виховання та освітньої практики в Академії.

¹ Відповісти на питання, який саме з названих підзаголовків є «істинним», мабуть, неможливо, їх обидва згадують у стародавніх джерелах, зокрема у Діогена Лаєрського і в каноні Трасила. З цього приводу див. детальний коментар Марка Джоела [Joyal, 2000: p.195].

Слід сказати, що дослідження платонівської теорії виховання загалом досить численні: за бібліографічними показниками Люка Брисона, які охоплюють платонознавчі дослідження 2000—2010 років, видані головними європейськими мовами, налічується 56 праць, які так чи так заторкують теми виховання у Платона (див.: <<http://www.platosociety.org/newbibliography.html>>). Водночас більшість цих праць залишається у концептуальних рамках, встановлених ще класичним дослідженням Ричарда Нетлшипа [Nettleship, 1880], який обмежив платонівську теорію виховання діалогами «Політея» та «Закони». Навіть Вернер Єгер, що у другому й третьому томах своєї «Пайдейї» [Jaeger, 1943; Jaeger, 1944] загалом слушно оцінив педагогічний потенціал більшості платонівських діалогів, про «Феаг» не згадує зовсім. На сьогодні склався список тих діалогів, до яких найчастіше звертаються дослідники педагогічної спадщини Платона: крім уже названих «Політеї» та «Законів», це «Протагор», «Горгій», «Евтидем», «Менон», інколи — «Теетет» та «Бенкет» [Lodge, 2000; Scolnicov, 1988; Varrow, 2010]. «Феаг» у цьому списку відсутній.

Можливою причиною такого нехтування є впевненість переважної більшості сучасних платонознавців у тому, що цей діалог — не автентичний твір Платона. Цікаво, що за часів античності належність «Феага» до творів Платона не викликала сумнівів: його називає серед платонівських творів Діоген Лаертський, Трасил включає його до складу п'ятої тетралогії платонівського канону, Аристофан-граматик також вважає «Феаг» твором Платона. Сумніви щодо автентичності «Феага» з'явилися на початку XIX сторіччя, коли Ф.Шляермахер, готуючи видання Платона німецькою, виключив його з-поміж Платонових творів. У наступному сторіччі Альфред Тайлор уже впевнено стверджує: «не так багато існує сумнівів щодо неплатонічного характеру таких діалогів, як <...> «Феаг» [Taylor, 1926: p. 12], а Джон Бьорнет прямо називає цей діалог «псевдоплатонічним» [Burnet, 1950: p. 130].

Ми не наводитимемо аргументи критиків, які загалом повторюють один одного (див. їх у лаконічному викладі Джона Риста [Rist, 1963: p. 17—22]), але зазначимо, що деякі з відомих дослідників платонівської творчості (Джордж Грот, Пауль Фридендер), навпаки, обстоювали версію авторства Платона стосовно цього твору і знаходили не менш переконливі аргументи на користь своєї точки зору. Блискучу систему доказів платонівського походження «Феага» побудував у своєму коментарі до цього діалогу В.С. Соловійов [Соловьев, 1899: с. 47—62]. Детальний розбір питання про автентичність «Феага» з оцінкою аргументів обох сторін проводить у своєму коментованому перекладі діалогу Марк Джоел [Joyal, 2000: p. 121—134], який, природно, є захисником тези про платонівське автор-

ство цього діалогу². Він доходить висновку, що серед учасників ранньої Академії просто не було філософів, спроможних самостійно створити працю такого рівня.

Ми вважаємо, що дискусія про автентичність діалогу «Феаг» має суто історичну природу і жодним чином не повинна вирішувати долю *філософського* дослідження ідей, які в ньому висловлені. Навіть якщо критики мають рацію й діалог не було написано самим Платоном, це не має відвертати від нього нашу увагу. Про який з платонівських діалогів можна категорично стверджувати, що він написаний рукою Платона? Німецький гіперкритицизм другої половини XIX — початку XX сторіччя не зупинився навіть перед «Законами» та «Парменідом». До того ж слід визнати, що навіть у випадку своєї неавтентичності «Феаг» був швидко асимільований платонічною традицією, а його гіпотетичний автор був, безперечно, одним з учнів Платона. Відповідно, походження цього діалогу з Академії не викликає жодних сумнівів. Попри кількість посередників між думкою Платона і нашою, цей діалог слід беззастережно визнати втіленням платонічного філософського духу.

На користь цього твердження, крім усього іншого, свідчать як численні аналогії, алюзії й перегуки між «Феагом» та іншими платонівськими діалогами, так і використання в тексті засобів художньої виразності та драматургічних прийомів, характерних саме для Платона. Коли ми залишаємо осторонь дискусію навколо автентичності «Феага», на повен зріст постає питання про його філософський зміст, драматичну структуру та художню виразність, а також про його значення у творчості Платона. І з цих питань серед дослідників також панує досить стримана оцінка цього діалогу, який відносять до ранніх і незрілих, де Платон ще нібито повністю перебуває під впливом Сократа. Єдине, мовляв, чим цей діалог може бути цікавим, — це згадка про сократівський *δαίμωνιον* (даймоніон). Як каже А.А. Тахо-Годі у своїх примітках до діалогу, «“Феаг” є цікавим насамперед як наївна спроба розібратися в “даймонічному” феномені Сократа як основі його теорії ідей та філософії життя» [Платон, 1986: с. 506]. А.М. Джоел іронічно каже про «тенденцію стверджувати, що Феаг — це щось про “знак”, отриманий Сократом від божества» («a tendency to claim or imply that *Thg.* is somehow “about” Socrates’ divine sign») [Joyal, 2000: p. 10].

Якщо цілковито стати на точку зору, згідно з якою у повідомленні Сократа про «даймонічний» феномен і полягає головний зміст діалогу, то

² Публікація цього перекладу стала значною подією в історії вивчення «Феага», визвавши велику кількість відгуків у світовій науковій періодиці («*Gnomon*», «*The Classical World*», «*The Classical Review*» та ін.), а статтю-коментар М. Джоела на сьогодні можна вважати, разом зі статтею Томаса Пенгла [Pangle, 1987] та дисертацією відомого нині антикознавця Сета Бенардета [Benardete, 1953], найбільш ґрунтовним дослідженням діалогу.

вийде, що більша частина (Thg. 121—128.d)³ цього і так невеликого твору відіграє роль занадто затягнутого вступу і самостійного значення не має. Досить дивне судження, якщо зважити на те, що в цьому вступі немає жодних попередніх роз'яснень того, чим же, власне, є *δαμόνιον*. Ми вважаємо, що перша частина діалогу істотно важлива сама з себе. Йдеться про загальний контекст проблеми навчання мудрості — у ній Платон ознайомлює нас з апоріями, які виникають, коли ми намагаємось відповісти на питання «Хто повинен навчатися?», «У кого треба навчатися?» і, нарешті, «Як треба навчатися?».

Першу з апорій [Thg. 121—123] зустрічаємо і в інших діалогах Платона (див., напр.: [Euthd. 275.d—277.d]): з чого потрібно починати навчання мудрості? Адже якщо учень не знає, чого саме він хоче навчитися, то його неможливо чогось навчити. Щоб навчатися, вже необхідно бути тим, хто знає. Але ж тому, хто вже знає, немає чого навчатися. У згаданому діалозі «Евтидем» Евтидем і Діонісодор нічого не збиралися навчити Клінія, тому й залишили його у скруті, з якої його вивів Сократ, розрізвивши значення слова «навчатися». У «Феазі» ж Сократ діє інакше. Він дає Феагові можливість самому визначити, як називається та мудрість, якої прагне юнак, і одержує відповідь, що це «керування людьми»: «Ну, а чим є та мудрість, якої ти прагнеш? Чим саме вміти керувати? — Мені здається, що людьми» («*Ἡς δὲ δὴ οὐ ἐπιθυμείς ἢ σοφία τίς ἐστίν; ἢ τίνοσ ἐπιστάμεθα ἀρχεῖν; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ ἢ τῶν ἀνθρώπων*» [Thg. 123.e]). Характерно, що Феаг не обґрунтовує, чому він саме так розуміє мудрість, і його відповідь також не викликає подиву ні у Сократа, ні у Демодока. Після цього Сократ легко доводить, що Феаг, коли прагне керування людьми, прагне стати тираном [Thg. 124.e]. Феаг не зрікається свого визначення мудрості як уміння керувати людьми, але додає, що він хоче навчитися робити це не силою, як правлять тирани, а з добровільної згоди громадян [Thg. 126.a]. На цьому розмова про те, як розуміє мудрість Феаг, що шукає вчителя, припиняється, змінюючись наступним питанням: «Яким повинен бути сам учитель?» Це питання є одним з важливих для Платона, а тема вибору вчителя й розбір необхідних його якостей проходить через цілу низку діалогів («Алківіад I», «Евтидем», «Протагор», «Горгій», «Кратил»).

І тут знову виникає апорія: перша якість вчителя — досвідченість у своїй справі. Але, як показує життя, вимога досвідченості несумісна з очевид-

³ Цитати і вказівки на тексти Платона тут і далі наведено із зазначенням пагінації Стефануса у виданнях Платона в серії Loeb Classical Library (давньогрецькою і в перекладі англійською) [Plato, 1925; Plato, 1927; Plato, 1931], у перекладах українською мовою Й. Кобіва і Ю. Мушака [Платон, 2008], У. Головач (давньогрецькою і в перекладі українською) [Платон, 2005] та в перекладах російською мовою за редакцією В.Ф. Асмуса та О.Ф. Лосєва [Платон, 1986; Платон, 2007].

ною нездатністю тих, хто мудрий у якійсь справі, передати свою мудрість. Саме тому, наприклад, сини державних мужів нічим не кращі за синів шевців і було б дивно й нерозумно навчатися у тих, хто не зміг передати свою мудрість власним дітям [Thg. 126.d]. Так само ті, хто вихваляє свою обізнаність у різноманітних справах (у «Політеї» [Resp. 480] Платон назве таку псевдомудрість любов'ю до поверхових думок — *φίλοδοξία*), не здатні будь-кого навчити. Політики й платні вчителі — софісти (тут названо імена Продика, Горгія й Пола) не можуть бути наставниками: хоч вони й обізнані у своїй справі, але навчатися мудрості треба не стільки у того, хто знає, й обізнаного, скільки у *гідного*. Феаг і Демодок після такого висновку вважають, що питання розв'язане, оскільки Сократ, безсумнівно, належить до найгідніших людей і міг би стати вчителем Феага.

Якщо розуміти навчання у софістичний спосіб як угоду між учителем і учнем щодо надання освітніх послуг, за зразком укладеної між Протагором і його учнем у відомому софізмі «Еватл», то можна було б сказати, що всі необхідні умови для навчання досягнуті. Адже софістична освіта передбачає, що учень отримує певну кількість знань, які стають йому в пригоді в буденному житті та в політичній кар'єрі — так каже про свою діяльність Протагор в однойменному діалозі («той, хто до мене приходиться, вивчатиме те, заради чого й прийшов. А наука ця стосується того, як давати собі раду в домашніх справах, як завдяки їй найкраще керувати власним господарством, знатися на громадських питаннях, а також як вправно діяти й говорити у справах, що стосуються держави» [Prot. 318.e—319.a]). Мудрість у такому розумінні ототожнено з умінням приймати розумні практичні рішення (*εὐβουλία*) в приватних та державних справах.

Але Платон має на увазі зовсім не таку мету навчання. Мудрість, якої навчає філософ, не має нічого спільного з практичною розсудливістю та обізнаністю. Цим і спричинена заява Сократа про те, що він є суцільним неуком у всіх науках, за винятком однієї, зовсім невеликої науки — науки любові (*μάθημα ἐρωτικόν*), але в цій науці він обізнаний більше за будь-кого [Thg. 128.b]. Першу частину цієї заяви Феаг із Демодоком зрозуміли як відмову від того, щоб стати вчителем Феага, а другій начебто зовсім не надали ніякого значення. Як зазначив Томас Пенгл, «надзвичайна, хоча й темна заява Сократа про його еротичне знання для Феага є повністю незрозумілим «жартом». Вона нічого не пояснює і не виправдовує; вона навіть не викликає питань або думок. Ця заява просто передає впертість Сократа та його нерозумну відмову від того, щоб допомогти Феагові»⁴.

4 «To Theages, however, Socrates' extraordinary, if obscure, declaration of his erotic knowledge is a totally incomprehensible sort of "jesting". It explains and justifies nothing; it does not even provoke questions or thought. It simply conveys Socrates' stubborn and unreasonable refusal to help Theages» [Pangle, 1985: p.130].

Це — характерний для платонівської драматургії прийом, коли Платон примушує своїх персонажів не розуміти та ігнорувати чи не найважливіші в тексті слова, відсувати їх на другий план, відволікаючи від них увагу необізнаного читача. Мотиви такої авторської поведінки самі по собі є частиною великої і складної проблеми, яка виходить за межі нашого дослідження, але саме тому, що ми помітили у «Феазі» таке маскування, ми повинні звернути особливу увагу на тезу про «любовну науку». По-перше, Платон ніяким чином не роз'яснює, що це за наука і в чому вона має стосунок саме до Ероса. Очевидно, що ті читачі (а радше — слухачі), яким був безпосередньо адресований діалог, уже знали, де шукати відповідь на ці питання. Коли Сократ обіцяє Феагові роз'яснити, у чому справа, він починає розповідати про свого даймоніона, який начебто не має жодного стосунку до загадкової «науки любові» [Thg. 128.d]. Розрив між питанням і відповіддю є настільки різким, що немовби поділяє його на дві частини, які начебто належать двом різним авторам (саме так вважає, наприклад, Єроним Мюлер).

Такі лакуни та своєрідні збої в обговоренні зустрічаємо і в інших діалогах Платона — найчастіше в тих, які прийнято називати сократичними. Роль, яку відіграють такі розриви тканини тексту, не є цілком ясною, але майже завжди вони вказують на те, що відповідь на питання слід шукати за межами діалогу. Такий пошук стосовно $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\mu\alpha \acute{\epsilon}\rho\omega\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ приводить нас до діалогу «Бенкет», в якому Платон знову стверджує те ж саме, що і в «Феазі»: «Хто ж би то взявся заперечувати тобі, Ериксимаху, — підхопив останнього Сократ. — Тільки не я — кажу ж бо, — я ні на чому іншому не знаюся, хіба на тому, що стосується любові» [Symp. 177.d]. І вже в «Бенкеті» Платон розгортає свою еротософію, у якій знаходяться відповіді на ті питання, з якими ми раніше зустрілись в «Феазі» та інших «ранніх» діалогах⁵.

⁵ Визначення «ранні» ми беремо в лапки з огляду на те, що схема поділу платонівських діалогів, яка походить ще від К.Ф. Германа, на ранні, зрілі та пізні впродовж останніх десятиріч зазнавала настільки переконливої критики, що її (цю схему) нині ніяк не можна вважати безперечною. Найретельніші стилеметричні дослідження довели тільки те, що діалоги справді поділяються на три великі групи, поєднані спільними стилістичними та лексичними особливостями, але нічого не можна сказати про точну хронологічну послідовність їхнього створення. Тому ми загалом поділяємо позицію Амелії Оксенберг Рорті: «Хоча я переконана, що ми не знаємо й ніколи не дізнаємося про дійсну послідовність написання Платоном своїх діалогів, я заради зручності посилатимуся на конвенційно прийнятий поділ діалогів на ранні, середні й пізні» [Rorty, 1998: p. 157]. І коли ми кажемо, що якісь питання ми «зустріли раніше», то маємо на увазі не послідовність створення, а послідовність прочитання діалогів: згідно з античною традицією, першими належить вивчати діалоги пропедевтичні — повчальні ($\upsilon\phi\eta\gamma\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) та маевтичні ($\mu\alpha\iota\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ — до таких належить і «Феаг»), а вже потім етичні ($\eta\theta\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ — таким є «Бенкет»). Див.: [Диоген Лаэртский, 1986: с. 152—153].

Зокрема, апорія стосовно початку навчання мудрості, яка у «Феазі» залишилась нерозв'язаною, тут досить легко долається залученням до суперечності мудрості та невігластва третього, проміжного, стану душі: «А що не мудре, то конче й дурне? Хіба ти не помічав, що існує щось посередині між мудрістю й, скажімо, невіглаством?»

— Що саме?

— Ти знаєш, що правильну гадку, якщо для неї немає слова, не можна назвати знанням, бо що то за знання, якщо його не можна висловити. Але це й невіглаством не назвеш, бо як можна вважати невіглаством спробу осягнути те, що є насправді. Мабуть, правильна гадка — це щось середнє між розумінням та невіглаством» [Symr. 202.a]. Таким чином, саме той, хто має правильну гадку (ή ὀρθή δόξα) про обмеженість свого розуму, посідає проміжне місце між невігласом і мудрецем і повинен навчатися, щоб стати мудрим.

Другою проблемою, що не може бути розв'язана у «Феазі», є, як ми пам'ятаємо, проблема вибору вчителя: люди обізнані виявляються неспроможними навчити. І хоча деякі з таких знавців обіцяють зробити це за гроші, неможливо чогось навчитися у людини нешляхетної, не сповненої доблесті (ἀρετή). З іншого боку, людина, яку Феаг і Демодок вважають найгіднішою, відмовляється від ролі вчителя (так само, як у «Політеї» найгідніші аж ніяк не бажають ставати політиками) і розказує про якийсь δαίμονιον.

Повідомлення Сократа про даймоніон [Thg. 128.d — 129.e] заслуговує на пильну увагу не тільки через свій загадковий зміст, але й завдяки самій платонівській драматургії — після численних реплік, які не мали ніякого позитивного змісту (це були або питання, або заперечення), Сократ, нарешті, починає щось повідомляти. У першій своїй частині, про науку любові, це повідомлення, завдяки своїй лапідарності, виглядає дещо незрозумілим. Читач сподівається на те, що розповідь про даймоніон зробить зрозумілим усе те, що було сказано до його появи в діалозі. Але він сподівається марно. Ба саме вчення про сократівський даймоніон є одним із найтемніших місць платонівського філософування.

Чим або ким був загадковий сократівський даймоніон? Дуже непросто відповісти на це питання. Грегорі Властос, один із найзначніших у XX сторіччі фахівців з філософії Сократа і Платона, казав, що сократівський даймоніон — найсерйозніша перешкода, з якою ми стикаємося, прагнучи осмислити постать Сократа [Vlastos, 1989]. Спроби осмислення того, чим саме є сократівський даймоніон, почалися вже за часів Платона та Ксенофонта і не припинялись упродовж багатьох сторіч, тож історія вивчення цього питання і література з нього є майже неосяжними. Інтенсивність зацікавлення цією проблемою з часом не зменшилась, про що свідчать публікації останніх років.

Не можна сказати, що ми знаходимо зовсім мало згадок про даймоніон: у платонівських діалогах про нього, крім «Феага», говориться також в «Апології Сократа» [Apol. 31.d], «Федрі» [Phaedr 242.b], «Евтидемі» [Euthd. 272.e], «Теететі» [Theaet. 151.a] та «Алківіаді» [Alcib. I 103.a], наявні також повідомлення Ксенофонта [Ксенофонт, 1993: с. 5—6] та деяких пізніших авторів (Плутарх, Цицерон). Але всі ці повідомлення (крім хіба Плутархового «De Genio Socratis») є надзвичайно стислими. У «Феазі» на розповідь про даймоніон припадає лише кілька рядків: «Такою вже є [моя] доля від бога, що мене від раннього дитинства супроводжує даймоній. Це такий голос, який, щоразу як він постає, вказує мені, хоч би що я збирався робити, цього уникнути, але ніколи [ні до чого] не примушує. І якщо хтось із моїх друзів радиться зі мною, знову постає цей голос, так само задля того, аби [його] відвернути і [йому] цього не робити»⁶. Таким чином, все, сказане Платоном прямо, обмежується визначенням того, що даймоніон — це голос (φωνή), який застерігає від певних вчинків. Те ж саме про даймоніон Платон говорить і в інших згадках про нього (найбільш відома — в «Апології Сократа», де даймоніон забороняє Сократові займатися державними справами [Apol. 31.d.5]). Ми вважаємо, що для розуміння слів Платона про сократівського даймоніона треба звернути увагу на те, як саме він їх сказав. Платон не дає єдиного імені на позначення даймоніона: крім δαιμόνιον та φωνή, він використовує як синоніми також слова «божественне» (θείον) [Apol. 31. с. 8] та «знак» (σημείον) [Apol. 41.b.2], а інколи навіть «бог» (θεός) [Theaet. 150. с. 8]. Жодне з імен не вичерпує суті даймоніона, а сама розповідь про нього у Платона нагадує радше художню алегорію, ніж раціонально побудовану теорію чи концепцію. До речі, цю образність і невизначеність даймоніона Сократ доволі ефективно використав для свого захисту під час судового процесу [Apol. 27.d — 28.a].

Щоб зрозуміти, яку роль відіграє у «Феазі» тема даймоніона у розв'язанні проблем навчання мудрості, нам знову необхідно вийти за межі зазначеного діалогу. Напрямок виходу вже визначений раніше — до засад платонівської еротософії, викладених у «Бенкеті», з тими суттєвими доповненнями узагальнювального характеру, які ми зустрінемо в «Теететі». Щоб розглядати ці тексти як позитивне розширення змісту «Феага», необхідно впевнитись, що предмет обговорення в них один і той самий. Перш за все розглянемо питання про співвідношення сократівського даймоніона (узятого принаймні у контексті навчання мудрості, запропоновано-

⁶ ἔστι γάρ τι θεία μοῖρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἢ ὅταν γένηται αἰεὶ μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε: καὶ ἂν τίς μοι τῶν φίλων ἀνακοινῶται καὶ γένηται ἡ φωνή, ταῦτόν τοῦτο, ἀπο τρέπει καὶ οὐκ ἔα πράττειν [Thg. 128 d.2—128 d.8].

му Платоном у «Феазі») з Еротом у «Бенкеті» і безіменним богом у «Теететі» [Theaet. 150. с. 7]⁷.

Ясно, що даймоніон, голос якого чує Сократ, не лише феномен його індивідуальної психіки, і немає жодного свідчення про те, що хтось із сучасників Сократа сприймав би його розповіді про даймоніон як симптом психічної хвороби. До того ж випадок Сократа був далеко не унікальним. Сократового даймоніона слід розглядати у контексті грецьких релігійних вірувань, в яких він причетний до певного класу надприродних істот, «даймонів». Δαίμων — це божество нижчого розряду, «дещо середнє між θεός і ἦρας» [Греческо-руський словарь, 1899: с. 282]. Віра у даймонів була поширеною у народній грецькій релігії ще за часів архаїки; цей термін часто зустрічаємо у Гомера, Софокла, Есхіла, Феогніда, причому аналіз його використання дає нам дуже мало спільних рис, які можна було б віднести до всього класу цих істот. Взагалі, даймоном називали будь-яке втручання надлюдської сили в індивідуальну психіку. При цьому дуже часто даймони постають як утілення злої ірраціональної сили, ворожої людині. Вальтер Буркерт у своїй класичній праці характеризує даймона як невідому силу, те, що рухає людиною, коли не вдається назвати реальну причину її дій. Людина усвідомлює, що її немовби несе за течією — дії відбуваються «з даймоном», *syn daimōni*, іншим разом усе повертається проти неї — вона стоїть «проти даймона», *pros daimōna*, особливо якщо супротивника любить якийсь «бог». Так само можна описувати і хворобу: на людину «накинувся» «ненависний даймон», «боги», *theoi*, в цьому випадку — ті, хто її рятує. Будь-який бог може діяти як *daimon*; не в кожній дії можливо розпізнати бога. *Daimon* — приховане обличчя божественної дії. Ані зображень, ані культу даймона не існує (див.: [Буркерт, 2004: с. 312]). І хоча Буркерт вважає, що даймона і бога не можна поміняти місцями, необхідно визнати, що чітких ознак, які дають змогу відрізнити одного від іншого, не існує. Оскільки даймони посідають середину між смертними і безсмертними, людьми і богами, добром і злом, то вони можуть зближуватись як з першими, так і з другими.

Ця подвійна природа даймона у випадку Сократа відіграє вирішальну роль у зближенні сократівського даймоніона з богами. Сократівський

⁷ О.Ф. Лосев у своєму коментарі [Платон, 1986: с. 575] одразу і рішуче заперечує зв'язок між даймонієм і невідомим богом у «Теететі» на тій підставі, що сократівський даймоній тільки застерігає від дій, натомість у «Теететі» бог спонукає до них. Нам цей аргумент не видається переконливим: наприклад, у тому самому «Феазі» Платон каже, що даймоній інколи не чинить перешкод для спілкування молоді із Сократом, а декому з них навіть допомагає спілкуватися з ним [Thg. 129.e.7]. Цікаво відзначити: коли у «Феазі» йдеться про силу даймонія [Thg. 130], а у «Теететі» — про те саме стосовно анонімного бога [Theaet. 150.e], Платон наводить ті самі приклади: обидва рази він згадує про Аристида, сина Лісимаха.

даймоніон, завдяки зусиллям Платона, віддаляється від архаїчних даймонів з їхньою темною природою і нестримною жагою до руйнації та смерті (мабуть, найяскравіші та найвідоміші з даймонів — Ἐρινύες /Еринії/, духи помсти) та зближується з богами, які є джерелом самого лише блага. Ще один класик антикознавства ХХ сторіччя, Ерик Додс, пише, що, можливо, саме Платон підніс і повністю трансформував цю ідею, як він це зазвичай робив також з іншими елементами народної віри: даймон стає якимось величним духом-керівником (у стилі Фрейдового Супер-Его), який у «Тимей» ототожнено з чистим людським розумом. У цьому блискучому вбранні, яке зробило його морально і філософськи пристойним, даймон отримав новий імпульс до життя на сторінках творів стоїків, неоплатоніків і навіть середньовічних християнських письменників (див.: [Додс, 2000: с. 71]). Зауважимо, що Додс вказує на тотожність даймона із «чистим людським розумом» стосовно «Тимея», який у платонівській спадщині посідає особливе місце. Проте деякі автори, коли йдеться про Сократа, рішуче тлумачать його даймоніон як уособлення божественного вищого розуму, що дає Сократові знання [Brickhouse, Smith, 1989]. Це дуже споклива ідея, вона приваблює тим, що робить платонівську думку значно простішою для нашого розуміння, надає їй звичної для нас системності й завершеності. Саме так наприкінці ХІХ сторіччя класики німецького антикознавства (зокрема, Е. Целер) зробили побудоване ними ж вчення про ейдоси синонімом платонівської філософії.

Але таку інтелектуалізацію сократівського даймоніона спростовує сам Платон. Сократ наполягає на автономності свого розуму: «Такий вже я завжди, а не тільки тепер: я не здатний коритися нічому з усього, що в мені є, крім того розумного переконання, яке після ретельного розгляду видається мені найкращим» (ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἱ τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ φαίνεται) [Crito 46.b.4—46.c.1]). Даймоніон подає Сократові знак (σημεῖον), а не надає знання. Сократ саме тому не вважає себе мудрим, що істинним знанням володіють лише боги, сам же він не отримав від них мудрості й каже, що сам він ніякої мудрості не відає. Від богів, які заборонили Сократові народжувати мудрість, але зобов'язали приймати пологи у тих, хто її народжує, Сократ отримав *потяг до мудрості, а не її саму* (див.: [Theaet. 150.c—d]). Бог, в особі якого втілене саме жадання — Ерос. Жадання, жага до оволодіння предметом свого бажання є засадовим для будь-якої любові, незалежно від того, чи йдеться про тілесні насолоди чи то про духовні втіхи.

Даймоніон у драматургії «Феага» та Ерос відповідно у драматургії «Бенкету» відіграють одну й ту саму роль. Це роль посередника між вчителем і учнями, з одного боку, і між людиною і богами — з іншого. Даймоніон, коли забороняє Сократові займатися навчанням одних і не заперечує

проти навчання інших, стає важливою середньою ланкою в процесі виховання. Він же поєднує Сократа з наймудрішими богами: бог разом із Сократом стає вихователем учнів останнього. Про це платонівський Сократ говорить відверто: «пологів же цих винуватці — бог і я — τῆς μέντοι μαίειας ὁ θεός καὶ ἐγὼ αἴτιος» [Theaet. 150.d.8 — 150.e.1].

Посередницька роль даймоніона породжена його власною подвійною природою, на яку ми вже вказували, але таку ж подвійність ми бачимо і в природі Ероса, того бога, до якого звертається Сократ у пошуках мудрості і який разом із Сократом розкриває мудрість, приховану в душах його учнів. Тема подвійності Ероса проходить червоною ниткою крізь усю оповідь «Бенкету», і хоча взагалі казати щось про недосконалість богів було б хибним (саме це є однією з причин усунення поетів від справи виховання у платонівській «Політеї» [Resp. 377.d — 379]), Ерос є доволі дивним богом, якого Платон інколи прямо називає зовсім не богом (Θεός), а «духом» (δαίμων): «То що ж він, врешті, таке, Діотимо? — Великий дух (δαίμων μέγας), Сократе. Оскільки будь-який дух — це щось середнє між богом і смертним. <...> Таких духів багато, і Ерос — один з них» [Sympr. 202e, 203.a.8]. Цей бог-даймон відіграє вирішальну роль у долученні людей до мудрості; саме в його діяльності знаходять розв'язання апорії навчання, які в першій частині «Феага» виявилися нездоланими для смертних. Так, стосовно того, хто саме повинен навчатися, мудрий чи не мудрий, у «Бенкеті» Платон прямо вказує на Ероса як на приклад саме тому, що той посідає середину: «мудрість вабить тих, хто посередині. І з-поміж них ось Ерос. Бо мудрість — одне з найпрекрасніших благ, натомість Ерос — прагнення до прекрасного, тож Ерос — неминуче філософ [буквально «любомудр»], філософові ж належить бути між мудрецем і невігласом» [Sympr. 204.b].

Друга апорія стосовно того, хто саме має навчати, також знаходить розв'язання у зверненні до фігури Ероса. Істинний вчитель, подібно до Ероса, не є транслятором власних знань, він чує голос всезнаючих богів і передає їхню мудрість тим, хто у нього навчається: «Лише через Ероса боги звертаються до людей з повчальним словом, розмовляють з ними, — уві сні й у неспанні. Хто з людей обізнаний у цих справах, той одухотворений, хто ж знається на чомусь іншому, хто досвідчений у всіляких ремеслах чи мистецтвах, той просто ремісник» [Sympr. 203.a.4—a.7]. Таким чином, подвійна природа Ероса, його посередницька роль у спілкуванні світу богів і світу людей, його участь у прилученні юнаків до мудрості — все це свідчить про тотожність Ероса з даймоніоном Сократа і з тим богом, про якого Платон говорить в «Теететі»⁸.

⁸ Такого ж висновку доходить у своїй праці Сет Бенардет, але робить він це зовсім іншим шляхом, спираючись на сам лише аналіз драматургії «Феага» [Benardete, 1953: p. 31—

У вступній статті до видання українського перекладу діалогу «Бенкет» Джованні Реале пропонує звернути увагу на ще одну важливу рису платонівського Ероса. За словами Реале, «Платон уявляє Ероса як *corula mundi* (єдність світу, світовий зв'язок. — *В.П.*), що єднає речі і надає всьому цілості. <...> Тому це начало повинне мати подвійну функцію. З одного боку, функцію в “горизонтальному” напрямку, оскільки воно поєднує протилежності у фізичному вимірі. З іншого боку, функцію у “вертикальному” напрямку, оскільки воно поєднує два протилежні типи буття — вічне та змінне, безсмертне та смертне» [Платон, 2005: XXXII].

Про діяльність Ероса, яку Реале називає «вертикальною функцією», вже багато сказано дослідниками, коментаторами та інтерпретаторами Платона. Як нам здається, аж занадто багато, бо гіперболізація ролі Ероса як провідника до божественного світу призвела до забуття тієї живої чуттєвості, без якої антична культура немислима. Ми можемо нагадати про популярний химерний конструкт «платонівської любові» як про приклад такого спрощення платонівської думки. На жаль, подібні забобони зустрічаємо навіть у працях деяких фахівців з історії філософії. Ось характерний приклад одного з таких суджень: «Ерос перетворює людину. <...> платонівська філософія виявляється вже не стільки гармонією людської думки з усім сушим, скільки прагненням до гармонії — “еротософією”. Це означає, що ідея вищого блага, будучи осередком незмінного буття, відкривається тільки в еросному умоспогляданні, яке очищає від тілесних потягів і дає душі змогу знайти втрачену гармонію й повноту, даючи людині змогу відновити свою здатність сприймати світ в єдиному і цілісному бутті. У прагненні до мудрості людина здатна перетворюватися так, що її мислення стає вільним від усього чуттєвого, <...> і, таким чином, завжди здатним досягати чистого умоспоглядання» [Толстенко, 2010: с. 85]. Така впевненість в існуванні у Платона «чистого», нечуттєвого Ероса може бути наслідком двох причин: некритичного сприйняття тих інтерпретацій Платона, які з'являлись під суворим контролем з боку християнської моралі, та/або застарілої звички до позаконтекстного прочитання платонівських творів.

Якщо вище ми з'ясували, що проблеми розуміння «Феага» знаходять своє розв'язання у контексті «Бенкету» та «Теетета», то маємо також визнати, що і «Феаг», своєю чергою, є своєрідним ключем до розуміння вчення про Ерос, як воно викладене у «Бенкеті». Завдяки саме «Феагові» стає визначеним і краще зрозумілим для нас характер тих стосунків, що складаються між вчителем і учнем у процесі навчання. У «Бенкеті» чуттєвий

33]. Ще раніше гіпотезу про тотожність даймоніона й Ероса висловив Герхард Крюгер у своїй дисертації, захищеній 1935 року в університеті Грейфсвальда. На жаль, текст цієї роботи на сьогодні виявився для нас недоступним.

характер цих стосунків, завдяки постійним розмовам про божественну природу Ероса, знаходиться на другому плані, тож навіть промову Алківіада про спокушення його Сократом читач зазвичай сприймає як алегорію.

Звернення до «Феага» не залишає сумнівів у тому, що для Платона важливим є саме чуттєвий, тілесний характер стосунків між учителем і його учнями. Про це свідчать самі мовні засоби, які Платон обирає для опису цих стосунків. Так, коли йдеться про те, що дія даймоніона поширюється на учнів Сократа (до речі, «Феаг» — єдиний з платонівських діалогів, в якому він говорить про це поширення прямо), Платон не залишає сумнівів у тому, що умовою для корисного впливу даймоніона є близькість у буквальному, фізичному розумінні. Аристид у «Фезі» каже, що він робив успіхи, коли був із Сократом в одному приміщенні, а ще краще — в тій самій кімнаті, де й Сократ, «найбільші ж і найчисленніші успіхи супроводжували мене, коли, сидячи поруч з тобою, я доторкався безпосередньо до тебе» (καὶ πλείστον ἐπεδίδουν ὁπότε παρ' αὐτόν δε καθοίειν ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος» [Thg. 130.e.1 — e.3]).

Після цього Сократ вимовляє слова, до яких ми маємо дослухатися з особливою увагою: «Ось, мій Феаг, з чим пов'язане спілкування зі мною» («Ἐστὶν οὖν, ὦ Θεάγεε, τοιαύτη ἡ ἡμετέρα συνουσία» [Thg. 130.e.5]). Συνουσία є ключовим словом у цьому реченні. Про важливість цього слова для Платона свідчить навіть простий кількісний аналіз платонівських текстів, в яких цей термін використано досить часто. Загалом у корпусі платонівських творів, як показує пошук у базі даних Thesaurus Linguae Graecae, термін συνουσία зустрічаємо 109 разів, а Фридрих Аст, навіть відібравши лише найзмістовніші приклади, вказує в своєму Lexicon Platonicum 53 випадки використання Платоном цього терміна [Ast, 1838: vol.3, S. 336—337].

Значення συνουσία, згідно з головними словниками, поділяють на такі групи:

1. Спілкування, розмова (общение, знакомство, посещение) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (беседа с кем-либо, обращение) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (being with or together, esp. for purposes of feasting or conversing, social intercourse, society) [LSJ, 1996: p. 1723].

2. Збори (сборище, сходка, собрание) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (застольное товарищество, общий пир) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (a society, company, party) [LSJ, 1996: p. 1723].

3. Спілкування з учителем, навчання (посещение учителя, учение) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (беседа с кем-либо, особливо о беседе учеников с учителем) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (intercourse with a teacher, attendance at his teaching) [LSJ, 1996: p. 1723].

4. Статеві зносини (половые сношения, соитие) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (сожительство супружеское, сообщение плотское) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (sexual intercourse) [LSJ, 1996: p. 1723].

Остання група значень *συνουσία*, яка вказує на еротичний зміст цього поняття, не є маргінальною. Як показує аналіз текстів не тільки Платона, а й інших грецьких авторів, близьких до нього за часом, еротичне забарвлення *συνουσία* та споріднених з нею слів роблять ці слова звичайним інструментом для розповідей підкреслено еротичної спрямованості⁹. Сама морфологія слова «*συν — οὔσία*» (спільність, співіснування, поєднання суті) у формі дієслова «*συν — εἶμι*» (бути разом) свідчить про з'єднання двох в одне, а практика його застосування вказує на беззаперечно еротичний сенс цього поняття. На відміну від того розуміння, яке в майбутньому отримає *συνουσία* у християнській традиції (де це поняття виражає ідею поєднання натур чоловіка і дружини в одне ціле в таїнстві шлюбу), платонівська *συνουσία*, відповідно до афінських реалій IV сторіччя до н.е., має гомоеротичний характер і тісно переплітається із *παῖδεραστία*.

Гомоеротичні практики були важливою складовою стародавньої системи грецького виховання (*ἀρχαία παιδεία*), сягаючи своїм корінням ще часів архаїчних чоловічих спілок та обрядів ініціації до них. За часів життя Платона ставлення до чоловічої одностатевої любові було вже не таким схвальним, як ще за два сторіччя до нього (за свідченням Геродота, Солон, вважаючи любов до хлопчиків ознакою шляхетності, узаконив її), але вона залишалася ще досить поширеною у стосунках старших і молодших у процесі виховання. І припущення про те, що сократівсько-платонівська виховна практика також мала суттєву гомоеротичну складову, виглядає досить імовірним і також підтверджується зверненням до платонівських текстів. «Феаг» стосовно цього є одним із найважливіших свідчень. Притому, що він є одним із найкоротших діалогів Платона, слово *συνουσία* зустрічаємо в ньому 18 разів — майже стільки ж, скільки в обсягових «Законах» (19 разів). Навряд чи ми можемо визначити, який саме відтінок смислового спектру цього поняття домінує у кожному окремому випадку — платонівська поетика, на нашу думку, взагалі має мерехтливу і надзвичайно провокативну природу, що передбачає активну співтворчість читача (слухача) в продукуванні сенсів. До того ж, на відміну від учнів Академії, ми найчастіше маємо справу з перекладами, в яких нерідко зникають суттєві відтінки сенсу. Саме так відбувається, коли зникає еротичний сенс сократівської *συνουσία*: в перекладі «Феага» російською (С.Я. Шейнман-Топштейн) це слово перекладено як «беседа» [Thg. 122.c.2; 125.a.8] або «общение, об-

⁹ Нами було проаналізовано під зазначеним кутом зору «Бенкет» Ксенофонта — у ньому слово *συνουσία* зустрічаємо виключно у восьмому розділі, присвяченому міркуванням Сократа про Ерота і в усіх випадках воно має явні гомоеротичні конотації [Symp 8.11.4; Symp 8.13.2; Symp 8.18.8; Symp 8.23.1]. Посилання на грецький текст надано за оксфордським виданням Ксенофонта [Xenofontis, 1921].

щаться» [Thg. 122.e.3; 125.b.7; 125.c.1; 125.c.3; 127.b.4; 130.e.5], в перекладі англійською В. Лемба — «a conference» [Thg. 122.c.2], «a school of some man» [Thg. 122.e.3], «classes» [Thg. 125.a.8], «to converse» [Thg. 125.b.7; 125.c.1; 125.c.3], «to partake in some instruction, to instruct» [Thg. 122.d.13; 127.b.4]. Але там, де Сократ підбиває підсумки і називає свої стосунки з учнями словом *συνουσία*, яке тут звучить як ім'я, В. Лемб дуже влучно використовує термін *intercourse* [Thg. 130.e.5], який певною мірою наближається до українського «зносини» або російського «сношение».

За відсутності перекладів «Феага» українською ми не маємо змоги проаналізувати відповідну перекладацьку практику, проте, звертаючись до перекладів слова *συνουσία*, які надає У. Головач у діалозі «Бенкет», ми найчастіше знаходимо еквівалент «бенкет» [Symp. 172.b.7; 172.c.1; 173.a.4; 173.b.3], «бенкет у Агатона» (*τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν*) [Symp. 172.a.7]. В тих фрагментах, де саме еротична тематика є головною, перекладачка стикається з найбільшими труднощами і вдається до відтворення змісту *συνουσία* з певними обмеженнями його змістовного потенціалу: «любовна втіха» [Symp 192.c.5], «коли сходяться чоловік і жінка» (*ἢ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν*) [Symp. 206.c.6].

Гомоеротичний аспект є важливим для розуміння сократівсько-платонівської виховної ідеології, проте ми не можемо однозначно стверджувати його обов'язкову присутність у практиці стосунків Сократа із його учнями або Платона — в Академії. Інтерпретація діалогу «Феаг» як своєрідного маніфесту сократівської синусії, здійснена Марком Джоелом, спричинила дискусію навколо діалогу, в рамках якої Г. Тарант висловив досить критичну точку зору щодо наявності подібних практик у колі Сократа та в Стародавній Академії [Tarrant, 2005]. Тарантова аргументація спирається на контекстний аналіз терміна *συνουσία* в інших, крім «Феага», платонівських діалогах, який, за думкою Таранта, доводить, що більшість випадків використання цього терміна в діалогах «Протагор», «Теетет», «Політея» та інших не має того сексуального забарвлення, яке є очевидним у «Феазі» [Tarrant, 2005: с. 134—138]. На цій підставі він вважає, що «Феаг» був написаний в Академії часів Полемона (314—270 до н.е.) і відбиває практику, яка існувала в Академії того часу, а приниження ролі розуму у вихованні разом із наголосом на еротичному й божественному робить Сократа в цьому діалозі ближчим до Аркесилая, ніж до Платона. Можливо також, обережно припускає Тарант, що саме Аркесилай сприяв включенню близького йому за ідеологією «Феага» до складу тетрактид.

Попри історичну невизначеність стосовно того, як саме виглядала на практиці *μάθημα ἐρωτικός*, можна впевнено зазначити, що сократівська синусія увійшла до платонічної практики навчання мудрості, актуальної і для сучасної людини. За твердженням Томаса Робінсона, вона є суттєвою

рисую того, що цей відомий дослідник називає платонічним підходом до філософії (а Platonic approach to philosophy): «Стосовно другої теми, *synousia*, ми повинні пам'ятати, що філософія є живою річчю. Сократ і Платон були згодні щодо філософського шляху життя: це діалогічна діяльність із друзями. І платонівські діалоги відображають ці дискусії. Тільки друзі можуть брати участь в обговоренні *philia*. <...> Не можна стати філософом-платоніком, просто читаючи книжки. Ви маєте філософувати й бути доброю людиною, а до діяльності філософування мають бути залученими принаймні двоє. Неможливо бути добрим, доки залишаєшся відокремленим індивідом. Добродієсне життя включає до себе розмови з іншими. Такі розмови, своєю чергою, спричиняють чесноти»¹⁰.

Підбиваючи підсумки, маємо сказати, що труднощі, які виникають при прочитанні та осмисленні «Феага», при перекладі деяких важливих платонівських слів (*συνουσία*) виражають ту справді наявну культурно-історичну дистанцію, яка розділяє наші уявлення про належний характер філософської та педагогічної діяльності і сократівсько-платонівську філософію виховання. Без усвідомлення цього неможливо сподіватися на те, що ми колись зрозуміємо Платона. До того ж, ми ще раз упевнились у тому, що вербальні можливості новоєвропейських мов часто не дають змоги зберегти смислову поліфонію платонівського слова. В такій ситуації корисною для нас стає увага до перегуку платонівських діалогів, які складаються в своєрідний полілог, кожний елемент якого є важливим для розуміння всіх інших. При цьому фактично зникає поділ на так званого Великого і Малеого Платона, а невеликий за розміром, сумнівний за авторством і малопопулярний серед дослідників «Феаг» містить, як ми це намагалися довести, своєрідний ключ до прочитання «Бенкета» та «Теетета», які, своєю чергою, розкривають і пояснюють зміст «Феага». Водночас самі «Бенкет», «Теетет», «Федр» відіграють роль такого самого індексу стосовно велетенської споруди «Політеї». Проте ця остання тема вже зовсім інша за масштабом...

¹⁰ «Regarding the second topic, *synousia*, we must remember that philosophy is a lived thing. Socrates and Plato were agreed on a philosophic way of life: dialogical activity with friends. And the Platonic dialogue reflects these discussions. Only friends can participate in a genuine discussion of *philia*. <...> You cannot become a Platonic philosopher simply by reading books. You need to philosophize and to be a good person, and the activity of philosophizing must also involve at least two people. It is not possible to be good while being simply an atomic individual. The virtuous life involves talking with others. Such speech in turn influences virtue» [Robinson, 2003: p. 29—30].

ДЖЕРЕЛА

- Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М. Витковской, В. Витковского. — СПб.: Алетейя, 2004. — 584 с. — (Серия «Миф. Религия. Культура»).
- Греческо-русский словарь / Сост. А.Д. Вейсман. — СПб.: Издание автора, 1899. — 1370 с.
- Дворецкий И.Х.* Древнегреческий-русский словарь : В 2-х т. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. — Т. 2. — 768 с.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев; Пер. М.Л. Гаспарова]. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди]. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с. — (Античная библиотека).
- Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. — М.: Наука, 1993. — 380 с. (Памятники философской мысли).
- Платон.* Бенкет / Пер. з давньогрецької і коментарі — Уляна Головач, вступна стаття — Джованні Реале. — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. — 178 с.
- Платон.* Диалоги / Пер. с древнегреч., сост., ред. и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1986. — 607 с.
- Платон.* Диалоги / Пер. з давньогрецької. — Харків: Фолио, 2008. — 351 с.
- Платон.* Теэтет. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. // Платон. Сочинения : В 4-х т. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006. — Т. 2. — С. 229—329.
- Соловьёв В.С.* Рассуждение о Феаге // Творения Платона / Пер. с греч. В.С. Соловьёва. — М., 1899. — Т.1. — С.47—62.
- Толстенко А.М.* Эрос в философии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т.11. — Вып.4. — СПб.: Изд-во РХГА. — С. 82—86.
- A Greek-English Lexicon / By H.G. Liddell, R. Scott, rev. by St. Jones. — New York: Oxford University Press Inc., 1996. — 2042 p.
- Barrow R.* Plato, Utilitarianism and Education. — London; New York: Routledge, 2010. — 159 p.
- Benardete S.* The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages: a dissertation submitted to the faculty of the division of the social sciences in candidacy for the degree of master of arts. — Chicago, 1953. — 44 p.
- Brickhouse T., Smith N.* Socrates on Trial. — Princeton: Princeton University Press, 1989. — 337 p.
- Brisson L., Plin F.* Bibliographie Platonicienne. — Paris: CNRS. — Электронний ресурс. Режим доступу: <http://www.platosociety.org/newbibliography.html>. (s.a.)
- Burnet J.* Greek philosophy. Thales to Plato. — London: Macmillan and Co. Ltd., 1950. — 377 p.
- Comments on the Session on the Professor T.M. Robinson: Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 18th November 2003 / Ed. by J. Monserrat-Molas // Anuari de la Societat Catalana de Filosofia. — 2003. — Vol. XV — P. 23 — 33.*
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture: Vol. 1—3. — New York: Oxford University Press. — Vol.2. — 1943. — 336 p.
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. — Vol. 1 — 3. — New York: Oxford University Press. — Vol. 3. — 1944. — 374 p.
- Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum index / Condidit D. Fridericus Astius. — Lipsiae: Libraria Weidmanniana, 1838. — Vol.III. — 644 S.*
- Lodge R.* Plato's Theory of Education. — London: Routledge, 1947, 2000. — 325 p.

- Nettleship R.L.* The Theory of Education in Plato's Republic // Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion / Ed. by Evelyn Abbot. — London, 1880. — P. 67—181.
- Pangle T.* On the Theages // The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Essays. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1987. — P. 147—175.
- Pangle T.* Socrates on the Problem of Political Science Education // Political Theory. — 1985. — Vol. 13. — № 1. — P. 112—137.
- Plato.* Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis / With an English Translation by W.R.M. Lamb. — London: William Heineman; New York: G.P. Putnam's Sons, 1927. — 520 p. — (The Loeb Classical Library).
- Plato.* Lysis. Symposium. Gorgias / With an English Translation by W.R.M. Lamb. — Harvard: Harvard University Press, 1925. — 560 p. — (The Loeb Classical Library).
- Plato.* Theaetetus. Sophist / With an English Translation by H.N. Fowler. — London: William Heineman; New York: G.P. Putnam's Sons, 1931. — 459 p. — (The Loeb Classical Library).
- Rist J.* Plotinus and the «Daimonion» of Socrates Phoenix. — 1963. — Vol. 17. — № 1. — P. 13—24.
- Rorty A.O.* Plato's Counsel on Education // Philosophy. — 1998. — Vol. 73. — № 284. — P. 157—178.
- Scolnicov S.* Plato's Metaphysics of Education. — London: Routledge, 1988. — 161 p.
- Tarrant H.* Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth? // Journal of the History of Philosophy. — 2005. — Vol. 43. — № 2. — P. 131—155.
- Taylor A.E.* Plato. The Man and His Work. — London: Methuen & Co Ltd., 1926. — 588 p.
- The Platonic Theages* / An introduction, commentary and critical edition by M. Joyal. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. — 335 p. (Philosophie der Antike).
- Vlastos G.* Divining the Reason // The Times Literary Supplement. — December 15, 1989. — Issue 4524. — P. 1393.
- Xenophontis.* Opera Omnia / Ed. by E.C. Marchant. — Oxford: Oxford University Press, 1921. — Vol. II. — 296 p. (Oxford Classical Texts).

Володимир Прокопенко — кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Сфера наукових інтересів — антична філософія, філософія мови, російська філософія.
