



SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY
RUSSIAN CHRISTIAN ACADEMY OF HUMANITIES
INTERREGIONAL ORGANIZATION
«RUSSIAN PLATO PHILOSOPHICAL SOCIETY»

CORPUS OF PLATO'S TEXTS
IN THE HISTORY
OF ITS INTERPRETATIONS

Publisher RHGA
Saint-Petersburg
2015

**Санкт-Петербургский государственный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Межрегиональная общественная организация
«Платоновское философское общество»**

УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ:

**КОРПУС ТЕКСТОВ ПЛАТОНА
В ИСТОРИИ ЕГО
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ**

Материалы XXII международной конференции
Санкт-Петербург, 24–25 июня 2014 г.

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2015

**УДК 1
ББК 87.3
У59**

**У59 Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов
Платона в истории его интерпретаций:** Материалы XXII
международной конференции, Санкт-Петербург, 24–25 июня
2014 г. — СПб.: Издательство РХГА, 2015. — 250 с.

ISBN 978-5-88812-736-0

**УДК 1
ББК 87.3**

*Конференция проводилась при финансовой поддержке СПбГУ НИР
СПбГУ 23.44.1108.2014 «XXII Всероссийская конференция
"Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в
истории его интерпретаций - II"», а также Программы
поддержки историко-философских исследований РХГА*

ISBN 978-5-88812-736-0

© Коллектив авторов, 2015
© Издательство РХГА, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ	8
Робинсон М. Томас ДЕМОКРАТИЯ И ПОЗДНИЙ ПЛАТОН (перевод с английского М. А. Трушиной).....	9
Алымова Е. В. ОДЕРЖАЛ ЛИ СОКРАТ ПОБЕДУ НАД ПРОТАГОРОМ, ИЛИ AGŌN LOGŌN В ДИАЛОГЕ «ПРОТАГОР»	23
Мочалова И. Н. ПЛАТОН О ВОЙНЕ И ЕЕ МЕСТЕ В ИСТОРИИ, ИЛИ ПОЧЕМУ ПОГИБЛИ ДРЕВНИЕ АФИНЫ?	30
Шевцов К. П. ЗНАНИЕ И ПРИПОМИНАНИЕ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА «ФЕДОН» И «ФЕДР».	35
Трушина М. А. ПЛАТОНОВСКИЙ ΜΙΜΝΗΣΙΣ: ОТ «ИОНА» ДО «ЗАКОНОВ»	45
Наумов О. Д. ПЛАТОНИЗМ КАК МЕТАФИЗИКА ЭРОТИЧЕСКОГО ЖЕЛАНИЯ	55
Слободковский С. НАСМЕШКА ПЛАТОНА НАД ПОЛИТИЧЕСКИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ АРИСТОФАНА, ВЫРАЖЕННЫМИ В КОМЕДИИ «ЖЕНЩИНЫ В НАРОДНОМ СОБРАНИИ»	60
Шаталович А. М. СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СЕМЬИ В ПЛАТОНИЗМЕ	68
Катречко С. Л. БЫЛ ЛИ ПЛАТОН ПЛАТОНИКОМ: КАК СЛЕДУЕТ ПОНИМАТЬ ПЛАТОНОВСКИЕ ИДЕИ?	78
Юрина Е. С. ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВИЗУАЛЬНОГО ТЕКСТА: ТО ФАНТАΣΜΑ И ΤΟ ΕΙΔΩΛΟΝ КИСТЬЮ ХУДОЖНИКА	87

Светлов Р. В. ИКОНОГРАФИЯ ЗЕНОНА КИТИЙСКОГО И «УРАВНОВЕШЕННЫЕ» ЛЮДИ ПЛАТОНА.	95
Степанова А. С., Винюкова А. К. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ ЛОГОСНОСТИ БЫТИЯ В АНТИЧНО-ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	104
Курдыбайло Д. С. УЧЕНИЕ ПЛОТИНА О СИМПАТИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ В КОСМОЛОГИИ «ЭННЕАД»	117
Приходько М. А. РАННЕХРИСТИАНСКАЯ КРИТИКА ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ И ПЛАТОНИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СУДЬБЕ	124
Кулиев О. И. ОРИГЕН ПРОТИВ ГЕРАКЛЕОНА. СПОР ДВУХ ЭКЗЕГЕТОВ	133
Двинянинов Б. К. МЕСТО ФРАГМЕНТА «ГОСУДАРСТВА» ПЛАТОНА СРЕДИ ТЕКСТОВ VI КОДЕКСА БИБЛИОТЕКИ НАГ-ХАММАДИ	139
Беневич Г. И. АПЕРЦЕПЦИЯ ПОЛЕМИКИ ПРОКЛА ДИАДОХА С ПЛОТИ- НОМ О МАТЕРИИ И ЗЛЕ В АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ	145
Федорова Е. С. УЧЕНИЕ О МУЗЫКЕ ПЛАТОНА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	149
Савинов Р. В. ПЛАТОН В СХОЛАСТИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ	159
Соколова Л. Ю. КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ П. ДЮЭМА И А. КОЙРЕ	167
Сотникова Н. Н. НИЦШЕАНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЛАТОНА.	176
Тихеев Ю. Б. ПЛАТОНОВСКАЯ ЭРОТИКА В ЗЕРКАЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ	186

Щедринова О. Н.	
РЕМИНИСЦЕНЦИИ ИДЕЙ ПЛАТОНА В ТЕКСТАХ КУПИРИНА КАК ПРЕДИКАТ КОЛЛЕКТИВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО	194
Медведева О. А.	
ПЕРСТЕНЬ ГИГА: ДОСТУПНОСТЬ ЗЛА И ТЯГОТЫ ДОБРОДЕТЕЛИ (ПЛАТОН, И. А. ИЛЬИН)	204
Хольгер Гутшмидт	
ПЛАТОН И ГАДАМЕР. О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИАЛОГА (Перевод с немецкого А. Н. Крюкова)	211
Крюков А. Н.	
МЕТАФИЗИКА ПЛАТОНА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (О месте метафизики в философии Эдмунда Гуссерля)	221
Рахманин А. Ю.	
ПЛАТОН В НАСЛЕДИИ М. ЭЛИАДЕ: ТЕОРИИ ФОРМ, ПРИМИТИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ВЕЧНЫЙ АНАМНЕЗИС	232
Панов С. В., Ивашкин С. Н.	
ПЛАТОН В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТОНТОЛОГИИ: ТУПИК ФАКТИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ЭССЕНЦИАЛИЗМА	241

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Настоящий сборник представляет собой материалы XXII международной конференции «Универсум Платоновской мысли». Конференция проходила в Санкт-Петербурге на площадках Института философии СПбГУ и Русской христианской гуманитарной академии 24–25 июня 2014 г. Финансовая и организационная поддержка конференции была оказана Санкт-Петербургским государственным университетом (в соответствии с мероприятием 8 «Финансирование научных мероприятий», шифр проекта 23.44.1108.2014), а также Русской христианской гуманитарной академией. В конференции приняли участие и опытные, и молодые ученые, представлявшие более 15 институций России и стран зарубежья. Как и в 2013 г., участники обсуждали тему корпуса текстов Платона в истории его интерпретаций. На основе прочитанных участниками докладов подготовлены статьи, которые мы и публикуем (с сохранением авторской редакции). Статьи расположены в хронологическом порядке.

Программный комитет конференции:

Светлов Р. В. (председатель),

Робинсон Т. М. (Канада),

Протопопова И. А.,

Шмонин Д. В.,

Алымова Е. В.,

Курдыбайло Д. С.

ДЕМОКРАТИЯ И ПОЗДНИЙ ПЛАТОН
(ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО М. А. ТРУШИНОЙ)

Robinson M. Thomas, professor, University of Toronto, Department of Philosophy

DEMOCRACY AND THE LATER PLATO
(transl. Trushina M.)

This paper will deal with the political theory of Plato's Laws, and will discuss, among many things, Plato's apparent willingness in old age to incorporate some degree of democracy into his vision of at any rate his second-best society, as propounded in the dialogue on which he was working when he died. On the face of it, this is a surprising move, and the paper will attempt to grapple with it among several other surprising features of Plato's vision of a good society in his final decade of life, and will offer an assessment of the strengths and weaknesses of some of his more provocative arguments.

Попытки взять от демократии лучшее, избежав непреодолимых проблем, возникающих в том случае, если она предоставлена самой себе, предпринимались на протяжении многих веков. Однако существовало общее согласие относительно того, что, несмотря на сколь угодно многие разногласия в деталях, демократия очень похожа на политическую версию второго закона термодинамики: предоставленная сама себе, она впадает в хаос. И несколько моделей конституций возникли именно с тем, чтобы разрешить эту очевидную проблему.

Мы можем начать с «модели крепкой руки», представленной поздними годами господина Чавеса в Венесуэле. Контролирующим механизмом здесь выступает личная активность одного индивида, зачастую пришедшего к власти посредством честных и открытых выборов и с большим процентом голосов и успешно удерживающего власть на протяжении длительного периода, каждые четыре-пять лет или около того продолжающего получать большинство голосов в свободных и не уличенных в нарушениях выборах.

Версия «свобода или смерть», особенно популярная в США, идет несколько иным путем. В этой модели, подобно тому, как предыдущая основана на свободных и в целом честных выборах, правительство должно быть сокращено до абсолютного минимума, и любая возможная форма свободы должна стать доступной для каждого гражданина, что сочетается с законными и всеми признанными требованиями свободы. Эта модель,

будучи весьма популярной, имеет, однако, свои проблемы, связанные с удовлетворением требований свободы в тех случаях, когда они терпят крах, например, когда свобода ношения оружия неким X сталкивается с правом некоего Y не рисковать стать случайной жертвой пальбы X в пылу веселья.

Между этими двумя крайностями обнаруживается несколько вариантов, сочетающих черты той и другой и зачастую вступающих в союз с ними. Примечательной является «рыночная» модель (бывшая весьма популярной вплоть до 2008 года, когда она потеряла большую часть своего запала, и, однако, обнаруживающая сегодня тенденцию к возвращению). В этой модели демократическое общество может равно быть и не быть «под ногтем» сильного и часто харизматического лидера, но оно явно является предметом устремлений двух других лидеров, каждый из которых очень могуществен, но ни один из них не является человеком. Первый, по природе своей весьма материальный, обозначен именем «Рынок», и этот лидер характеризуется требованием всеобщего подчинения его капризам и отступничеству от утвержденного прежде, обычно непредсказуемым поведением и полным безразличием к человеческим страданиям, причиной которых он является. Вторым является Бог, который нематериален и способен бесконечно предлагать нам утешение (но не денежное), тогда как первый — «Рынок» — пребывает в очередном припадке безумства. Сегодняшняя ситуация в США — отличный пример такого общественного устройства. Постхристианский его вариант, в котором «Рынок» занимал верховную позицию, а Бог-утешитель для большинства людей более-менее сошел со сцены, представляла собой Великобритания времен Маргарет Тэтчер.

Три других модели вынуждены выбрать моральные принципы в качестве цели их демократии. Первая есть модель «добродетели», в которой цель общества составляет производство граждан, которым присуща высшая степень гражданской добродетели, насколько каждый может ее достичь. Вторая — модель «общего блага», целью которой является всеобщее благо, даже если при этом вдруг будет очевидно ущемлено благополучие отдельных индивидов.

Третья модель берет свое начало в концепции непричинения какого-либо вреда Джона Стюарта Милля. Эта модель может быть рассмотрена как вариант модели «свобода или смерть», однако в этом случае акцент ставится на «свободе от» в той же степени, что и на «свободе для». Данная модель не стремится воспитывать добродетель в гражданах, но считает свою цель достигнутой, если, какими бы ни были личные наклонно-

сти, люди подчиняются законам и избегают причинения вреда другим, насколько это возможно. Это, конечно, весьма популярный принцип современных демократий, но стремление получить удовлетворительное определение того, что означает понятие «вреда» в различных обстоятельствах продолжает оставаться поводом для полемики.

Речь об этих моделях была кратким вступлением к моей работе, которая представит рассуждение об одной из самых ранних попыток описать и аргументированно защитить то, что Платон принимает как наиболее приемлемую демократическую модель, которая, как ему казалось, имеет шанс на осуществление. Для тех, кто читал «Государство», но не знаком с «Законами», это может быть неожиданно, но я надеюсь, что это впечатление уменьшится по ходу моего рассуждения.

Мы можем начать с того, что «Законы» очень напоминают «Государство», и не будем долго на этом останавливаться. Хотя многое могло бы измениться, мысли Платона о начальном образовании, например, изменились незначительно, и образование остается основной составляющей его теории. То же можно сказать и об его общем теологическом воззрении на вещи и на добродетель как цель благого общества; он такой же функционалист в «Законах», как и в «Государстве», и его учение придает свою окраску всему, что он обсуждает.

То же самое касается его взглядов на всеобщее благо, которое добродетельный гражданин будет всегда ставить выше (если до этого дойдет) личных пристрастий. И если «благородная ложь» правителей призвана поддержать его на этом пути, то эта «благородная ложь», говорит Платон в обоих диалогах, в высшей степени позволительна.

Но многое также и отличает «Законы» от «Государства», и я хотел бы теперь обозначить эти отличия, выдвинуть предположения о причине их возникновения и, по мере моих сил, определить их философскую, политическую и социальную ценность с тем, чтобы продолжить наши собственные попытки достичь понимания демократии, которая действительно заслуживала бы такого именования.

Основное отличие заключается в онтологическом статусе общества, описываемого в «Законах». В то время как изображенное в «Государстве» общество было чисто парадигмальным, описание Магнессии в «Законах» предполагает практическое существование такого общества в реальной стране, населенной греками. Платон называет это государство вторым после наилучшего, но безо всякого негативного смысла. Это выражение используется для того, чтобы противопоставить это государство не парадигматическому Калиполису «Государства», но первому и наилучшему

образцу этой парадигмы, который он описывает как существующий лишь в нашем воображении, так как населять его будут «боги и сыновья богов». Если же мы будем говорить о том, что лежит в поле практически возможного, Магнезия, само собой разумеется, может быть названа лучшим государством по Платону.

Основное конституциональное отличие Магнезии от парадигмы в том, что последняя будет, по платоновскому выражению, смесью монархии и демократии. Но роль монарха выглядит лишь данью социальной моде, в сочетании с «законодателем», найти которого — большая удача. Как только же он будет найден, монарх тут же исчезает со сцены. Что монархического в этом государстве, остается неясным, если не предположить, что Платон под этим подразумевает просто удовольствие от дисциплинарной власти, которое проявляют стражи законов и Ночной Совет и которое обычно ассоциируется с монархическим строем. Но необходимо напомнить, что эти члены государства также ограничены в своих полномочиях и должны отдавать себе отчет в том, что они когда-нибудь покинут свои посты. Поэтому, в то время как члены двух институций безусловно обладают гораздо большей властью, нежели любой гражданин современных Афин, ограниченность их власти и необходимость давать отчет в своих действиях позволяют говорить о том, что эти институции имеют гораздо больше общего с основной демократической процедурой, чем кажется на первый взгляд.

Идея *сословия правителей*, состоящего как из мужчин, так и из женщин, которое определяется — и сохраняет эти качества в последующих поколениях — сочетанием надлежащего происхождения и надлежащего же, высоко специализированного образования, была также отвергнута. Магнезия не будет управляться в соответствии с приказами добродетельного сословия Стражей, в отличие от Калиполиса, где нет необходимости в законах, так как нет никакой антисоциальной деятельности или преступлений по отношению к обществу; она будет управляться законами, за исполнение которых будет отвечать группа правителей, не из особого *политического класса*, но из общего числа граждан, и с четко определенными полномочиями.

Следующее различие заключается в том, что образование будет для всех граждан, как для мужчин, так и для женщин, и те, кто получают образование в сфере политического управления, займутся им, не потому, что они принадлежат к некоторому политическому классу, но в результате выборов и жеребьевки. (Назовем эту идею «ограниченной меритократией»). Что касается дальнейшего образования, которое получают члены конкрет-

ной структуры, а именно Ночного Совета, то оно будет добровольным самообразованием в дисциплинах, которое члены Совета сочтут необходимым для более глубокого понимания законов их службы в качестве стражей.

Дальнейшее изменение происходит в институте частной собственности для всех, включая правителей, и таким образом, чтобы исключить как бедность, так и чрезмерную роскошь.

Еще одно изменение состоит в существовании того, что греки могли бы найти совершенно необычным, каким оно и является, — преамбул к законам, так что все граждане всегда информированы, и в деталях, о причинах того или иного закона. Если налоги суровы, а многие таковы, граждане, по крайней мере, будут в курсе того, почему Ночной Совет считает их необходимыми и каким целям они служат во имя всеобщего блага.

Многое из того, на что мы указали, вызвано словами Платона о том, что, в отличие от абсолютно добродетельного Калиполиса, в Магнезии будет предостаточно антисоциальных и по-настоящему криминальных явлений.

Последнее, весьма общее отличие между «Законами» и «Государством» заключается в обосновании того, в чем оба диалога полностью согласуются друг с другом, — добродетель, которая является целью обоих государств. В «Государстве» этим обоснованием было не божественное установление, а нечто, превосходящее богов, — Идея Блага. В «Законах» же обоснованием являются сами боги, и особенно один из них, тот самый Божественный Игрок в кости, являющийся Разумной Душой мира. И благодаря этому строй Магнезии оказывается не просто комбинацией монархии и демократии, а теократией, в которой правитель, а следовательно, и Стражи Законов, в конце концов, предстают как глашатаи Правителя над всеми вещами.

Кто еще, кроме этих правителей, имеет доступ к велениям Божественного Игрока в кости? Все, говорит Платон, и его точка зрения нигде не видна так ярко, как в разговоре о гомосексуализме, в котором божественная воля руководит всеми, и заключать (*infer*) о ней должно из процессов, происходящих в окружающем *мире природы*.

Я использовал слово «заключать», и это естественным образом приводит нас к еще одному свойству Магнезии: наличие смертной казни за воинствующий атеизм или, в более общем плане, расширение концепта нечестивости до такой степени, что немалое количество граждан (кто знает, какое?) могут быть казнены. Не то чтобы идея смертной казни за атеизм была нова; многие греческие государства, включая Афины, имели такой

закон в числе прочих. Новым является платоновское обоснование: смерть полагается за несгибаемое упрямство в отказе увидеть очевидность, следующую из наблюдений за природой (здесь природа являет себя в упорядоченных, совершенных циклических движениях [как он их понимает] небесных тел), и за неприятие авторитетных аргументов об отношении богов к нам.

Что можно сказать, в качестве итога, о том, что Платон утверждает в качестве основы благого государства в последней двенадцатой книге диалога? Можно начать с того, что Платон оспаривает тот факт, что это государство есть смесь монархии (которую он часто расширительно называет «автократией») и демократии. Говоря так, он предлагает точку зрения, долгое время бытовавшую в Античности (как прототип так называемого «смешанного строя») и еще дольше в позднейшие времена. Я лишь упоминаю это походя; мои воззрения на различные стороны собственно платоновской версии смешанного устройства проявятся по мере обсуждения каждой из них.

Позвольте мне начать со списка идей диалога «Законы», которые кажутся мне приемлемыми для любого разумного человека.

1. Общее благо. Благо общества в целом будет главной целью Магнезии.

2. Доступ к властным полномочиям будет зависеть от выборов, а не от причастности к некоему «политическому сословию».

3. Ответственность. Те, в чьих руках находятся властные полномочия, включая представителей самых высших институций, будут занимать свои посты в течение ограниченного срока и вплоть до отставки будут предметом постоянного контроля со стороны ревизоров.

4. Для всех граждан будет существовать имущественная квота, так что каждый разумный человек будет желать обладания наименьшим количеством благ и *откажется* от всех накоплений, которые превышают допустимый уровень благосостояния.

5. Будет существовать всеобщее образование равно как для мужчин, так и для женщин.

6. Наказание за преступление будет, по возможности, исправительным.

7. Суды будут принимать во внимание смягчающие обстоятельства.

8. Каждый закон будет сопровождаться объяснением, для чего он нужен и какие цели он преследует в рамках стремления к всеобщему благу.

Составляя этот перечень, я, разумеется, осознаю, что в разных частях света существуют претендующие на разумность люди, которые будут ре-

шительно отвергать важность как минимум одного из пунктов. Для многих, к примеру, ценность личной свободы выше, нежели всеобщее благо. Другие являются приверженцами теории наказания как отщипления. Третьи (к счастью, немногочисленные, но создающие немало проблем) считают, что женщины не должны получать образования. Четвертые полагают, что не должно быть никаких ограничений в накоплении богатств. Я никак не буду все это комментировать, только выражу надежду на то, что однажды те, кто придерживаются подобных взглядов, поймут их ошибочность, и повторно обозначу мою собственную убежденность в том, что все эти восемь платоновских пунктов абсолютно верны. В частности, теория ограничения частной собственности кажется мне достойной внимания, хоть и содержащей, конечно, поводы для тщательной работы по части самосовершенствования, но, тем не менее, способной весьма эффективно бороться против сегодняшнего бедствия — возрастающей нищеты большинства и одновременно растущего обогащения меньшинства.

Остановимся ненадолго на этом. В новом обществе будет равенство возможностей (744b), но *неравенство* накопленных богатств. В нем, однако — и категорически — не будет бедности (т. е. полной лишенности), но будет лимит обогащения. Обладание одной базовой нормой собственности обеспечит довольно благополучную жизнь, даже если по сравнению с теми, кто владеет четырьмя допустимыми нормами, такую жизнь можно считать нищенской. Обладание богатством в размере двух, трех или четырех норм, конечно, предоставит некоторым возможность дальнейшего удовлетворения своих нужд, но приемлемое качество жизни даже на самом низшем уровне будет всегда гарантировано. И, наконец, если кто-то накопит богатства больше четырех норм, он по закону должен будет передать излишек «государству и его богам» (745a1–20). Хотя Платон не проговаривает этот пункт в деталях, можно заключить, что некоторая часть излишков, переходящих в руки государства, идет на имеющее первостепенное значение поддержание базовой нормы достатка, с тем, чтобы ни один гражданин, обладающий только этой базовой нормой, никогда не увидел подрыва гарантированного качества его жизни. Конечно, Платон настолько уверен, что его система защитит базовое качество жизни всех граждан, что, по его словам, *Попрошайничество* будет запрещено под страхом наказания в виде изгнания из государства каждого, кто попытается просить милостыню, с тем, говорит он приводящим в уныние голосом, чтобы «наша страна была полностью очищена от таких созданий» (736c).

Принцип, который лежит в основании этого воззрения, заключается в понятии «справедливости как честности», которое читатели Джона

Роулза сразу же опознают¹. Хорошее общество, говорит Роулз, это такое общество, в котором любой разумный человек будет хотеть жить так же, как наименее успешный член социума². И, кажется, именно этого Платон и добивается. Судя по тому, как он изображает это общество, оно не просто идеально демократично, оно изощренно демократично и содержит в себе стимулы к всеобщему обогащению, но под постоянным давлением всеобщего блага.

Позвольте мне привести перечень запретов, содержащихся в «Законах», по поводу которых разумный человек поспорил бы с Платоном.

1. Необходимость верховного правителя, который бы *основал* второе после наилучшего государство и его законы и не имел бы, конечно, *никаких* временных ограничений *своего* правления.

2. Необходимость (очевидная) в том, чтобы этот правитель, как и все, кто занимают высшие руководящие посты, вроде Стражей Законов, были бы мужчинами.

3. Необходимость использования системы жеребьевки как части конечных выборов Стражей Законов.

4. Необходимость «полезной лжи» со стороны государства.

5. Тезис о том, что главная цель искусств — служба государству.

6. Необходимость использования верований в благожелательных, непогрешимых богов для укрепления добродетели горожан.

7. Необходимость веры в то, что процессы природного мира в значительной мере выражают божественную волю к управлению.

8. Необходимость ряда следующих из этого наказаний — вроде лишения гражданских прав гомосексуалистов и смертной казни за воинствующий атеизм.

9. Сохранение рабовладения как фундамента государства.

На первый взгляд, тщательная проработка Платоном вопроса о выборах общественных руководителей любого рода и необходимость временного ограничения их сроков полномочий и тщательного контроля, сопровождающего этих руководителей в то время, пока они *на службе*, кажутся достаточными для охраны государства. И данное в «Законах» платоновское обязательство предоставить возможность образования равно женщинам и мужчинам должно гарантировать достаточное количество и

¹См. Mostafa Yousenie. Profile of justice in Plato and Rawls. Philotheos 9 (2009). Pp. 45–56.

²Rawls J. A Theory of Justice (revised edition) (The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), and Justice as Fairness. A Restatement (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

женщин, и мужчин, способных стать кандидатами на любые посты в государстве. Как он сам говорит: потерпеть неудачу в обучении женщин значит потерять половину талантов государства. Или, как другой правитель скажет позднее: женщины держат на себе половину неба. Но на практике, несмотря на его заявление о том, что женщины Магнезии будут иметь право быть избранными «для занятия государственных должностей» (*archas*) в возрасте сорока лет (785b), эти должности, очевидно, не включают *высшие* государственные посты. Главный Воспитатель, к примеру, должность, по Платону, «гораздо значительнее самых высоких должностей в государстве» (765e), по статусу является «отцом семейства». Стражи Законов недвусмысленно называются «мужами» (*andrasi*, 755b5). Имеющие огромную важность Евфины, проверяющие правителей по окончании их срока, все являются «мужами» (*andras*, 946a1). И все члены Ночного Совета, разумеется, тоже мужчины, включая десятерых Стражей Законов (все мужчины), Главный Воспитатель и неопределенное число бывших Воспитателей (все мужчины), неопределенное число известных нам¹ жрецов (мужчин) и некоторое число низших членов, которые, по уставу, находятся в возрасте от 30 до 40 лет, все, разумеется, являются мужчинами, так как женщинам доступ к должностям закрыт до достижения сорока лет. Единственная оставшаяся высшая выборная должность — член Вспомогательного Совета. Мы не можем точно сказать, предполагал ли Платон, что часть этого Совета составят женщины, но тот факт, что те, кто посредством жребия выбирают членов совета, опять же, мужчины (*andra*, 756e4), оставляет слабую надежду. Если мы добавим к этому, что только мужчины в Магнезии могут владеть частной собственностью и что браки, в которые вступают женщины, по-прежнему заключают их родственники мужского пола, то весьма маловероятным кажется, что, по сравнению с современными Афинами, женщины действительно считаются *гражданками* (814c4) Магнезии, как, по мнению некоторых, говорит Платон². Если и остается какое-то политическое пространство для женщин в государстве, втором

¹ В «Меноне» (81a10) Платон четко различает жрецов и жриц; слово «жрец» не является родом, включающим тех и других. См. также *Laws* 800b1, 828b4, 909d9, *Phdr.* 244b1, *Rep.* 461a7. В Магнезии предполагается, что жрецов и жриц будут выбирать с помощью жребия (759c), они должны быть старше шестидесяти и занимать свой пост один год.

² Различая «*politides*» и граждан, Платон различает «свободных женщин, живущих в полисе» и «граждан» — которые свободны, мужского пола и обладают всеми правами полных граждан. См. S. El. 1227, E. El. 1335, где никто никогда не подразумевает под словом «*politides*», что женщины наслаждаются привилегиями гражданства, даже если они по дружбе называют друг друга «*politides*».

после наилучшего, то оно гораздо ниже по уровню, чем то, которым довольствуются мужчины¹.

При столь сильном акценте на добродетели-как-продуктивности в «Законах» (как и в «Государстве»), многим может показаться противоречивым решение Платона использовать принцип жеребьевки в последнем туре выборов во Вспомогательный Совет. Его аргумент в пользу этого выбора состоит в том, что это будет приятно демократически настроенным жителям Магнезии, которые увидят в этом (как это происходит в современных Афинах) здоровую защиту против возникновения самозваного «от природы» правящего класса. Но этот эффект будет достигнут, и так и есть, ценой постоянного присутствия в Совете нескольких членов, которые, будучи, без сомнения, *достаточно* одарены и будучи, без сомнения, представителями народной воли (они ведь достигли, в конечном итоге, конечного тура благодаря стандартным избирательным процедурам), однако же не *столь же* талантливы для участия в таком деле, как те, кто в последний момент лишился своего равного права быть кандидатом по жребью. На первый взгляд кажется, что все это практически гарантирует постоянное чувство злобы и негодования у определенного количества граждан, часто очень одаренных, и то, как с ними обращается система, говорит о том, что это, в лучшем случае, скорее не препятствует, нежели способствует той всеобщей гармонии частей, которую Платон считает сущностной чертой благого общества.

Что касается так называемой «благородной лжи», то в «Законах» проблема та же, что и в «Государстве»: оправдывает ли благородная цель — всеобщее благо — средства, которые многие сочтут обращением с гражданами, как с детьми, пусть и в благородных целях? Большинство будут по-прежнему говорить «нет» и требовать, чтобы платоновские правители проявляли такое же уважение (*aidos*) к своим подданным, какого он сам требует от юношества по отношению к старшим. Такое уважение, несомненно, будет случайно (как справедливая война идет не так, как хотелось

¹ Даже если возможно предположить, что некоторые ссылки на «*andres*» — это всего лишь вольность Платона, то это кажется маловероятным, ввиду различных примеров высших должностей, занимаемых мужчинами и только мужчинами. Более подходящее объяснение, как мне кажется, в том, что «занятие государственных должностей» женщинами (785b5) означает их простой доступ к «общественной службе», без указания на то, какого уровня эта служба может быть. Примером таковой может послужить членство, при условии избрания, в группе «блюстительниц» браков Магнезии, упомянутой в предыдущем параграфе (784a1–2). Но это несравнимо с *высшими* должностями, доступными, очевидно, исключительно для мужчин.

бы) сравнимо с временным *сокрытием* какой-то неприятной правды или (в той военной ситуации) с активными попытками обмануть *врага*. Но немногие захотят согласиться с Платоном в том, что могут возникнуть такие обстоятельства, в которых государству будет позволительно обмануть собственный народ, так, чтобы он думал, что нечто является правдой, в то время как государство отлично знает, что это ложь.

Но такое обстоятельство *существует*, ответил бы, без сомнения, Платон, и это обстоятельство заключается в том, что именно *ради блага государства* правительство выдает за истину то, что на самом деле является всего лишь выдумкой. Вот почему в «Законах» Платон так аккуратен в выражениях относительно «*благородной лжи*». В этом вся суть дела, и мы должны с ним здесь согласиться, и не в последнюю очередь из-за столь важных для всей его политической теории выводов.

Многое зависит от того, согласны ли мы с Платоном по поводу фундаментальной метафоры, которую он использует для описания добродетели государства или человека, и это метафора *здоровья* в добродетели (или продуктивной деятельности) каждого и метафора *нездоровья* в грехе (или непродуктивной деятельности) каждого¹. Если эта метафора представляется нам ценной, и, в частности, если мы принимаем греческое понятие здоровья как функционального баланса частей организма, то мы, скорее всего, должны принять и платоновский тезис о том, что благое действие обладает самоочевидной полезностью. (Кто, за исключением сумасшедших, предпочтут в итоге болезнь здоровью?). Но если такой человек активно заимствует убеждения и делает выбор — *о чем он не знает*, — направленный *против* его собственной и, даже больше, государственной добродетели, он невольно предпочитает болезнь здоровью и для себя, и для государства. Поэтому корректирующие действия государства-врача призваны помочь и тогда, когда пациент не знает о том, что он болен или заболевает. И любая процедура, какой бы радикальной или странной она ни выглядела, будет приемлема постольку, поскольку она приносит (или возвращает) пациенту здоровье. Одной из таких процедур, предполагает Платон, будет история о Божественном Игроке в кости.

Существует, однако, хороший повод не согласиться с уместностью платоновской метафоры, основанной на слишком внутренне ориентированном понимании добродетели. Если добродетель гораздо лучше описывается в контексте того, как мы *относимся к другим*, нежели как соот-

¹ Более подробное рассмотрение того, что Платон называет «лечебной пенологией» в «Законах», см. Trevor Saunders, *Plato's Penal Code* (Oxford: University Press, 1991), p. 139–211.

носятся между собой части нашей души, то для описания добродетели метафора *здоровья* (в греческом смысле, баланса между частями организма) оказывается ложной, так же, как и все рассуждения о предполагаемой приемлемости любых *средств*, необходимых для достижения этого здоровья. Как оказывается, применение «медицинского обмана», вроде истории о Божественном Игроке в кости, — одно из таких средств; но, как и вся прочая «благородная ложь» такого рода, она неприемлема в качестве подтверждающей метафоры.

То же самое происходит, когда мы применяем тот же подход к искусству. На этот раз мы имеем дело с медицинским утаиванием правды, которая может вызвать болезнь души или, шире, и это очень важно, государства. В действительности та правда такова, что приверженные ей порочные люди часто процветают и умирают в своих кроватях, крайне довольные своей порочностью. Но верить в такие вещи, говорит Платон, значит «быть проникнутым ложью», цитируя знаменитое место из «Государства». Вот что должно быть в худшем из государств — болезнь мыслящего сознания (*logistikon*). Поэтому никакая живопись, драма или поэзия, произведенная дурным человеком, который счастливо умрет, не допустима в Калиполесе или Магнезии. Более того, счастье определяется как такое состояние души, которое неразрывно связано с добродетелью. Дурной человек, выглядящий «счастливым» в обычном смысле слова, не счастлив по настоящему в истинном, платоновском смысле — он, на самом деле, худший из людей, будучи больным до глубины души и не зная об этом. И какой разумный человек предпочтет болезнь здоровью? И т. д.

Но эта идея глубоко проблематична. Так же, как ложная метафора была движущей силой платоновского определения добродетели и предполагаемой необходимости в периодическом медицинском обмане, она же теперь движет определение счастья (*eudaimonia*) в контексте состояния организма, а не некоего чувства и предполагаемую нужду в периодическом медицинском *утаивании* правды. В каждом случае, однако, Платон достигает цели благодаря использованию собственного языка, настолько собственного, что мы можем перестать отрицать, что *чувство* счастья является достаточным основанием, чтобы кто-то заявлял, что он *действительно* счастлив, и не ожидать от кого-либо (кроме его аккуратно выбранных собеседников в «Государстве» и «Законах») веры в правоту Платона.

Мы пришли, наконец, к третьему важному пункту, в который должны верить, по мнению Платона, все граждане, чтобы государство процветало. И на этот раз мы имеем дело не с медицинской ложью или медицинским утаиванием правды, а (забыв про все метафоры) с набором положений, в

правдивости которых Платон уверен, хотя многие из них таковыми не являются. Я имею в виду положения о том, что существуют боги, заботящиеся о нас и непогрешимые; что их существование доказывается астрономическими наблюдениями и логическими выводами из этих наблюдений; и что их послание к нам, осуществляемое посредством процессов в природе qua производительной, является основой правильного управления в сфере сексуального поведения.

В основании этих заявлений лежит аргумент о наличии разумной души вселенной, души, которую Платон приравнивает к Богу. Этот аргумент, однако, вызван тем, что круговое движение в макрокосме, по мнению Платона, является свидетельством наличия в нем разумности. Но очевидность, которую он использует с такой уверенностью, оказывается беспочвенной; все круговые движения, которые, как он думает, он наблюдает, к сожалению, не круговые, а эллиптические. Что же касается уверенности в том, что предполагаемый нематериальный объект (душа) может двигать материальный, то немногие философы разделяют этот тезис, и понятно, почему.

Ничто из этого, конечно, не имело бы никакого значения, если бы Платон просто выражал свои личные взгляды на теологию. Но последствия его речей ужасны, как мы видели, для атеистов и гомосексуалистов этого общества.

Мне нечего сказать относительно устойчивой убежденности Платона в необходимости рабовладения как основы даже его справедливейшего общества, кроме слов восхищения открытием его современника, софиста Алкидама, заявившего, что это недопустимо для здравомыслящих людей.

Чтобы яснее выразить мои взгляды с помощью лучших из доступных аргументов, мне, конечно, пришлось бы посвятить больше времени проблематичным (если не сказать — порой — ужасающим), на мой взгляд, пунктам платоновского учения, нежели тем, которые кажутся мне самоочевидно верными и достойными одобрения. Среди последних, как мы видели, были такие, как необходимость всеобщего образования; ответственность занимающих общественные посты; предпочтение исправительного, а не мстительного наказания. Если мы соединим два рода утверждений, заслуживающих одобрения и проблематичных, и попробуем дать имя получившемуся, мы можем назвать этот комплекс крайне суровой формой демократической модели «крепкой руки», в которой — несмотря на всё — главные черты того, что мы бы назвали сутью демократической жизни, вроде доступного для всех образования, свободных и честных выборов, ограниченного срока занимания любой должности, ответственности за

служебные действия и т. д., занимают важное место. Хотя тут присутствует многое из того, что редкие из мыслящих людей нашего времени пожелали бы узреть в действии, я хотел бы закончить, сделав акцент именно на этих идеях — упомянутых в начале моей работы — которые стали частью всеобщего сознания людей, именующих себя демократами, наряду с парой идей, которые, как мне кажется, заслуживают того же — идея ограничения накопления богатств, которую я сравнил со взглядами Роулза, и идея доступно написанных преамбул ко всем законам. Даже если они соседствуют с несколькими вредоносными пунктами, они, тем не менее, вносят существенный вклад в дело поиска наилучшей реализации демократического идеала.

Алымова Е. В.
кандидат философских наук,
доцент кафедры истории философии
Института философии СПбГУ

ОДЕРЖАЛ ЛИ СОКРАТ ПОБЕДУ НАД ПРОТАГОРОМ, ИЛИ AGŌN LOGŌN В ДИАЛОГЕ «ПРОТАГОР»

Диалог Платона «Протагор» является примером беседы между Сократом и представителем софистики. В данном случае софистическое движение представлено Протагором. Обсуждаемая тема — возможно ли научить добродетели. Беседа срежиссированна Платоном как *agon logon*, как полемика: собеседники предлагают друг другу противоположные рассуждения по одной и той же теме. Статья привлекает внимание к некоторым аспектам этого диалога, которые позволяют усомниться в том, что Сократ одержал верх над Протагором.

Ключевые слова: *agŏn logŏn*, софистика, Протагор, Сократ, Платон, знание.

Alymova Elena V., PhD, associate professor (History of Philosophy), Institute of Philosophy SpbGU.

Did Socrates get the upper hand on Protagoras or *agŏn logŏn* in “Protagoras”.

Plato's dialog *Protagoras* offers an example of discussion between Socrates and a sophist, in this case it is Protagoras. The subject discussed is the possibility of virtue to be taught. The dialog is dramatized as an *agŏn logŏn* (contest of discourses). The whole *agŏn* reveals its antilogic character, discovering the presence of the opposing *logoi*. The article draws attention to some points of the dialog which could be interpreted as an attempt to demonstrate the invalidity of the philosophical position of Protagoras, but being viewed more closely let us see that it is not so easy for Socrates to get the upper hand on Protagoras.

Keywords: *agŏn logŏn*, sophistic, Protagoras, Socrates, Plato, knowledge.

Начнем с того, что ответим на этот вопрос утвердительно: несомненно, одержал. Правда, не тот самый Сократ, а Сократ платоновский, и одержал не в действительно имевшем место агоне (состоялся ли таковой вообще когда-либо?), а в исторической перспективе. Но именно в исторической перспективе силы оказались не равны, и не только Протагор, но и софистическое движение в целом были вытеснены на периферию философии. Тем не менее, наши оговорки («правда», «не тот, а...»), сомнения и апелляция к исторической перспективе призваны скомпрометировать всякую уверенность в однозначно утвердительном ответе.

Современному исследователю софистики приходится трудно, потому что, будучи маргинализированной, софистика практически лишилась са-

мого дорогого, что у нее было, — своего слова¹: сочинения представителей Древней софистики (V в. до н. э.) занимают от силы страниц двести книги среднего формата, да еще и сохранились по большей части лишь фрагментарно.

Короче говоря, в силу скудного объема сохранившихся софистических текстов, удовлетворение интереса к этому интеллектуальному движению лежит через перечитывание диалогов Платона, так как его диалоги представляют собой важнейший источник. Важнейший, но весьма проблемный. Платон — *интерпретатор* софистов, причем интерпретатор тенденциозный, неизбежно скрывающий их от нас, однако, интерпретируя *софистов*, он позволяет им обнаруживать самих себя. Все вышесказанное в полной мере относится к одному из самых известных софистов V в. Протагору Абдерскому. Перед исследователем его философской позиции стоит очень сложная задача: «tentare di districare la parola di Protagora dalla morsa mortale della metafisica platonica»² [1, с. 15].

И если мы, изучая софистику, никак не можем пройти мимо Платона, то сам Платон, как явствует из его сочинений, никак не мог игнорировать софистику. Авторитет софистической позиции (или софистических позиций) для Платона (авторитет, который следовало низвергнуть, равно как и авторитет поэтов) подтверждается тем, что большинство произве-

¹ Именно в лоне софистики логос впервые стал проблемой, а связь вещей и слов продемонстрировала всю свою драматичность. О софистике мы говорим как о едином движении. И это оправданно, так как несмотря на различные доминирующие интересы представляющих софистику индивидуальностей, их позиции, бесспорно, обнаруживают существенную общность: это философская позиция, неотъемлемым признаком которой является сознательная риторическая ангажированность, которая, в свою очередь, есть следствие определенного миропонимания. Поэтому, хотя софистика и не может быть сведена только к риторике, ее все же никак нельзя рассматривать в отрыве от риторики. Правда, следует иметь в виду, что ни сохранившиеся тексты Протагора, ни других софистов, ни их современника и противника Исократ, ни Аристофана не содержат слова *риторика*. Скорее всего, *риторика* как *terminus technicus* возникает не ранее платоновского диалога «Горгий». Софисты пользуются термином *λόγος*, причем всеми его семантическими оттенками, которые зафиксированы в предшествующем им и современном им узусе. Коль скоро *λόγος* есть существенная характеристика бытия человеком, что позднее отразится в знаменитой аристотелевской формуле, согласно которой человек есть *ζῷον λόγον ἔχον*, то вопрос о том, как *λόγος* связан с сущим, о котором человек нечто высказывает, оказывается важнейшим вопросом, занимающим всех представителей софистического движения.

² Попытаться освободить слово Протагора от мертвой хватки платоновской метафизики.

дений, составляющих *Corpus Platonicum*, — это диалоги, собеседниками и участниками которых являются софисты. Частью эти диалоги носят имена софистов как протагонистов маленьких платоновских драм. Мы сфокусируем свое внимание на диалоге «Протагор», хотя вопросы, которые были спровоцированы Протагором Абдерским, обсуждаются и в других сочинениях Платона, например, «Евтидем», «Тезтет», «Менон», этот список можно продолжать.

За Протагором числится (по Диогену Лаэртскому) ряд сочинений, среди которых следующие: Ἀλήθεια ἢ καταβαλλόντες (Истина, или Ниспровергающие речи), Περί τοῦ ὄντος (О сущем), Μέγας λόγος (Большая речь), Περί θεῶν (О богах), Αντιλογιῶν (Противосуждения). Диоген Лаэртский свидетельствует о том, что Протагор первым учредил ἀγῶν λόγων (состязания в речах) (DK¹ 80 A 1, 2), а также τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε (первым стал практиковать вид бесед, известный как сократический)² (DK 80 A 1, 5–6). Самая суть философской позиции Протагора, насколько ее позволяет вычленил то немногое, что есть в нашем распоряжении, сводится к следующим тезисам:

1. καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις (Он первым стал утверждать, что по поводу любой вещи существуют два противоположных друг другу рассуждения) (DK 80 A 1, 23–24)

2. καὶ τὸ τὸν ἦττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν ([Утверждал, что возможно] сделать более слабое рассуждение более сильным) (DK 80 A 21, 5–6)

3. πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (Всех вещей мера есть человек: сущих, что они есть, несущих, что они не есть)³ (DK 80 B 1)

4. περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέναί (О богах я не могу знать ни того, суть ли они или не суть, ни того, каковы они по виду) (DK 80 B 4)

Диалог Платона «Протагор» в целом представляет собой иллюстрацию к основным тезисам Протагора Абдерского. В экспозиции диалога Платон устами Сократа называет Протагора мудрейшим из современников (309d). Гиппократ, который хочет учиться у Протагора, говорит, что Протагора называют софистом (311e). На вопрос о том, в чем же мудр

¹ DK — общепринятая аббревиатура для издания *Die Fragmente der Vorsokratiker*, подготовленного Г. Дильсом (H. Diels) и В. Кранцем (W. Kranz). Мы приводим цитаты по пятому изданию 1935 г.

² Переводы с древнегреческого наши. — Е. А.

³ Этот тезис — единственное, что уцелело от сочинения под названием λήθεια ἢ καταβαλλόντες (Истина, или Ниспровергающие речи).

софист, Гиппократ отвечает, что софист мудр в искусстве красноречия, а речи софиста — о том, в чем софист сведущ, а сведущ он в том, чем питается душа, т. е. в знаниях. Протагор объясняет цель своей деятельности — делать общающихся с ним лучше (316d) и признает, что он как софист воспитывает людей (317b–c), и обещает Гиппократу помощь в нелегком деле самосовершенствования. Таким образом, возникают две ключевые темы, теснейшим и причудливейшим образом переплетающиеся в контексте диалога: добродетель и знание.

Композиционно диалог распадается на две значимые части, в первой из которых Протагор утверждает, что добродетели научиться можно, Сократ же сомневается в этом. Иначе говоря, позиция Протагора такова, что добродетель есть некое знание, которому, кстати сказать, человек начинает приобщаться с того момента, как оказывается в состоянии понимать слова. Позиция Сократа — добродетель не есть знание. Вторая часть диалога демонстрирует противоположное положение дел. В результате вопросов, поставленных Сократом, Протагор приходит к выводу о том, что добродетели научиться нельзя, Сократ же убеждает самого себя в том, что добродетели научиться можно, так как добродетель — есть особый род знания.

Таким образом, по поводу одного и того же — возможности научиться добродетели — нам Платон предлагает два противоположных логоса, что коррелирует с тезисом (1) Протагора о том, что $\delta\upsilon\omicron$ λόγουσ εἶναι περὶ παντὸσ πράγματοσ ἀντικειμένουσ ἀλλήλοισ.

Если мы понимаем этот фрагмент в том смысле, что по поводу каждой вещи есть два противоположных логоса, то мы сводим тезис к утверждению о том, что по поводу всего можно спорить. Однако дело не в том, что в принципе возможны два логоса по поводу одного и того же факта, но в том, что эти два логоса возможны одновременно и даже могут быть высказаны одним и тем же человеком. Диалог «Протагор» демонстрирует именно такую ситуацию: противоположные позиции Протагора и Сократа объединены одним логосом Платона.

Однако следует разобраться в том, что подразумевается под λόγοι ἀντικείμενοι, высказывать которые и значит — практиковать ἀντιλογία, ἀντιλέγειν. Если предположить, что λόγοι ἀντικείμενοι подразумевают взаимоисключающие рассуждения об одном и том же, то, в логике Сократа (Платона), один из логосов должен соответствовать истинному положению дел, а другой нет, то есть вообще не иметь никакого отношения к данному положению дел. А раз так, то по поводу одного и того же высказывать λόγοι ἀντικείμενοι невозможно: один из них неизбежно будет о чем-то другом, а не том же самом. Такая аргументация представлена в диалоге «Ев-

тидем» (283e — 286d): если перед нами два противоположных друг другу логоса, высказанных по поводу одного и того же факта или события, или одной и той же вещи, то либо один говорит то, что есть на деле, и тем самым описывает истинное положение вещей, а другой, противоположный ему, — о том, чего нет на деле в связи с обсуждаемым фактом, а значит, второй логос — не истинен, если же он все-таки истинен, то значит, он говорит о чем-то другом, о каком-то другом событии, потому что две истины об одном и том же невозможны. Поэтому приставка ἀντι-, присоединяясь к глаголу λέγειν, радикально меняет его значение: λέγειν и ἀντιλέγειν противостоят друг другу, ἀντιλέγειν — значит отрицать чужое утверждение с целью утвердить свое. Между тем, тезисы Протагора свидетельствуют о том, что (4) человек не имеет знания, не может знать (οὐκ ἔχω εἰδέναι) и (3) является мерой (μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος). А это значит: логос, высказанный одним человеком как мерой всего сущего, равноценен логосу, высказанному другим человеком, пребывающем в таком же положении меры и в таком же гносеологическом затруднении. Иными словами, в том мире Протагора, очертания которого едва проступают за скудными текстами, сохраненными для нас традицией, любое λέγειν возможно только как ἀντιλέγειν, обращенное не к вещи, а к другому ἀντιλέγειν ο (περὶ πράγματος) вещи. В таком случае «ἀντι» нужно понимать в смысле взаимности: высказывания оказываются не *противопоставленными*, а *сопоставленными*, и принадлежат они людям, каждый из которых является мерой и причастен той же самой истине.

И вот здесь мы вступаем в область конфликта. Что значит быть мерой? Как следует понимать истину? Сразу скажем: в обсуждаемом диалоге Платон не предпринимает никаких явных попыток приблизить читателя к ответу на второй вопрос. Впрочем, в самой патетической части своей речи (356d — 357c) Сократ говорит: «Что полезнее нам в жизни: искусство измерять или влияние видимости? Последняя разве не вводила бы нас в заблуждение (...) Искусство измерять лишило бы значения эту видимость и, выяснив истину, давало бы покой душе, пребывающей в этой истине, и оберегало бы жизнь (...) А если бы благополучие нашей жизни зависело от правильного выбора между четным и нечетным (...), то что сберегло бы нам жизнь? Не знание ли? И не искусство ли определять, что больше, что меньше? (...) Раз есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание»¹ [2, с. 469–470]. Концы сходятся с концами, начала — с началами: чтобы знать, нужно обладать искусством измерять, искусство, в свою очередь, предполагает знание начал. Говоря иначе, чтобы уметь отличать

¹Текст цитируется в переводе В. С. Соловьева.

равное и неравное, необходимо знать, что такое равенство само по себе, чтобы отличить добродетельный поступок от недобродетельного, необходимо знать, что такое добродетель, чтобы не оказаться в плену кажимости, нужно знать истину, а если мы ее знаем, то никакой плен нам уже не грозит.

К чему же мы пришли? По поводу одного и того же — возможности научить добродетели — нам Платон предлагает два противоположных логоса¹, каждый из которых соответствует определенному миропониманию, а значит, между ними невозможно противоречие, потому что каждый из них относится к иначе понятой истине. Очевидно, для Протагора единство раскрывается во множестве пра́гмат, то есть всего того, с чем может иметь дело человек, который в своем опыте всегда сталкивается с тем, что все меняется, все перестает быть тем же и все же остается тем же. Сократ допытывается у Протагора (329cd): «Ты ведь говорил, что Зевс послал людям справедливость и стыд, и потом много раз упоминались в твоей речи справедливость, рассудительность, благочестие и прочее в том же роде так, словно это вообще нечто единое, то есть одна добродетель» [2, с. 439]. «Да ведь на это легко ответить, Сократ, — сказал Протагор. — Добродетель едина» (329de) [2, с. 439], а справедливость, рассудительность, благочестие суть ее части, относящиеся к единому, как части лица относятся к лицу: ни одна из частей лица не тождественна другой, каждая имеет свое собственное назначение, но их единство позволяет лицу быть лицом, через гармонию частей лицо становится видимым как лицо. Через белое и черное свидетельствует о себе цвет, через твердое и мягкое — тело, через справедливость, рассудительность и благочестие проявляется добродетель. Уча справедливым вещам, Протагор учит самой справедливости, уча прекрасным вещам, учит самому прекрасному. Изначальная позиция Протагора (героя одноименного диалога) такова: то, чему можно научиться, является знанием, добродетели научить и научиться можно, стало быть, добродетель — это знание, но если предположить, что добродетель представляет собой знание в сократовском понимании, то ей научиться нельзя.

В самом финале Протагор удостаивает Сократа своей похвалы: «Я одобряю, Сократ, и твоё рвение, и ход твоих рассуждений (...) Я многим гово-

¹ А при внимательном рассмотрении, так и все четыре: два — в первой части, в которой Протагор уверяет, что добродетели научить можно, а Сократ возражает ему, и два — во второй, когда собеседники меняются позициями. При этом антилогий еще больше: к четырем уже названным добавляются еще две, первая из которых возникает из противоположных позиции, высказанных самим Протагором, вторая — из противоположных позиций, высказанных Сократом.

рил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой (...) Я даже утверждаю, что не удивился бы, если бы и ты стал одним из людей, прославленных мудростью» [2, с. 476]. Интересно, какую мудрость имеет в виду Протагор? Очевидно, такую же, какой мудр он сам, знающий, что πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος.

Литература:

1. Peverada S. Il canto delle Sirene. Protagora e la metafisica. Milano: Associazione Culturale Mimesis, 2002. — 432 p.
2. Платон. Протагор // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. — 861 с.

ПЛАТОН О ВОЙНЕ И ЕЕ МЕСТЕ В ИСТОРИИ, ИЛИ ПОЧЕМУ ПОГИБЛИ ДРЕВНИЕ АФИНЫ?

В статье рассматривается тема войны, ставшая ключевой для древнегреческих мыслителей IV вв. до н. э. Показывается, что в рамках панэллинской идеологии война получает оправдание, ибо понимается как средство достижения мира (Исократ, Ксенофонт, Демосфен и др.). Согласно Платону, война не может быть оправдана как разрушающая подлинную природу человека. Платон утверждает возможность мира без войны, видя средство его достижения в правильном воспитании.

Ключевые слова: Платон, война, мир, история, природа человека, воспитание, панэллинизм.

Plato on War and Its Place in History, or Why Did Ancient Athens Perish?

The article deals with the topic of war which was a key issue for the 4th century BC Greek thinkers. The author shows that in accord with Pan-Hellenic ideology war is justified while regarded as a means to achieve peace (Isocrates, Xenophon, Demosthenes, and others). According to Plato, war cannot be justified as it destroys the true nature of man. Plato insists on the possibility of peace without war, offering proper upbringing as the means of it.

Keywords: Plato, war, peace, history, nature of man, upbringing, Pan-Hellenism.

Одним из первых делает войну предметом специального исследования Фукидид. Для него политическая история — это естественная история, являющаяся лишь частью циклической истории космоса¹. В этом смысле война понимается Фукидидом как естественное (наряду с землетрясениями, засухой и пр.) бедственное состояние человеческого общежития, болезнь, определяемая объективной причиной. По мнению историка, лечение такой болезни как война необходимо, но избежать войн, как и избежать болезней, невозможно, ибо источник войн — в природе человека, и происходят они в соответствии с природой человека. И хотя индивидуальный человеческий характер может изменяться под влиянием обстоятельств, эгоистическая природа человека — стремление властвовать над другими, воля «захватить больше», мстительность, жестокость, гордыня, безрассудные надежды и стремление к свободе — остается неизменной, несмотря на все исторические изменения (Thuc. I, 22, 4; ср.: III, 82, 2).

Как естественное, имманентно присущее историческому развитию состояние война оказывается вне моральных оценок. Такое понимание

¹ Подробнее см.: [2, с. 439–469].

природы войны оставляло открытым чрезвычайно актуальный для Афин середины IV в. до н. э. вопрос о путях выхода из ситуации непрекращающихся войн. Решение было найдено в рамках дифференцированного подхода к определению их характера. Лежащим на поверхности и дающим сразу политические дивиденды было различие войн против внешнего для греков врага и войн междоусобных. В этом случае последние получали максимально негативную оценку, подвергаясь моральному суду, а первые, практически, не осуждались. Предложенная классификация привела, по сути, к легитимации войны, включению ее в морально-правовое пространство, что позволило использовать категорию справедливости (*dikaioŹnh*) для оценки войны.

Ксенофонт и Исократ, связав вопросы войны и мира с ростом благосостояния полиса, под войной понимали прежде всего способ извлечения доходов. В этом случае успешность действия определялась его доходностью. Исократ считал войну несправедливой, если она вела к разорению воюющих сторон, пусть даже и в отдаленной перспективе; справедливая же война, по мнению мыслителя, должна была обеспечивать стабильный доход в течение продолжительного периода (Isocr. *De Pace*, 6, 26, 30, 33–34, 68–69, 138). Взгляды Демосфена в первую очередь отражали его политическую позицию — борьбу против Филиппа за независимость Афин от Македонии. Войну за свободу и независимость, ради защиты собственного достоинства он оценивал как справедливую; несправедливые войны, по мнению Демосфена имеют своей целью наживу (*Dem. XV*, 10). Общим для большинства историков и публицистов IV в. становится оправдание войны как справедливой борьбы против внешнего врага. Как для Демосфена, так и для Исократа, лучшее средство покончить с междоусобицами — объединение против общего врага. Для Демосфена таким врагом стала Македония, для Исократа — Персия. Война, таким образом, в рамках панэллинской идеологии оказалась не просто морально реабилитированной, но привлекательной как способ решения казавшихся неразрешимыми проблем.

Естественно, не мог не предложить своего решения проблем настоящего и будущего греческого мира Платон. Подобно политическим ораторам своего времени, он различает два вида войн и предлагает закрепить это различие терминологически. Есть война внешняя (*rolemoj*), это война с чужими, варварами. А есть война гражданская, внутренняя, война между своими, которую следует назвать раздором (*stēsij*). (*Pl. Resp. V*, 470 с; ср.: *Leg. 629d*). Платон формулирует принципы панэллинской военной этики, устанавливая законы поведения воинов как во время войны с внешним

врагом, так и во внутренних распрях, причем в «Законах» их дифференциация, очевидно, усиливается. По мнению Платона, в войне против чужеземцев воин прежде всего должен проявлять мужество, главный его порок — трусость и малодушие. Если он по этой причине оставит строй или бросит оружие, его ждут позор и суровое наказание: он должен покинуть сословие воинов и пополнить ряды крестьян и ремесленников. Если он сдастся в плен, то не будет выкуплен, а станет рабом или будет убит. Стремясь смягчить методы ведения войны, Платон считал, в частности, недостойными свободного человека мародерство на поле боя, запрет хоронить мертвых врагов, пожертвование в храм оружия, снятого с врага, поскольку это оскверняет святилище. Предлагаемые Платоном правила выражали его стремление поднять в целом нравственный уровень военной этики. И, прежде всего, это относится к нормам ведения внутренних войн, как говорит Платон, самых «тяжких» войн. Стремясь, особенно в «Законах», подчеркнуть их принципиальное отличие от войн внешних, Платон утверждает, что в войне со своими воину недостаточно быть просто мужественным, таким может быть и наемник. Остаться на такой войне патриотом, «верным и непоколебимым», можно только обладая «всею добродетелью в совокупности», когда мужество будет соединено со справедливостью, рассудительностью и разумностью (Pl. Leg. 630b). Именно эти качества, по мнению Платона, могут сделать возможным выполнение предлагаемых философом законов: не поработать греков (греческое государство не должно иметь греков-рабов), не опустошать поля, не сжигать домов, опустошая Родину. Целью гражданской войны, был убежден Платон, должно быть примирение с противником, а не его уничтожение; мир, а не вражда.

Кажется, взгляды Платона на войну немногим отличаются от воззрений большинства греческих публицистов. Однако, это не так. Принципиальное отличие состоит в отказе Платона оправдать войну, оправдать даже в случае ее «справедливых», по мнению большинства, целей. Возможно, именно ради утверждения такой позиции, очевидно, неблизкой современникам, ратующим за маленькую или большую, но непременно победоносную войну, Платон предлагает свою идеальную статичную модель государства поместить в историческую перспективу войны (Pl. Tim. 19c). Для этого он разрабатывает в «Тимее» и примыкающем к нему «Критии» свое знаменитое «сказание о двух полисах» — о древних Афинах и Атлантиде.

Древние Афины и Атлантида имеют много общего в государственном устройстве и одно существенное различие, касающееся организации жизни воинов — стражников законов полиса. В идеальных Афинах их жизнь организована в соответствии с правилами, известными нам из платонов-

ского «Государства». Словие воинов живет автономно. Ведя жизнь самодостаточную и гармоничную, не имея ни золота, ни серебра, «блюда середину между пышностью и убожеством» (Pl. Crit. 112b–c), воины выступают прежде всего хранителями мира.

Иначе живут цари-воины Атлантиды. И хотя долгое время им удается, живя в роскоши, не замечать ее, со временем «божественное начало» в них разрушается, уступая место «безудержной жадности и силе» (Pl. Crit. 120e–121b). Война с Афинами становится неизбежной. Однако, как пишет Платон, афинское государство «явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы», «одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи» (Pl. Tim. 25b–c). Итак, столкновение с афинским полисом закончилось для Атлантиды поражением, последние строчки «Крития» сообщают о решении Зевса наложить кару на впавшее в «жалкую развращенность» государство (Pl. Crit. 121b–c): Атлантида исчезает, погрузившись в пучину (Pl. Tim. 25d).

Такое наказание в контексте платоновских рассуждений представляется понятным и оправданным. Однако Платон подвергает наказанию и победителя: вместе с поглощенной морем Атлантидой, оказывается поглощенной разверзнувшейся землей и афинская «воинская сила»¹. Афины теряют свои богатство и прежде всего землю, символизирующую устойчивость и незыблемость, самодостаточность существования. Думаю, это и есть кульминация всего сказания: любое участие в войне губительно. Справедлив только мир. Афины вынуждены были защищаться, и с точки зрения подавляющего большинства рассуждавших о войне современников Платона, такая война со стороны Афин, безусловно, была войной справедливой. Однако, уверен Платон, участие в войне, преумножая мощь, культивируя жажду власти — без этих чувств вряд ли вообще возможна победа, — нарушает гармонию, разрушает с таким трудом возвращенное божественное в человеке, и в этом смысле никакая война не может быть оправдана. Война по своей природе, для Платона, это свидетельство несовершенства человека, поэтому с неизбежностью период войн — это период завершающий космический цикл. Потопы и землетрясения должны будут вновь опустошить землю, давая человеку «вследствие покинутости» новую возможность обрести подлинное достоинство, мужество и справедливость, благородный нрав и дружелюбие (Pl. Legg. 678e–679e)

¹Предложенное Видаль-Накэ объяснение гибели древних Афин лишь отсылкой к судьбе исторических Афин представляется в этом случае явно недостаточным [1, с. 287–288].

По мнению Платона, политики, стремясь установить мир посредством войны, лечат лишь симптомы, не устраняя причину недуга, состоящую в корыстолюбии и в стремлении к наживе. Завершая в «Тимее» исследование природы человека, Платон убеждает, что человек способен пестовать в себе божественное начало — «через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (Pl. Tim. 90d). Правильное воспитание, для Платона, и является реализацией справедливости, в условиях которой формируется новый тип человека, человека-воина и человека-правителя, лучшего из воинов. Лишенные личного корыстного интереса, способные созерцать благо, они становятся гарантами мира — самодостаточного состояния «всеобщего дружелюбия».

Литература:

1. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / Пер. с фр. — М.: «Ладомир», 2001.
2. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. Ю. Любжина. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.

Шевцов К. П.
кандидат философских наук,
старший преподаватель
института философии СПбГУ

ЗНАНИЕ И ПРИПОМИНАНИЕ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА «ФЕДОН» И «ФЕДР»

В статье предложен анализ платоновской теории познания как припоминания на материале диалогов «Федон» и «Федр». Отправной точкой анализа выступает предположение, что уже в «Меноне» Платон обнаруживает существенное отличие знания и припоминания, «Федон» и «Федр» поэтому дают разные способы фиксации и истолкования этого важного различия. В отличие от вневременного знания, память по сути есть именно временной образ видения истины, и поэтому она неизбежно является мерой забвения и утраты знания, как и мерой припоминания. Именно эта специфическая мера становления задает форму существования единичной души как временной и при этом бессмертной, отделенной от самого знания и обращенной к нему в заботе о себе в качестве необходимого условия припоминания. Таким образом, намечается скорее космологическая интерпретация припоминания, которая получит свое продолжение в диалогах «Тимей» и «Политик».

Ключевые слова: припоминание, знание, забвение, душа, бессмертие, неистовство, забота.

Shevtsov K. P., Candidate of Philosophy, St. Petersburg State University
KNOWLEDGE AND RECOLLECTION IN PLATO'S "PHAEDO" AND "PHAEDRUS"

The article offers an analysis of Plato's theory of knowledge as recollection on the basis of "Phaedo" and "Phaedrus". The starting point of the analysis is the assumption that in the "Meno" Plato yet found a significant difference between knowledge and recollection, "Phaedo" and "Phaedrus" therefore gives different ways of capturing and interpreting this important distinction. In contrast to the timeless knowledge, memory is in fact a temporary way of seeing the truth, and so it is a measure of forgetfulness and loss of knowledge, as well as a measure of recall. Just this specific measure of becoming determine the shape of the existence of the single soul, at the same time temporal and immortal, separated from the knowledge and addressed to it in care of yourself. Thus, Plato elaborates cosmological interpretation of the recall, which will be clear in the dialogue "Timaeus" and "Politics". «

Keywords: recall, knowledge, oblivion, the soul, immortality, fury, care.

Размышления Платона о памяти и ее значимости в воспитании или познании встречаются во многих диалогах, при этом в трех из них — «Меноне», «Федоне» и «Федре» — представлена знаменитая концепция познания как припоминания, а еще в двух — в «Тезетете» и «Филебе» — память оказывается условием не только истинных, но в равной мере и ложных суждений. В этом отличии подходов нельзя не увидеть существенную пере-

мену во взгляде на место памяти в познании, а поскольку в каждом случае речь идет так же об одном из парадоксов познания (парадокса исследования, парадокса ложного мнения), стоит спросить о том, как эта перемена вплетается в ткань платоновской философии. Не являясь главной темой ни одного из названных диалогов, память заявляет о себе отнюдь не случайно, каждый раз напоминая о том, что мы подступаем к центральной точке диалога¹, его внутренней цезуре, позволяющей заглянуть в существо поставленной собеседниками проблемы. В настоящей статье мы ограничимся анализом концепции анманесиса, а точнее того, каким образом выдвинутый в «Меноне» тезис о знании как припоминании получает свое дальнейшее развитие в диалогах «Федон» и «Федр».

Введением к доказательству бессмертия в диалоге «Федон» служит суждение Сократа о том, что «о нас пекутся и заботятся (ἐπιμελουμένων) боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния (κτημάτων τοῖς θεοῖς)» (62b, пер. С. П. Маркиша). Собственно, предметом этой заботы является душа, которую смерть освобождает от тела, в жизни же лучшим способом очищения души и приготовления к смерти является философия, которая учит «отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас, и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела как от оков» (67cd). Именно душа хранит память о том, что захоронено существованием в теле, а потому пробуждение памяти становится своего рода предъявлением и доказательством бессмертной природы души. Первоначально Сократ описывает, как переходят друг в друга противоположности, так что сон сменяется пробуждением, жизнь переходит в смерть и снова возрождается из смерти. Картина пробуждения мертвых как раз и напоминает одному из собеседников Сократа — Кебету — о тезисе, что знание есть не что иное, как припоминание (72e). В «Меноне» Сократ ссылается на учения о бессмертии души, при этом предпринятая им демонстрация припоминания обладает собственной очевидностью; теперь уже сам этот тезис предлагается как довод в пользу бессмертия. Препрежнее доказательст-

¹ В «Меноне», пагинация которого начинается с 70 и заканчивается 100с, выдвижение и доказательство тезиса о знании как припоминании приходится на номера с 81b по 86b; в «Федоне» аргумент от припоминания приходится на номера с 72e по 78b, при том, что рамки диалога задаются номерами 57 и 118a; в «Федре» начало и конец, соответственно, 227 и 278с, о памяти говорится во второй речи Сократа во фрагменте 250a–256a; в «Теэтете» (142–210b) фрагмент с восковой дощечкой (191с–198d) сдвинут ближе к концу диалога; в «Филебе» похожий фрагмент, представляющий память как книгу (39a–с), образует практически точный центр диалога (11–67b).

во воспроизводится здесь всего в нескольких фразах (и, конечно же, с обыгрыванием ситуации забывания и припоминания самого доказательства):

«— Но как это доказывается, Кебет? — вмешался Симмий. — Напомни мне, я что-то забыл.

— Лучшее доказательство, — сказал Кебет, — заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде — и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть». (73ab)

Знание (ἐπιστήμη) является припоминанием в том случае, когда «человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, знает не только это, но примысливает еще нечто иное, принадлежащее к иному знанию» (73c). Так, влюбленный вспоминает о своем любимце, увидев плащ или лиру или иную из принадлежащих ему вещей, или вспоминают о Кебете, когда видят его друга Симмия. В схожем смысле в «Меноне» говорилось о родственности всего по природе и о вспоминании по одному всего остального. Различие, впрочем, может быть лишь иной стороной подобия, и как мы узнавали в словах Менона голос отсутствующего Горгия, так же мы вспоминаем и о Симмии, когда имеем перед глазами его нарисованный образ. Примеры с лирой и плащом можно было назвать ассоциацией по смежности, вариантом метонимии, при этом под сходством Платон едва ли подразумевает простую метафору, поскольку очевидно, что Симмий совсем не так же похож на свое изображение, как оно на Симмия, иначе говоря, подобие здесь подразумевает отношение образа к образцу, а потому в отношении сходства включается так же и удержание различия схожих, не только припоминание образца по образу, но и сознание самого припоминания как установления отношения уподобления и различия:

«Видя равные между собой бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все же одному человеку кажутся равными, а другому нет?

— Конечно, бывает.

— Ну, а равное само по себе — не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, т. е. чтобы равенство показалось тебе неравенством?

— Никогда, Сократ!

— Значит, это не одно и то же, — сказал Сократ, — равные вещи и само равенство.

— Никоим образом, на мой взгляд.

— И, однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно?» (74bc).

Подобное соотносится с равным самим по себе как соотносится в «Меноне» правильное мнение и знание. Но теперь различие, которое в «Меноне» просто постулировалось, становится особой формой знания, а точнее — способом различения того, что побуждает к припоминанию, и самого знания, которое припоминается. Именно чувства позволяют нам сопоставлять сходное, но в них самих как раз обнаруживается недостаток подлинного равенства, и хотя они служат отправной точкой припоминания, они же оказываются его завершающим моментом, потому что указывают на знание, которое предшествовало им и было действительным началом припоминания (75b). За многообразием чувственных вещей «Федон» определенно различает особую область идей, в связи с которой речь идет не только о равенстве, но и о прекрасном, добром, справедливом и священном самом по себе (75d). Этому новому шагу отвечает и уточнение терминологии: если в «Меноне» о знании, полученном в припоминании, могло быть сказано и μάθημα (81c7d2), и ἐπιστήμη (85c12, 85d6), то теперь Платон предпочитает говорить именно об ἐπιστήμη, связывая только с этим словом область чистого знания. Но что же представляет собой припоминание ἐπιστήμη? Различая как знание, так и мнение, припоминание не выдерживает никакой проверки на чистоту, поскольку вместе с вневременностью истины этот эпистемологический ход являет еще и закольцованное время, парадоксальным образом соединяющее в себе «до» и «после», предшествование и опоздание.

Парадоксальность припоминания наводит на мысль, что Платон в действительности говорит о двух различных видах памяти [6, р. 30]. Только первый из них опосредован чувствами и по сути равен всему пути чувственного познания от первых опытов новорожденного к сравнению ощущений, обобщению и формированию концептов, охватывающих различные отношения чувственного мира. Второй вид порожден философской практикой «приготовления к смерти»; такое припоминание свободно от чувств и дает нам не знание образов либо концептов, но мгновенное усмотрение самих идей, соответствующее в «Государстве» выходу философа из пещеры. При том, что второй вид припоминания кажется совершенно независимым от первого, стоит учитывать, что забвение и потеря знания,

по словам Платона, происходит в момент рождения в теле (75e), соответственно, не может быть и речи о припоминании, если возвращение к самим идеям вообще никак не связано с телом. По крайней мере, тело служит негативной предпосылкой припоминания, ведь оно влечет душу к вещам, которые непрерывно изменяются и «от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (79c). Именно из этого блуждания исследование должно вернуть ее туда, «где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствия» (79d).

Припоминание представляет собой не только путь познания, но и определенную практику души, которая должна научиться быть наедине с собой, не взирая на многообразие чувственных соблазнов и искушений¹. Освобождение от чувств — это удел философа, который открывает в своей душе знание неизменных сущностей, однако подобное очищение души дается отнюдь не мгновенно, а является результатом длительных упражнений. Души, как скажет Платон, требуют заботы (ἐπιμελεία) (107c); без практики в размышлении, без сосредоточенности на нечувственном они тяжелеют и не могут покинуть видимый мир, в котором скитаются как призраки (φάντασματα) среди могил и надгробий (81cd). Таким образом, переход от чувственного припоминания к усмотрению чистых форм совпадает с превращением самой души из призрачного подобия в безвидную, собранную в себе сущность, не подверженную изменению или порче. Как и в меноновской демонстрации припоминания, решающим аргументом является изменение души, но теперь речь идет не об одном только мужестве познания, но также о решимости души в отношении себя, вроде той простой и спокойной решимости Сократа на смерть, которая сама по себе перевешивает все иные аргументы в пользу бессмертия. Это значит, что чувственное припоминание и припоминание самих идей могут быть разведены лишь относительно, потому что в конечном итоге они представляют лишь две стороны парадоксальной природы памяти, определяющей форму существования души — как особой, единичной, сущности, безвидной в созерцании идей или рассеянной и изменчивой в восприятии чувственного мира.

¹Вероятно, Платон имеет в виду вполне определенную традицию внутренних практик, в которых припоминание должно было играть существенную роль, как об этом можно судить по практикам эллинистической эпохи. О роли припоминания в них см.: [1, с. 27, 71]. О памяти и в частности о мнемотехнике как практике самонаблюдения и самоистолкования см.: [4, с. 76, 79].

Сократовское припоминание, очевидно, не стоит путать с воспоминанием, которое не только возвращает к прежнему знанию, но должно обладать чем-то вроде внутренней метки, указывающей на момент в прошлом, когда душа уже обладала этим знанием или, может быть, впервые усвоила его [5, с. 103]. Воспоминание предполагает возможность рассказа более или менее связной истории, которая разворачивается отдельно от самого рассказчика в завершеном и значимом самом по себе «прошлом». Однако для Платона интерес представляет вовсе не «прошлое», а вневременное, и потому припоминание, о котором он говорит, мыслится скорее по образцу не воспоминания, а узнавания, по поводу которого не всегда возможно с точностью сказать, когда мы видели это лицо или слышали это имя, или усвоили эти навыки и знания. Зачастую совершенно невозможно выделить эти знания в особый предмет рассказа о прошлом, потому что они уже стали частью знания души о самой себе, способом ее собирания и узнавания себя, а не разделения себя на прошлое и настоящее. Припоминание в этом смысле оказывается формой существования души, ее способом познания *неизменности* вечных сущностей, но в конечном счете этого совершенно не достаточно для доказательства бессмертия души. Как заключает Кебет, существование души до рождения доказано убедительно, но тем самым отнюдь не доказано, что и после смерти душа продолжит свое существование (87a). Припоминание не возвращает к определенному моменту прошлого, а определяет само настоящее, его знание о себе, по мерке прежнего знания, и именно поэтому оно ничего не знает о будущем. Возражение Кебета вынуждает Сократа искать доказательство бессмертия души в рассуждении о причинах (96a–101e) и в отождествлении души с эйдосом жизни (105c–106e), и хотя в этом рассуждении Сократ больше не нуждается в помощи припоминания, очевидно, нерешенным остается один важный вопрос, который по сути переносит нас к концепции бессмертия и памяти, которая развивается Платоном в «Федре». Дэвид Босток пишет, что в «Федоне» нет доказательства личного бессмертия и более того нет никакого ясного понимания, что такое «Я», то есть индивидуальная, личная душа в отличие от чистой мыслящей души философа, отделенной от тела и от всего, отмеченного печатью индивидуальности. Фактически диалог «содержит два совершенно различных взгляда на жизнь после смерти. Один, в большей степени взгляд философа, и в применении к смерти философа он предполагает, что в смерти отпадут все те аспекты активности сознания, которые зависят от осознания тела, и в итоге бестелесная душа будет способна к чистому мышлению и более ни к чему. Другой, в большей мере религиозный взгляд, примененный к иным смертям, предполагает, что и

вся в целом сознательная активность обычных людей сохранится в бестелесном состоянии» [7, р. 29].

Эти два представления о бессмертии Платон примиряет благодаря мифу о загробной жизни, о суде и воздаянии, но остается вопрос, насколько разработанная им философская аргументация применима к той единичной форме души, о которой повествуется в мифе? Благодаря памяти душа сохраняет личную идентичность лишь отчасти, поскольку рождение разрушает непрерывность воспоминаний и нет оснований рассчитывать на сохранение воспоминаний в будущей жизни, поскольку душа обладает бессмертием лишь в той мере, в какой совпадает с самим эйдосом жизни. В этом месте стоит напомнить, что о какой-либо непрерывности в отношении памяти можно говорить лишь с учетом забвения, то есть как раз-таки прерывания, долгого или краткого, связности воспоминаний, и поэтому свидетельством индивидуальной идентичности является не припоминание определенных больших периодов прошлой жизни, а сама способность соотношения с себя с забытым, иначе говоря, установление *себя* в качестве меры утраченного, что собственно и делает возможным исследование и познание. Таким образом, вопрос должен ставиться о бессмертии самой этой меры единичного, способом выявления, или формой существования, которого как раз и является припоминание.

Как и «Федон», «Федр» начинается с припоминания, настраивающего на то, что речь пойдет о вещах прошлых, а значит и неявных, скрытых от обычного взгляда, и потому подлинно божественных. Мы видим, что Сократ вопреки своему обыкновению покидает любимые Афины, как бы предваряя тем самым иное путешествие, неистовое движение вне себя, которое потребует от него речь о божественном Эроте. Роща и источник, у которого Сократ располагается с Федром, и который напоминает Сократу о похищении Бореем юной Орифии, — все это по существу место памяти, которое находится за пределами привычной жизни и тем самым открывает душу самого Сократа особого рода, ораторскому, восхищению¹. Греческое μέμνηται «я помню» имеет тот же корень, что и μένος «сила», и не случайно в поэмах Гомера память нередко понимается как божественное участие в человеческих делах, как знание прорицателей и умудренных

¹ Уход из шумного города в тихое место, в котором человек обращен к себе и потому открыт собственной памяти, представляет собой искусный прием мнемоники, уместный именно в диалоге об ораторском искусстве. Но, как показывает Юрий Михайлович Лотман, оратор должен тонко ощущать и свой культурный контекст, поэтому уход Сократа за городскую стену должен «продемонстрировать читателям связь урочищ, рощ, холмов и водных источников с воплощенной в мифах коллективной памятью» [3, с. 370].

старцев, готовых дать наставление владыке или герою [2, с. 352]. Хотя речь Лисия и вторящая ей речь Сократа являются лишь слабым отражением и искажением этой силы, совершенно иначе обстоит дело со второй речью Сократа, которая и начинается с похвалы неистовству (244a–245b) и представляет саму память как неотъемлемую часть эротической одержимости и неистовства.

Неистовство души не только в божественной силе, которая овладевает ею, но и в ней самой, поскольку она бессмертна и близка богам. Сократ полагает в основу своей второй речи доказательство бессмертия (245c–e), которое можно считать продолжением аргументов сократовского последнего дня: душа есть начало собственного движения, причина жизни в себе, и поэтому она есть то, что движет, и то, что приводится в движение, непрерывно рождается в одном и умирает в другом, действует и подчиняется, возрождая забытое и забывая порожденное. Поскольку движение души не зависит от внешней причины, оно не останавливается, а продолжает свое существование вечно, но поскольку душа движет себя, она также и движима собой и подчиняется себе, и почти так же сильна и активна, сколь пассивна и слаба, способна как собираться в себе, так и рассеиваться во внешнем, поддаваясь искушению тела. Очевидно, что душа, подчиняясь космическому порядку движения, не нуждается в памяти, и если у нас есть повод говорить о памяти души, то лишь в отношении ее позиции в строю других душ, поскольку лишь это место в строю позволяет ей удерживать свое равенство с другими и отличие от других, быть отображением истины и в самом знании истины отличаться от нее, хранить ее образ в себе от одного кругооборота к другому, а после падения — от перерождения к перерождению. Этот порядок движения, стоит напомнить, связан с временной природой космоса, таким образом, даже на вершине созерцания занебесной области время вносит необратимое различие, мера которого и есть не что иное, как память. Сократ рассказывает о том, откуда берутся в этой жизни воспоминания о том, что некогда созерцала душа:

«Припомнить то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время (*βραχέως*) созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память». (250a, пер. А. Н. Егунова)

Βραχέως значит *кратко, недолго*; другое значение этого наречия — *редко, иногда*, что также соответствует смыслу сократовской речи, поскольку в круговращении небес возможность на короткое время увидеть занебесное случается лишь в определенной точке цикла, и именно эта редкая и

ограниченная возможность определяет то, каким образом душа усваивает истину и каким образом она теперь не только знает, но и помнит. Проблема познания, поставленная в «Меноне», как мы видели, не решается, а лишь делегируется парадоксальной стихии памяти. В этом смысле любопытен факт, на который обращает внимание Эберт¹: в «Федоне» Сократ иногда говорит о припоминании того, что люди *познали* когда-то прежде (75с), что, очевидно, исключает решение парадокса познания с опорой на концепцию анамнесиса. Но если само созерцание идей, как показано в «Федре», уже является по сути некоторым временным процессом, а потому — одновременно — забвением и припоминанием увиденного, то мы во всяком случае получаем ту форму припоминания познания, при которой парадокс памяти оказывается максимально приближен к тому, чтобы стать действительным образом истины, способом знания, доступным единичной душе. Иначе говоря, различие знания и припоминания, засвидетельствованное так же и несостоятельностью аргумента от припоминания в «Федоне», получает здесь свое полное обоснование: знание припоминается благодаря тому, что *сама память* и есть обусловленный временем образ истины, мера неизбежного отступления от нее в самом ее созерцании. Вот почему забвение не просто отделяет душу от знания, но прежде всего лишает ее понимания себя, своего истинного образа, заставляет искать этот образ в чувственном мире, до предела обостряя чувства и превращая каждое из них в ощущение утраты, в мучительное переживание томления и тоски, *λόθος* (250с), влечение к некогда изведанному блаженству. В этом влечении уже зарождается страсть и неистовство любви, которая есть также желание вспомнить себя в другом, словно в зеркале увидеть себя в лице любимого (255d).

Литература:

1. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. — 448 с.

2. Болак Жан. Память/Забуття. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. I. Під керівництвом Барбари Кассен. Київ: Дух і літера, 2009. — С. 351–361.

1 «Парадоксальна здесь характеристика приобретенного до рождения знания как чего-то некогда ранее нами познанного. Ведь вся соль метафизического припоминания в том и состоит, что познание с его помощью можно интерпретировать как воспоминание (срв. 72e5, 75e5–7, 76a6–7). Но стоит только титулом познания наградить само приобретение знания до рождения, как мы чувствуем угрозу дурной бесконечности: а не было ли это познание припоминанием чего-то, что было познано — то есть припомнено — еще прежде, а это последнее, в свою очередь, еще ранее того познанного, и так далее...?». [5, с. 111].

3. Лотман Ю. М. Семиосфера. С-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. — 704 с.
4. Фуко М. О начале герменевтики себя. Логос # 2 (65), 2008. — С. 65–95.
5. Эберт Теодор. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». Пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во С-Петерб. ун-та, 2005. — 160 с.
6. Bedu-Addo J. T. Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's Phaedo. Phronesis, 1991. Vol. XXXVI|1. — Pp. 27–60.
7. Bostock David. Platos Phaedo. Clarendon Press, 1986. — 236 p.

ПЛАТОНОВСКИЙ ΜΙΜΗΣΙΣ: ОТ «ИОНА» ДО «ЗАКОНОВ»

В докладе будут рассмотрены основные проблемы, возникающие в связи с понятием μίμησις в диалогах Платона «Ион», «Государство» и «Законы». От показанной в «Ионе» неспособности поэтов и рапсодов быть источниками непогрешимых истин по причине их творческой и познавательной несамостоятельности до осуждения мимесиса как причины несовершенства мира и потери самоидентичности человека в «Государстве» длинный путь. Но тем загадочней может показаться возврат к «Иону», выражающийся в признании за вдохновенным поэтическим творчеством безусловной ценности и продемонстрированный Платоном в «Законах». Будучи безразличным к поэтическому творчеству, Платон знает, какое сильное влияние поэзия и искусство вообще имеет на душу, и видит необходимость в установлении рамок творчества, но сталкивается с проблематичностью подобного законодательства.

Ключевые слова: μίμησις, подражание, искусство, творчество, вдохновение

M. A. Trushina

PLATO'S ΜΙΜΗΣΙΣ: FROM "ION" TO "LAWS"

An attempt has been made in the article to investigate the major problems connected with the notion of μίμησις in Plato's dialogues, "Ion", "Republic" and "Laws". The way from the demonstration of poets' and rhapsodes' incapability to be the source of infallible truth because of their lack of creative and cognitive independence in "Ion" to the condemnation of the μίμησις as a cause of world's imperfection and human's loss of self-identity in "Republic" is very long. That is why the return to "Ion", which Plato shows in "Laws" by acceptance of the undoubted value of the inspired poetical creation, might seem so enigmatic. Plato knows that poetry and art itself have a great impact on human's soul and understand the necessity of the limitation of the art, but, however, he faces the fact that such legislation is very problematic.

Key words: μίμησις, imitation, art, creation, inspiration

Понятие μίμησις (подражание) занимает весьма значимое место в платоновском учении, в отношении не только искусства, но и мироустройства вообще. Рассматривая понятие «μίμησις» в таких диалогах, как «Ион», «Пир», «Федр», «Софист», «Государство», «Тимей», «Законы», Платон открывает в нем всё новые грани, сталкивается с проблемами этического, гносеологического, эстетического характера, использует самые разные способы говорения — от диалектики до поэтических мифов. Однако было бы неправильно полагать, что платоновская точка зрения на μίμησις представляет собой непрерывную линию без каких-либо противоречий на протяжении всего творчества философа. Продемонстрировать сложность взаимоотношений платоновских текстов между собой можно наиболее ярко на примере «Иона», самого раннего диалога, посвященного пробле-

мам поэтического творчества, «Государства», в котором поднимаются все основные вопросы, касающиеся темы мимесиса, и «Законов», которые нечасто становятся предметом тщательных исследований по вопросам мимесиса и в которых, несмотря на кажущуюся схожесть с «Государством», происходит значительное изменение взглядов Платона.

По платоновскому обычаю, начнем с более простого (если вообще можно говорить о простоте в отношении философии Платона) — с раннего и весьма компактного диалога «Ион». В «Ионе» Платон приближается к вопросу о мимесисе. По ходу беседы рапсод Ион встает перед следующим фактом: он вовсе не истолкователь замысла поэта, да и тот, будь он хоть великим Гомером, творит не сам, их талант «не искусство, а божественная сила», не τέχνη, но θεία δύναμις (533d). Муза делает одержимым поэта, от которого вдохновение по магнитной цепочке передается тем, кто соприкасается с его творениями — рапсодам и их слушателям. И только при условии этой одержимости возможно вообще создание поэтического произведения. *«Поэт — это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать»* (534b). Он предстает в роли «рупора» Музы, посредством которого данное в откровении обретает словесное выражение — не более. Положение рапсода ещё более незавидное — он лишь *«толкователь толкователей»* (535a). Ион встает перед выбором: оказаться ли ему несправедным обманщиком, утверждающим, что он искусен во всех вещах, описываемых Гомером, или признать, что тогда, когда он исполняет и толкует произведения Гомера, он находится в состоянии божественного неистовства, одержимости, и тогда он *«ни в чем не виноват»*.

Тут важно отметить следующие моменты. Во-первых, здесь Платон ещё не осуждает поэтов и рапсодов за их несамостоятельность, подражательность их деятельности, за её миметичность. Но для Платона важно показать, что они не обладают знанием, хоть и считаются величайшими мудрецами. И даже дело не в том, что Ион не обладает знанием, а в том, что он не знает, что такое знание. Сводя его к τέχνη, он тем самым отнимает у себя то, чем действительно обладает — способность вдохновляться текстами Гомера и передавать слушателям свое состояние, являясь звеном в той магнетической цепи, которую описывает Платон. На самом же деле, выбора у Иона нет — ведь его τέχνη заёмное, следовательно, оно не τέχνη вообще. Даже если бы Гомер обладал знанием, то сам Ион ведь привлекает слушателей только *как если бы* он обладал этим знанием. Но им не обладает и сам Гомер.

Во-вторых, платоновская теория знания, с которой мы столкнемся в «Федоне», «Теэтете», «Софисте», «Пармениде», «Государстве», ещё не сформирована, поэтому поэтическое вдохновение противопоставляется не знанию диалектическому, научному, но знанию бытовому¹. Признается, что искусство поэта особое, более того, оно приносит знание. Но поэты не знают, ни как это знание появилось, ни как им воспользоваться.

Метафора, которая представляет Музу в качестве магнита, а поэта, рапсода и слушателей как железные кольца, притягивающиеся последовательно друг за другом, продиктована педагогическими задачами Платона, которые вынуждают изгнать поэзию и прочие искусства из идеального полиса в «Государстве», а затем и в «Законах». Что же такого плохого в поэтическом искусстве и том эффекте, который он вызывает? Не только сам поэт становится одержимым Музой, создавая свои произведения, не только рапсод, исполняющий поэтические произведения и толкующий их, оказывается «совсем не в своем рассудке» (535d), но и толпы его слушателей подвергаются такому состоянию. Зритель, вовлеченный в эту цепь одержимости, оказывается лишенным разума, являясь «последним из звеньев» цепи. И сила, начинающая свой путь от Музы, явно ослабевает: поэт не может не творить, когда на него находит вдохновение; рапсоду стоит только услышать любимого поэта, как он «тотчас пробуждается, становится внимателен и знает, что сказать». Но зрителей надо ещё суметь захватить: *«Необходимо очень внимательно следить за ними: если я заставлю их плакать, то сам буду смеяться, получая деньги, а если заставлю смеяться, сам буду плакать, лишившись денег»* (535e), — иронизирует Ион, но в его словах явно угадывается важный мотив. Зритель должен быть полностью захвачен представлением, он должен испытать то, что Аристотель позже будет описывать как *κάρσις*: зрителю не должно быть просто интересно, не развлечения ради выступает перед ним рапсод, а для того, чтобы включить зрителя в магнетическую цепь, чтобы и им овладела Муза. Но руководствуется здесь рапсод, как и софисты, меркантильным интересом.

Возвращаясь же к разговору о знании поэта, стоит подытожить его словами А. Мелберг: вдохновение позволяет поэту творить, создавать воображаемый мир образов, однако в момент божественного озарения душа слепа [См. 2, р. 48]. Поэтический мимесис, таким образом, по Платону, плодотворен только в ущерб самому творцу, теряющему знание. На тот же факт указывает и Вердениус, говоря, что лишенный понимания вдохновенный поэт вынужден всё время довольствоваться лишь приблизительными догадками о сущности того, что поведала ему Муза.

¹[Срв. 1, Р. 17].

Начатое в «Ионе» Платон продолжает в «Государстве» и «Законах». Эти два диалога во многом схожи: и там, и там фигурирует некий умозрительный государственный проект, свод предписаний и законов, регламентирующих разные стороны жизни государства, причем искусство, художественное творчество и *μίμησις* как их конституирующее начало рассматриваются не как сфера невинных, но бесполезных удовольствий, а как то, что может нанести как непоправимый вред, так и неоценимую пользу возможному государству.

В «Государстве» понимание проблемы, поставленной в «Ионе», несколько отлично. Помимо того, что поэт, одержимый Музой и создающий свои творения, не добродетелен в силу того, что объявляет себя знающим, в то время как знанием не обладает, отсутствие этого знания лишает его способности к творчеству: *«Хорошему поэту, чтобы его творчество было прекрасно, необходимо знать то, чего он касается, иначе он не сможет творить»* (598e). Не имея знания, можно изобразить только видимость, но не идею, не истинный образ. И это будет то самое подражание, втрое отстоящее от истины (*τρίτον τι ἀπό της ἀληθείας*). Сам факт подражательности искусства — уже повод для обвинений в адрес поэтов. Единственное, к чему может привести подражание человеческую душу, — утрата внутренней гармонии. С разной степенью строгости *μίμησις* отвергается в III и X книгах. Впрочем, сквозит какая-то ирония судьбы в том, что диалог, в котором, по мнению множества исследователей, так бескомпромиссно отвергаются мифы, поэзия и мимесис как таковой, знаменит именно благодаря мифам и метафорам (Метафора Линии, миф о пещере, миф об Эре). В прошлый раз мы показали проблематичность такого отвержения в силу тех приемов, которыми пользуется сам Платон: форма диалога, вымышленный характер самой беседы, мифы, причем не соответствующие выдвинутым к ним в III книге требованиям, способ демонстрации ложного уподобления через разбор уподобления истинного — всё это с головой выдает «двойное дно» платоновских рассуждений об искусстве и подражании. Это обусловлено необходимостью различать правильный и неправильный мимесис, низкое подражание, влекущее за собой потерю самоидентичности, и высокое, способствующее саморазвитию. Первый вид мимесиса запрещен; он состоит в отождествлении себя с кем бы то ни было. Второй тип подражания позволителен, более того, желателен. Это подражание с самого детства качествам, которыми должен обладать страж — мужеству, рассудительности, свободе. На первый взгляд, это тот же самый мимесис; на самом же деле, это подражание не иному, но своему собственному идеальному характеру, т. е. развитие собственной личности.

Что же касается «Законов», то регламентированность функционирования описанного полиса, которая может удивить ещё в «Государстве», здесь действительно достигает своего апогея, и сфера искусств не является исключением. Тем не менее, внутренних противоречий в «Законах» ничуть не меньше, чем в «Государстве».

Во-первых, миметическая игра объявляется принципом существования идеального государства. «Путем подражательной игры» дети должны с раннего возраста подражать взрослым в том деле, которым они планируют заниматься в будущем. Воспитатели должны *«при помощи этих игр направить вкусы и склонности детей к тому занятию, в котором они должны впоследствии достичь совершенства»*. Играя словами παιδεία (воспитание) и παιδιά (игра), Платон здесь вновь возвращается к тому вопросу, который он ставил в «Государстве» в связи с воспитанием стражей. Здесь та же самая проблема берется шире, рассуждение ведется о воспитании всех граждан, но вопрос, должны ли они подражать, не ставится вообще.

Для усиления этого принципа приводится миф о людях как игрушках в руках бога. Но ведь кукла — это лишь копия человека, а игра с куклой — действие, подражающее реальной жизни. И на наших глазах вся жизнь как отдельного человека, так и государства становится лишь призраком таковой. Как отмечает Лосев [8, с. 596], тот факт, что эта аллегория повторяется в самых разных моментах диалога, свидетельствует о том, что она не может быть просто случайностью или поэтической метафорой. К тому же, мы знаем, как важны мифы для Платона, ведь он пользуется ими в самых напряженных моментах своих диалогов.

Воспроизводя во второй раз миф о людях как игрушках богов, Платон делает удивительный вывод: «Надо жить, играя» (VII 803d). С раннего детства все граждане посредством подражаний приближаются к тому идеалу, который им определяют наставники. Мусические же искусства играют роль постоянной терапии, которая используя правильные образцы подражаний, направляет души к благу. Поэтому песнопения, которые будут петь граждане идеального полиса, должны быть безошибочны. Только в таком случае они могут стать священными канонами, номами: не зря же, говорит Платон, песни и законы обозначаются у нас одним словом (νόμοι, 799e). Следовательно, поэт должен действовать согласно тем правилам, которые будут выработаны старейшинами. Казалось бы, что тут сложного: необходимо воспитать правильных поэтов, не имеющих дурных наклонностей, а следующих указаниям разума. Однако же, в действительности, поэты оказываются за пределами воспитательной деятельности правителей: их

привлекают к исправлению произведений старых поэтов, используя их «поэтические дарование», а не знание и искусность. Ими, как мы помним ещё из «Иона», поэты не обладают. И таким образом, Платон находит место в идеальном полисе не только для законодательной рассудительности правителей, но и для вдохновенного творчества художников.

По мнению многих исследователей, в «Законах» «Платон пытается связать свои идеи с реальной жизнью, модифицируя утопизм „Государства“» [7, с. 173]. Вряд ли можно утверждать это с абсолютной уверенностью, ведь сам Платон сравнивает свой проект с «рассказом о сновидении», но тот факт, что тотальная регламентация в отношении сферы искусства оказалась куда мягче, свидетельствует, что, подобно тому, как в мифе о пещере героя, освобожденному от оков и познавшему истинный свет солнца, необходимо вернуться в пещеру, чтобы поведать своим бывшим товарищам об истине, так и Платону, после подъема на высочайшую ступень философского рассуждения, описав истинный νόσις в «Государстве», необходимо вернуться в реальный мир. То есть, конечно, есть обозначенные Платоном рамки, в которых должны существовать искусства, делаются выводы о том, что песни и пляски должны совершаться только для прославления богов и героев, устанавливается, что необходимо сформировать неизменные каноны в этих искусствах. Но в то же время, с большими ограничениями в идеальное государство допускается комедия и трагедия, пожалуй, самые подражательные из всех искусств. И если, в соответствии с «Государством», мы понимаем, почему подражательные игры детей и хороводы всего государства, славящие богов, законы и моровой порядок, позволительны и необходимы, то связать с этим то, что находится место и для театра, очень трудно. Ведь что останется у трагиков и комедиографов, если забрать у них μιμησις?

Стоит отметить, что в рассуждении из «Государства» о кровати идеальной, сделанной и нарисованной живопись рассматривается не просто как аргумент, а как пример искусства, равноценного поэзии, что весьма необычно; живопись не входила в круг мусических искусств. «Музы архитектуры не существует; и тем более — музы скульптуры или живописи. Эти искусства относили к τέχνη, и... они не имеют ничего общего с первоначальным понятием мимесиса» [6, с. 335], в котором важное место занимает оттенок процессуальности, тогда как в пластических искусствах мы имеем дело только с продуктом деятельности. Как отметила Н. В. Брагинская, Платону пример с живописью был необходим, чтобы «осудить словесное... творчество, но сделать это, не прибегая к живописи, не удастся, потому что никакой промежуточной „просто кровати“ нет в поэзии»

[5]. Что важно, в «Законах» разговор ведется только о мусических искусствах, живопись упоминается лишь только в качестве сравнений и метафор. И положение искусств тем самым оказывается более благоприятным.

«Всё целиком государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни» (665с). Платон играет словами $\psi\delta\alpha\iota$ и $\epsilon\lambda\psi\delta\alpha\iota$, описывая песни как *«заклинания, зачаровывающие душу; они имеют серьезную цель — достичь гармонии»* (659е). Весь идеальный полис должен быть прямо-таки одержим, очарован хороводами, которые бы славили богов. И тем самым, возникает необходимость балансировать между разумными космическими закономерностями, которым подражают люди, водя свои хороводы и воспитывая душу, и одержимостью, состоянием, в котором речь об осмыслении не идет, так как невозможно отстранение от предмета мысли; в состоянии вдохновенности поэт — весь слух и зрение, он внимает тому, что вещает ему Муза, а не размышляет о значении её слов. От лица поэтов Платон обращается к законодателю с такими словами: *«поэт, когда садится на треножник Музы, уже не находится в здравом рассудке, но дает изливаться своему наитию, словно источнику. А так как искусство его — подражание, то он принужден изображать людей, противоположно настроенных, и в силу этого вынужден нередко противоречить самому себе, не ведая, что из сказанного истинно, а что нет»* (719с). Начало этого фрагмента почти в точности повторяет фрагмент «Иона» (534b). Но из того, что поэты способны на ошибки, а бог не может быть обманщиком (Rep. 380с, 382е), следует, что поэты не простые «копиисты» речей Музы, иначе они были бы действительно полностью одержимыми ($\epsilon\upsilon\theta\epsilon\omicron\varsigma$) и неспособными прибавлять что-либо от себя¹.

Итак, Платон возвращается к «Иону». К тому, что надо дать место поэтическому вдохновению. Ведь оно дается отнюдь не по желанию человека, а как дар богов. Даже в идеальном полисе не могут не рождаться поэты. Значит, надо найти место и для этих вдохновенных подражателей. Как пишет Грин, Платон сам слишком поэт, чтобы полагать, что это вообще возможно — устанавливать правила сочинения поэтических произведений. Проблемы этики — проблемы, поставленные Сократом — для него очень важны, как и проблемы познания, которые, наверное, даже важнее всех других. Но он сам был поэтом и живописцем (последний факт, кстати, многими авторами опускается, хотя о нем сообщает тот же Диоген Лаэртский). А после знакомства с Сократом Платон сжег все свои стихи. Почему? Не оттого ли, что перед истинной философией стремление участвовать в поэтических состязаниях и добиваться славы на этом поприще стало

¹[См. 4, p. 5].

казаться глупой самонадеянностью невежественных поэтов, которую он осуждает в «Ионе»? Но, так или иначе, а диалоги Платон писал. И писал так, что позднейшим авторам, например анонимному автору трактата «О возвышенном» вовсе не кажется чем-то противоестественным рассматривать диалоги Платона как художественные произведения, некоторые места которых по достоинству прославлены, а некоторые свидетельствуют о том, что *«зараженный словесным неистовством, он действительно может увлечься неумеренными, грубыми метафорами и иносказательной напыщенностью»*. Что примечательно, тот же автор говорит о том, что путь к возвышенному, указанный Платоном, состоит в *подражании* великим образцам, каковым, считает аноним, для Платона всегда являлся Гомер. *«Платон в своих философских построениях не достиг бы такого расцвета и не стал бы то и дело вдаваться в область поэзии, если бы не оспаривал, клянусь Зевсом, из всех сил первенства у Гомера, как новичок у прославленного уже мастера»* [9]. Оставим вопрос о правомерности таких утверждений, но то, что произведения Платона можно и, главное, нужно рассматривать не только как философские труды, но и как произведения искусства — несомненно. Его учитель Сократ ничего не писал, а самый талантливый ученик — Аристотель — писал сухие трактаты. И важно, что впоследствии труды Аристотеля породили схоластику, а труды Платона — платоновские академии Возрождения, в которых искусство было неразрывно связано с философией.

Но именно потому, что Платон сам во многом поэт, он знает, какое сильное влияние поэзия и искусство вообще имеет на душу. В силу же того, что он философ, он понимает, что до тех пор, пока искусство подражательно, оно не достигнет тех высот, которых достигает философия в высших актах ноэтического познания. Он вынужден прийти к выводу, что сам по себе мимесис как метод, играющий столь важную роль в мире, делает этот мир неидеальным. Даже Демиург в «Тимее» постоянно старается *«ещё больше уподобить творение образцу»* (37d), это не получается с первого раза, да и не получится никогда. Космос хоть и живой, но в нем есть круг иного, и подобие никогда не станет тождественным прообразу, ведь оно воплощено в материи. Время поэтому может быть лишь *«движущимся подобием вечности»*. Что же касается творений богов и людей, то всё это ещё менее совершенные копии. И проницательные речи философов, пытающихся высказать истину, остаются не более, чем *«правдоподобным сказанием»* (Tim. 29c, 59c), *«подражанием и отображением»* (Crit. 107b). Законы могут стать лишь *«подражанием истине вещей»* (Statesm. 300c) *«Если во времена Кроноса попечение-воспитание людей (со стороны богов)*

было прямым, то теперь возникает необходимость появления государства, философии и процедур воспитания/образования. Все они базируются на подражании законам, которые зафиксированы в космическом порядке, однако являются не прямыми инструментами установления справедливых и разумных норм существования, но опосредованными» [11, с. 36]¹. Таким образом, если бы поэты понимали, что их произведения изображают лишь подобие красоты, а их речи о добродетели не признак их знания о ней, они были бы невиновны. Но «Ион» демонстрирует обратное.

И, тем не менее, четкого правила для произведений искусства Платон предпослать не может. Красота музыки зависит не от моральности текста, а от гармонии и ритма, мерилom же правильности становится вкус добродетельного человека², но как таковой свод установлений не существует. Впрочем, в «Политике» Платон пишет, что государства, основанные на законах, суть лишь *подражания* правильным государствам на основе знания (293се); а чуть позже говорит то же об искусствах: если бы они должны были существовать единственно согласно предписаниям, а не из собственных присущих им по природе правилам, то «все без исключения искусства у нас бы погибли». *«И таким образом, жизнь, трудная и сейчас, стала бы к тому времени вовсе невыносимой»* (299de).

Поэтому, раз никакой свод законов и предписаний для искусства невозможен, красота произведений ставится в непосредственную зависимость от знания творца и его добродетельности. Он должен уметь восходить от видимой красоты к красоте как таковой. Но, если мы вспомним «Пир», в котором Сократ пересказывает свой разговор с Диотимой, которая научает его этому восхождению, то мы поймем, что, во-первых, знание это имеет форму мистериального, т. е. такого, для которого жрица, какой является Диотима, должна находиться в боговдохновенном состоянии одержимости; а во-вторых, для того, чтобы прийти к сверхчувственной красоте, для начала необходимо иметь способность видеть красоту чувственную. А кто, если не поэт обладает обеими этими характеристиками? Не зря же Платон называет то философию «высочайшим из искусств» (Phaed. 69a), то «самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию» (Legg. 689d). Очевидно, надо быть поэтом, но не по профессии, а по истинной сущности своей, чтобы быть философом.

¹ Тема подражания возникает у Платона и при рассмотрении им понятия парадигмы в контексте познавательных процессов. См., например [12, с. 135–136].

² См. [3, pp. 199–202].

Литература:

1. Greene W. J. Plato's View of Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, 29. 1918. — Pp. 1–75.
2. Melberg A. *Theories of Mimesis*. Cambridge University Press. 1995.
3. Shipper E. W. Mimesis in the Arts in Plato's Laws. // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 22, No. 2. 1963. — Pp. 199–202.
4. Verdenius W. J. *Mimesis: Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*. Leiden, 1972.
5. Брагинская Н. В. Заметки о слепых пятнах в теории драмы. // Доклад на международной конференции «Платон и платонизм в европейской культуре». М., РГГУ, 2012 г. <http://kogni.ru/plato/annot.htm#41>.
6. Вейдле В. О смысле мимесиса. // *Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства*. М., 2002. — С. 331–350.
7. Коплстон Ф. *История философии. Древняя Греция и Древний Рим*. Т. 1. М. 2003.
8. Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу «Законы». // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 3. Ч. 2. М. 1993–1994.
9. О возвышенном. Перевод, статьи и примечания Н. А. Чистяковой. М.—Л. 1966. ancientrome.ru/antlittr/anon-greek/de-sub-transl-f.htm.
10. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М. 1993–1994.
11. Светлов Р. В. Миф из диалога «Политик» и первая «битва за историю». // *Вестник РХГА*, 2014, Том: 15, № 4. — С. 33–38.
12. Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // *Вопросы философии*. 2014, № 8. — С. 128–137.

ПЛАТОНИЗМ КАК МЕТАФИЗИКА ЭРОТИЧЕСКОГО ЖЕЛАНИЯ

В статье рассматривается интерпретация платонического учения об Эроте в качестве метафизики желания. Репрезентируются и анализируются отношения между основными традициями западноевропейского философствования: классической и постметафизической.

Ключевые слова: Платон, Эрот, бытие, онтология, желание, метафизика, Единое, Множество.

Naumov Oleg, Siberian State Technological University, Krasnoyarsk

PLATONISM AS METAPHYSICS OF EROTIC DESIRES

The article deals with the interpretation of the Platonic doctrine of Eros as a metaphysical desire. Are represented and analyzed the relationship between the main traditions of Western European philosophizing: classical and post-metaphysical.

Keywords: Plato, Eros, being, ontology, desire, metaphysics, One, Many.

Как известно, фигура Платона признается в качестве репрезентанта не только античной философии, но и античной культуры в целом.

Считается, что одна из новаций Платона заключается в объединении предшествующей ему досократической космологии и эмпедокловской антропологии, составивших концептуальный каркас первой метафизической системы в истории западной философии — античного платонизма.

Основная задача данной работы заключается в представлении платоновского учения об Эросе в качестве фундирующего элемента системы античного философа, поскольку в лице Платона античная мысль периода расцвета, вновь актуализирует древнюю традицию мифологии становления, во-первых, указывая на эротический характер процесса становления бытия; во-вторых, онтологизируя Эрос, который выполняет задачу соединения двух миров: земного и небесного, материи и Гиперурации.

Фундаментальная интенция, лежащая в основе платонизма, заключается в анализе характера взаимоотношений противоположных друг другу онтологических пластов реальности — мира умопостигаемых Идей и чувственно данного мира копий-вещей. Таким образом, бытие, по Платону, оказывается изначально децентрированным — оно не является Единым. Дуальным, в силу своей одновременной принадлежности к двум мирам, оказывается и человек, всегда существующий в разрыве между собствен-

ным разумом и телом. Соединив космологию с антропологией, Платон получил децентрированное бытие, не укладывающееся в рамки традиции, восходящей к досократикам, мыслящим бытие как целое, Единое и неделимое. Не имея объективных логических оснований для репрезентации бытия как Единого, Платон, по словам В. С. Соловьева, «внешним, случайным образом» [6, с. 266] вынужден ввести в свою систему третье звено, сводящее в одно «две разнородные половины нашего фактического существования» [6, с. 266]. Такой онтологической структурой у Платона выступает Эрот — «среднее между богами и смертными — не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо» [6, с. 267], функция которого заключается в том, чтобы «строить мосты между небом и землей и между преисподнею» [6, с. 267], приводить Множество к Единому.

На наш взгляд, появление Эрота в системе Платона неслучайно. Как уже было отмечено, в платонизме продолжает артикулировать маргинальная традиция мифологии становления, присущая западно-греческой метафизике в которой Эрос является главной конституирующей силой, противостоящей естественнонаучной необходимости восточных философов-физиков. Натурфилософский принцип необходимости, согласно Л. Шестову, закрепощает человека и его мысль в пространстве «разумно» устроенного эмпирического мира самоочевидностей, в котором «нужно искать не ясности и отчетливости» [8, с. 63], а твердости и прочности. Естественнонаучный мир, подчиненный закону необходимости в глазах Платона — это мир, в котором становится возможной казнь лучшего из эллинов — его учителя Сократа, потрясая своей несправедливостью философа. Платон, стремясь оправдать имя любимого им учителя, бежит от этого мира, противопоставляя досократической необходимости Эрота — единственное божество, над которым не властна смерть, поскольку он — «стремление к бессмертию» [4, с. 140]. Его он и избирает в качестве фундирующего элемента своей системы, объясняющей мир в качестве динамичной по своей природе истины. Таким образом, Платон, подобно Сократу, вопрошавшему об истине у смерти, находит истину бытия за его пределами — во внеземном Эроте. Приняв Эрота за истину, Платон, во-первых, отменяет восточно-греческий закон необходимости, предлагая на его место любовь в качестве универсального основания философии; во-вторых, онтологизировав Эрота, и продолжая пифагорейскую традицию метафизики Единого, представил его в качестве трансцендентального механизма, обеспечивающего переход Многочисленного в Единое. Однако линию Платона прервал Аристотель, увидевший в его системе «область вечно фантастического, от которого он защитил и себя, и других своей логикой

и своей метафизикой, и своей этикой, своим категорическим «нужно остановиться» [8, с. 57–58].

Таким образом, платоновское обращение к Эроту необходимо интерпретировать в качестве насущного требования выхода за «непреодолимую» границу необходимости — трансгрессии за рамки эмпирической реальности в область сакрального как универсального источника истины бытия. Следовательно, Платон деконструирует античную эротику, отказываясь от этической трактовки Эрота в пользу онтологической. Эта онтологизация становится возможной благодаря пересмотру самой стратегии мышления: от вопроса о любовном поведении к вопрошанию о бытии любви [7, с. 394] и от вопроса о чести юноши к вопросу о любви к истине [7, с. 396]. Такая ревизия привычного эротизма, ретроспективно показанная в первых пяти речах, произнесенных участниками «Пира», позволяет Платону представить Эрос в качестве универсальной энергемы бытия.

Онтологизация Эрота становится возможной благодаря лишению Эрота субстанциальности и строгого топоса существования в рационально упорядоченном космосе. Он предстает в качестве случайного, внешнего по отношению к бытию начала с четко сформулированной функцией — это «посредник — делатель моста» [6, с. 267]. Таким образом, выступая по отношению к бытию случайным и внешним началом, играя роль наладчика мостов, Эрот фактически выступает онтологическим отношением, способствующим утверждению бытия как Единого. Иными словами, Эрот — это истина-событие, творящее бытие как Единое и не имеющее к нему никакого отношения, но максимально онтологически близкое «к исходному положению вещей» [1, с. 25]. Другими словами, Эрот есть «бесконечное производство, несводимое к установленным знаниям и определяемое только деятельностью» [1, с. 65], сглаживающее и примиряющее противоположности. Представляя собой онтологическую истину бытия, Эрот показывает себя в качестве жажды целостности и стремления к ней [4, с. 122]. В конечном итоге, Эрот понимается Платоном в качестве дара, ниспосылаемого как человеку, так и всему сущему для того, «чтобы все сущее стремилось и обретало свое истинное предназначение. Одновременно Эрос является и тем средоточием Вселенной, посредством которого общаются люди и боги, животные и растения — весь космос («ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий») [2, с. 37].

Речь Сократа, ссылающегося на мантинейскую жрицу Диотиму в диалоге «Пир» занимает центральное место, поскольку в ней впервые в античной эротике звучит онтологическое вопрошание: «Что такое сама любовь, какова ее природа, и затем, каковы ее дела?» [4, с. 133]. Призывая рассмо-

треть любовь саму по себе, Диотима показывает, что любовь заявляет о себе в фигуре любящего — в нем она обретает возможность к дискурсу, своеобразному хайдеггеровскому сказу. Таким образом, Эрот, кажущий себя в субъекте — это желание, универсальное эротическое желание, вызванное нехваткой: Эрот сын Достатка и Бедности, вечно стремящийся к красоте и мудрости. Следовательно, Эрот по своей природе всегда «промежуточен», он — нехватка (всего того, чем он не владеет и чего желает). Именно в таком родстве с «нуждой и хитростью, невежеством и знанием» [7, с. 396] Эрот актуализирует себя. Иными словами, Эрот сам по себе — это универсальное желание, невыразимое в знаково-символическом порядке. Желание само по себе не дискурсивно — оно говорит о себе посредством конституируемого им субъекта — субъекта желания. Таким образом, дискурс желания — это деятельность субъекта, направленная на удовлетворение «нехватки».

Выход на первую роль фигуры любящего в платоновской постановке вопроса об Эроте позволяет прийти к проблеме его объекта. Помимо разного рода прекрасных вещей, к которым влюбленный может быть привязан, Диотима указывает Сократу на то, что любовь стремится к порождению в мысли и к созерцанию прекрасного самого по себе в соответствии с истиной его природы, в соответствии с его беспримесной чистотой и единством формы. В этих словах Диотима намечает первые контуры учения об эротическом восхождении, представляющем Эрота в качестве динамичного, креативного начала, ведущего субъекта к созерцанию идей самих по себе. А. Ф. Лосев в своей историко-философской реконструкции системы Платона обращает внимание на интуицию телесности, выступающую парадигмальным основанием всей античной культуры. Рассматривая учение об Эросе в контексте теории идей, Лосев, также ссылается на традицию гомоэротичной педагогики и видит суть эротического восхождения в эволюции «от телесной педерастии к духовной педерастии» [3, с. 653], цель которой заключается в постельном ощущении идей «при помощи собственного фаллоса» [3, с. 856]. В этом смысле важно иметь в виду, что, несмотря на указание амбивалентности, присущей эротическому опыту — Эрот небесный и Эрот вульгарный — Платон, тем не менее не «проводит четкой, окончательной линии раздела между плохой любовью к телу и прекрасной любовью к душе... От одного прекрасного тела ко всем прекрасным телам — как гласит знаменитая формула из «Пира» — и затем от прекрасных тел к прекрасным душам, и дальше к тому, что есть прекрасного в «нравах», в «обычаях», в «науках», пока, наконец, взгляд не достигнет «открытого моря красоты» — движение непрерывно» [7, с. 398–399]. В «Федре» Пла-

тон подчеркивает, что души, поддавшиеся искушению плоти — не наказываются, но обретают возможность еще раз попытаться обрести крылья для вознесения: любящий и любимый вместе отправятся в поднебесное странствие, которое будет продолжаться до тех пор, пока они, в свою очередь, «благодаря любви», также не получат крылья [5, с. 198]. Маркировку телесности и плотского удовольствия печатью греха провозгласят более поздние авторы: Плотин, христианские отцы церкви, возрожденец Марсилио Фичино, русский философ Владимир Сергеевич Соловьев. Платон же своим неотказом от тела, воплощает главную характеристику истиной любви, которую характеризует то, что она через явленность объекта есть отношение к истине.

Литература:

1. Бадью А. Манифест философии. — СПб.: Machina, 2003. — 184 с.
2. Круглова И. Н. Онтологические и культурантропологические основания феномена жертвенности в контексте генезиса символа судьбы: Дисс. докт. филос. наук. Томск, 2010. — 267 с.
3. Лосев А. Ф. Очерки истории античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. — 959 с.
4. Платон Пир / Платон Сочинения в 4х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербурга; «Издательство Олега Абышко», 2007. — 626 с.
5. Платон Федр / Платон Сочинения в 4х томах. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербурга; «Издательство Олега Абышко», 2007. — 626 с.
6. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // В. С. Соловьев Смысл любви. Избранные произведения. М.: Современник, 1991. — 525 с.
7. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Том 2. СПб.: Академический проект, 2004, 2004. — 430 с.
8. Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. — 413 с.

НАСМЕШКА ПЛАТОНА НАД ПОЛИТИЧЕСКИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ АРИСТОФАНА, ВЫРАЖЕННЫМИ В КОМЕДИИ «ЖЕНЩИНЫ В НАРОДНОМ СОБРАНИИ»

В статье приводится сравнение подходов к устройству политической и социальной жизни в проектах государственного устройства, предложенных Платоном и Аристофаном. Мы встречаем их в первых пяти книгах «Государства» и в комедии «Женщины в народном собрании». Оба автора отмечают необходимость: а) пересмотра места женщины в государстве, б) отмену частной собственности, в) изменения института брака и связанный с этим вопрос о воспитании детей. Несмотря на схожие взгляды, комедия Аристофана является сатирой на тему современного ему политического строя Афин. В свою очередь, Платон иронизирует над некоторыми идеями Аристофана.

Ключевые слова: Платон, Аристофан.

Slobodkovsky S., Russian Christian Academy for Humanities
PLATO'S RIDICULE TOWARD ARISTOPHANES' POLITICAL VIEWS, PRESENTED IN HIS COMEDY "WOMEN IN PARLIAMENT".

Abstract: This paper presents a comparison of Plato and Aristophanes' similar approaches toward establishment of political and social life, presented in the first five books of the "State" and the comedy "Women in Parliament".

Both authors insist on the importance of:

- a) Revision of the woman's position and her tasks within the state;
- b) Abolition of private ownership;
- c) Changes in the institution of marriage and thereto-related parenting.

Despite the similar views, the fact that Aristophanes' work is a satire of the modern Athens' political system becomes the subject of Plato's irony. Plato believes for the ideal state's establishment these procedures should be primary.

Keywords: Plato, Aristophanes.

В V–IV вв д. н. э. полис столкнулся с целым рядом трудностей военного и экономического характера, что вызвало глубокий политический кризис. Противостояние между греческими городами, приведшее к Пелопоннеской, Коринфской и другим войнам, стало причиной гибели значительного числа граждан. Как следствие, на политическую арену постепенно выдвигаются люди «второго слоя», свободные не-граждане, борющиеся за свои политические права, что вносило дополнительный раскол в гражданское общество. Еще одной из причин, которая, несомненно, повлияла на политическую ситуацию в Греции, была позиция Персидской державы. Используя стратегию «разделяй и властвуй», она возложив на Спарту функцию «смотрящего» за греческими делами, чем поддержала её политические притязания и при этом ослабила Афины. Внутриполисным ответом на эти

потрясения стало развитие софистических учений, высокий всплеск наемнической активности и конечно, активная критика традиционных форм государственного управления, имевшая место в тот период. Человек — наемник переставал быть привязанным, как законодательно, так и духовно к конкретному городу, что создавало новый, космополитический, взгляд на жизнь, не способствовавший укреплению гражданского сознания. Успех софистики, а так же сменивших ее риторических школ в полисе, переживающим кризис, был обусловлен потребностью в новых формах должного поведения, в новых идеалах, которые сплотили бы гражданский коллектив. Результаты такого поиска не устроили многих, и мы видим, что негативное отношение к софистике присутствует не только у учеников Платона. Связано это с тем, что софистика выдвинула на передний план человека и его личные потребности, что в условиях кризиса не способствовала укреплению единства общества. Целью софистического образования было не подготовка должного члена гражданской общины, но передача ему некоторых навыков которые могли пригодиться для достижения его личных целей. Кризис гражданской общины дошел до того, что гражданам за посещение народного собрания, то есть за фактическую реализацию их политических прав, платили деньги. Именно такая ситуация, сложившаяся в Афинах и отображается в комедии Аристофана «Женщины в народном собрании».

Само собой, проблема не могла остаться незамеченной. Наиболее известными критиками софистов являются Сократ, а позже Платон. Но не только они боролись с софистическими взглядами. Выделим еще одного автора, который тоже отметился на этом поприще — Аристофана, высмеявшего Сократа как софиста в своей комедии «Облака». Его творчество оказывало колоссальное влияние на жизнь и взгляды афинян и он активно давал оценку как и политике полиса, так и новым философским движениям. В комедии «Облака» он высмеивает Сократа, выступая не против него лично, но против представителей софистического учения.

Мы попытаемся показать, что в «Государстве» Платон иронически оценивает идеи Аристофана, изложенные в комедии «Женщины в народном собрании». Там так же строится модель идеального государства, являющаяся ответ тем трудностям, с которыми столкнулся полис в период своего кризиса. Для этого наметим основные вопросы: (1) место женщины в этих государствах, (2) устройство быта в них, (3) что лежит в основе этих государств?

Положение женщины в V–IV вв. д. н. э. было вполне определенным — греческая ойкумена — это по преимуществу «мужской мир». Платон это очень хорошо понимает, однако ставит вопрос о равном воспитании жен-

щин и мужчин, давая возможность женщинам входить в сословие стражей. В первых четырех книгах «Государства» только ставится вопрос о положении женщин в государстве. Зато в пятой Сократ уделяет ему особое место. Можно сделать вывод, что разговор о стражах в первых четырех книгах касался только мужчин. Платон понимает, что обсуждение места женщин может выглядеть смешным: «вероятно, многое из того, о чем мы сейчас говорим, покажется смешным, потому что будет противоречить обычаям, если станет выполняться соответственно сказанному»¹. Но это смешно только для тех, кто, по мнению Платона, не понимает, как должно воспитывать идеального стража (гражданина). Смех едва ли может быть вызван совместными обнаженными занятиями в гимназиях (важной части воспитания стража). Для Платона такие занятия важны, поскольку они способствуют консолидации сил полиса, не внося в него гендерный раскол. Женщина и мужчина — стражи будут выполнять все сообща. И если женщина не сможет выполнять что-то наравне с мужчиной, вследствие слабости своего пола, это не должно вызывать смех. Она будет те функции стражей, каким более соответствует её природа.

О возможности расширения гражданских прав женщин высказывается и Аристофан. Предметом его высмеивания становятся: во-первых, сама возможность участия женщин в народном собрании, во-вторых: возможность передачи полиса в управление женщинам (в реалиях того времени это выглядит особенно смешным). Женщины в комедии Аристофана приходят к власти при помощи обмана и качества, которыми он их наделяет, призваны показать далеко не лучшие их стороны. Мы можем убедиться в этом, прочитав речь Праксагоры перед другими женщинами. Они стирают, праздники справляют, коврижки запекают, мужей своих изводят, любовников заводят, сластишки закупают, винишком запивают, как в былые дни². Аристофан ссылается на авторитет «мускулийного» прошлого Афин. Если современные мужчины не справляются, то власть получают женщины, поскольку они не рвутся к новизне. Аристофан пытается укрепить пошатнувшиеся нравы, что конечно же является ответом на кризис политической жизни города. В разговоре двух мужей Блепира и Хремета, которые обсуждают уже сложившийся факт передачи власти женщинам, звучит фраза: «женщинам все власть отдать — одно лишь это, дескать, не испытано в Афинах»³. Понятно, что Аристофан не призывает передать женщинам

¹ Платон. Собрание сочинений в 4х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994. Государство, V книга. — С. 225.

² См. Аристофан. Комедии и фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 716.

³ Там же, с. 727.

политические права, но высмеивает существующее правления мужчин, которое привело к тому, что даже женщин можно представить у власти.

Сравнивая эти произведения, нельзя не заметить сходства гипотетических предположений двух авторов: передачи женщинам некоторых прав, возможность приближения их к правящему сословию. Для Аристофана такой подход, приближающий женщину к власти, — скорее шутка, а для Платона это — необходимая и направленная на становление добродетельного государства ступень государственного строительства. Платон полагает, что управлять государством должны люди, имеющие для этого природные задатки. В соответствии со своими природными задатками женщина может войти в сословие стражей. Стоит напомнить что комедия Аристофана была написана примерно на 30 лет раньше, чем книга Платона «Государство». Вполне вероятно, Платон иронически отвечает на шутку Аристофана относительно женщин в управлении государством.

Для лучшего прояснения иронии Платона обратимся к внутреннему устройству в этих государствах, а конкретно — к институту брака, способам воспитания молодого поколения и решения внутренних конфликтов. Платон не отвергает брак, но подвергает его реформе. Для того, чтобы мужчины и женщины были причастны к общему воспитанию, между ними должно возникнуть стремление к соединению друг с другом, что стимулируют постоянные встречи за трапезой, в гимназиях¹. Но правители не должны позволять беспорядочные совокупления или что-то подобное². Правителям следует учреждать браки по мере сил наиболее священные, поскольку они наиболее полезные³. Задача, которая ставится перед платоновским Сократом — обеспечить государство наилучшим потомством. Оно может быть только от наилучших родителей. Сократ приводит здесь сравнение с породистыми собаками и птицами «Главкон: в твоём доме я вижу и охотничьих собак, и множество птиц самых ценных пород. Так вот ради Зевса уделял ли ты внимание их брачному соединению и размножению?»⁴ Правители будут обманывать недостойных стажей с целью, чтобы от них не появлялось нового потомства. Те же будут

¹ См. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 М. 1994. — С. 232.

² См. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. Государство. 5 книги. — С. 234.

³ См. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. Государство. М., 1994. — С. 235.

⁴ Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. Государство. М. 1994. — С. 234.

думать, что во всем виновата судьба¹. Это служит как мерой поощрения достойных, так и способом воздействия на негодных, в чем-то ухудшающих «породу». Такой подход не породит между стражами вражды и не создаст конфликта. Прослеживая мысль Платона, мы видим, что институт брака в государстве играет реальную роль обеспечения его стабильности и возможности поддерживать эту стабильность в будущем, через новые поколения стражей.

Воспитание детей происходит не матерями, но специальными должностными чинами. Это может быть мужчина или женщина, которые заботятся о том, чтобы матери не узнали своих детей во время кормления. Матерям — стражам в государстве надлежит заниматься подготовкой к войне, поэтому не следует поручать им ещё и воспитание. Распознавание детей и родителей происходит следующим образом. Стражи будут называть своими сыновьями и дочерьми всех родившихся на седьмой или десятый месяц вступления в брак. Эти же дети таких родителей будут звать отцами и матерями. Стариков будут звать бабками и дедами, а сестрами и братьями всех тех, кто родился в период произведения потенциальными родителями потомства. По сути, такое воспитание и понимание семьи, превращает общественные отношения в семейные, что, по взглядам Платона, ещё крепче скрепляет полис.

Аристофан также не отрицает институт брака, но сами отношения между мужчинами и женщинами переходят у него в другую плоскость. Праксагора говорит «знай, и женщин мы сделаем общим добром, чтобы свободно с мужчинами спали и детей по желанию рожали для них»². Цель такого нововведения — уравнивать богатых и бедных граждан в правах, а также уравнивать женщин и мужчин. Возникает комическая ситуация, которую поясняет Блепир «Но с красивыми рядом уродки стоять и старухи курносые будут. Кто обняться захочет с хорошенькой, тот сперва поласкает дурнушку». Также он говорит, что закон этот выгоден только женщинам «станут женщины бегать от тех, кто дурен, за красивыми нагло гоняться»³. Практически раскрывается этот закон в четвертом эпизоде в комической сцене. Молодая девушка ждет возлюбленного, и за право быть с ним вступает в спор со старухой, которая требует, что бы та уступила ей право первенства на юношу согласно новому закону. Когда юноша приходит, девушка терпит поражение в борьбе за него, самого же юношу окружают

¹ См. Платон Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. Государство. М. 1994. — С. 235.

² См. Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 737.

³ Там же.

несколько старух одна другой безобразней и требуют от него исполнения закона¹. В результате возникает вопрос о том, как воспитывать общих детей (совсем, как у Платона). Блепир: «Если этак вот будем жить сообща, как сумеет детей своих каждый различать, расскажи!»². Ответ Праксагора: «А зачем различать? Будут дети своими отцами всех считать, кто по возрасту годен в отцы, кто постарше годочков на двадцать»³. Аристофан считает, что такое отцовство не позволит детям творить насилие над родителями, поскольку те будут помогать друг другу, из страха быть побитыми. В этом моменте тоже подчеркивается проблема нравственного упадка Афин. Воспитание детей описывается схоже с тем, как это будет изображать Платон: «Там кувшины расставим и кружки, и корчаги. Оттуда в обеденный час прославлять будут мальчиков хоры. Самых сильных и самых отважных в бою, трусов будут стыдить и бесчестить, чтобы позором покрывшись, ушли от стола»⁴. Одевать и обувать их будет государство, то есть женщины. Аристофан явно преследует цель показать последствия женского управления и отхождения от привычных устоев и классического понимания семьи и места женщины в этой семье.

Мы видим схожие механизмы, с помощью которых устраивается семейная жизнь в идеальных государствах. Платон и Аристофан преследуют одинаковую цель сделать семью центром полиса и дать ей возможность управлять им. Но в варианте Аристофана это — скорее предупреждение самим гражданам, напоминание о необходимости следования сложившимся семейным и политическим устоям.

Платон говорит о том, что его слова могут показаться смешными, явно подразумевая, что Аристофан высказывал верные представления о развитии семьи в государстве, но не относится к ним серьезно.

Следующий вопрос касающейся проблемы общего имущества, чрезвычайно важен для Платона, поскольку это один из столпов равенства внутри сословия стражей. И если для Аристофана отмена собственности означает крах гражданской общины, то для Платона наоборот это позволит выстроить идеальную систему управления. Богатство и бедность ведут государство к низостям и злодеяниям. Дабы страж не подвергался их влиянию, он не обладает ни золотом, ни серебром, но занимается только военными упражнениями. Поэтому он лучше подготовлен к войне, чем

¹ См. Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 754–769.

² Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 738.

³ Там же.

⁴ Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 741.

любой богатый человек. Также устранение богатства и бедности позволяет оставаться платоновскому государству целостным¹. Платоновский Сократ приводит различие между его государством и другими. В других полисах, где сосуществуют бедность и богатство, наличны два враждебных друг другу государства: богатых и бедных. А в каждом из них — множество других². Поэтому ими нельзя управлять, как чем-то единым. Для того, что бы не впустить богатство и бедность в идеальный полис, он даже ограничивается в размерах. «Государство может увеличиваться лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более того»³.

В комедии Аристофана мы видим, что женщины собираются решить внутриполисные проблемы при помощи схожих идей. Об отмене личной собственности говорит лидер женщин Праксагора «Пусть от общего каждый живет, а не так чтоб на свете богач жил и нищий»⁴, «Мы общественной сделаем землю, все для всех, все плоды, что растут на земле, все, чем собственник каждый владеет. От имени общего будем кормить вас, мужчин мы, разумные жены»⁵. Устранение богатства повлечет за собой и устранения конфликтов «буяны перестанут шебуршать в стране, присяжные исчезнут, лжесвидетели, доносчиков не будет»⁶, «забудут грабить, ближнему завидовать, не станет нищих, голых, голодающих, не будет распрей граждан, с молотка продаж...»⁷. Такие последствия принесет женское правление. Но Аристофан не предлагает никаких механизмов или принципов при помощи которых можно мотивировать людей к согласию в вопросе о частной собственности. Также он не описывает, к чему придет государство, кроме, общей трапезы посредством отказа от частной собственности. Аристофан показывает мимолетность принимаемых законов: «я знаю их насквозь — законодателей. Решать им — быстро. Отменить — ещё быстрее»⁸. Скоротечность законов подчеркивается напоминанием об «указе о соли», «решении о медяках» и т. д. Аристофан высмеивает даже столь благородный закон, как борьба с бедностью.

Напоминаем, что Платон лишает имущества только стражей, понимая, что «производительное» сословие должно обладать частной собственностью. Цель отсутствия у стражей имущества — не просто устране-

¹ См. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994. — С. 191.

² См. там же, с. 192.

³ См. там же.

⁴ Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир — Наука, 2008. — С. 735.

⁵ Там же, с. 736.

⁶ Там же, с. 734.

⁷ Там же, с. 734.

⁸ Там же, с. 749.

ния конфликтов, но придание государству максимальной мощи, которая способна эти конфликты предотвратить.

Перейдем к последнему вопросу об основах утопий Платона и Аристофана. Государственный проект Платона формируется в процессе исследования справедливости. Происходит разделение обязанностей профессиональных и политических. Устраняется богатство и бедность, формируются жесткие рамки сословий, дабы ремесленники, не обладающие знанием о справедливом управлении, не привели государство к краху. С этой целью сословие стражей максимально замыкается на самого себя, (хотя в целом в утопии Платона присутствуют механизмы движения людей из одного сословия в другое). И, как результат, такое государство становится единым и цельным.

Государство же Аристофана формируется из благих намерений женщин, которые руководствуются обманом и стремятся к приобретению власти. Аристофан четко проговаривает, что женщины не стремятся к общему управлению, они именно стремятся управлять, не имея при этом должных знаний. Отсутствие знаний прекрасно показано в начале комедии, в момент тайного собрания, в котором только одна Праксагора (лидер женщин) имеет представление о политике.

Подведем итог сказанному. Платон, как и Аристофан, пытается найти силы внутри самого полиса для преодоления сложившегося кризиса. Формой ответа на вызовы сложившейся исторической ситуации становится построение идеального для Платона и шуточного для Аристофана государств. Такой взгляд на «Государство» Платона в свете исторической ситуации, в которой он жил, позволяют посмотреть на него как на политического мыслителя, видящего общую тенденцию, которая ведет к краху привычного и сложившегося образа жизни. В противовес ей формируется идея идеального государства как попытка решения сложившихся проблем на основе философского дискурса. Попытки Аристофана на этом поприще не могут не забавлять Платона, поскольку сам Аристофан ничего не предлагает взамен помимо сохранения нынешних устоев. И даже когда он «нащупывает» правильные решения (вроде статуса женщин, проблемы собственности), то лишь высмеивает их и тех, кто их предлагает, становясь, в свою очередь, предметом платоновской иронии.

Шаталович А. М.
кандидат философских наук, доцент,
Днепропетровский национальный университет
им. Олеса Гончара (Украина)

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СЕМЬИ В ПЛАТОНИЗМЕ

В статье эксплицируется платоническая концепция семьи в сакрально-символическом измерении. Ключевым для понимания семьи в платонизме является понятие иерофании. На материалах платоновских диалогов «Федр», «Пир», «Государство», «Законы» показано, что платонизм накладывает сотериологический отпечаток на восприятие семьи и брака. Спасение в платонизме возможно через личную или коллективную укорененность в Благе, сакрально-символический брак души или сообщества душ с Благом. Оба выявленных аспекта четко просматриваются и в творчестве христианских платоников. Автор выделяет три типа семьи в платонизме: аристократический, тимократический и демократический.

Ключевые слова: платонизм, семья, брак, символизм.

Shatalovich A. M.

SYMBOLIC DIMENSION OF THE FAMILY IN PLATONISM.

The article explicates platonic concept of family in the sacral and symbolic dimension. The notion of hierophany is the key to understanding the family in Platonism. Having analyzed Plato's dialogues 'Phaedrus', 'Symposium', 'Republic', 'Laws', it was concluded that Platonism makes soteriological impact on the perception of marriage. Salvation in platonism can be realized when a personal or collective is established in the Good and there is a sacral and symbolic marriage that unites the soul and Good or a community of souls and Good. These both identified aspects are clearly visible in the works of Christian Platonists. The three types of families in Platonism such as aristocratic, timocratic and democratic have been singled out by the author.

Keywords: Platonism, family, marriage, symbolism.

В рамках исследования философско-религиозных истоков европейской культуры историко-философский интерес представляет платоновское понимание семьи, которое неоднозначно и на первый взгляд не поддается целостной интерпретации. Последнее обстоятельство связано с тем, что у Платона наряду с воспеванием идеала безбрачия в «Пире», встречается постулирование идеальных форм брака в «Государстве» и дотошная регламентация семейно-брачной сферы в «Законах», с которыми весьма проблематично соединить эротоманию, представленную в «Федре».

Прояснение *социальных* или *метафизических* оснований платонической концепции семьи не разрешает указанного затруднения. В качестве примеров из исследовательской литературы приведем позиции В. Асмуса и В. Виндельбанда. Так, первый подчеркивает, что постулат общности жен и детей в утопии Платона играет чрезвычайно важную роль для достиже-

ния высшей формы единства в государстве, так как общность достояния, отсутствие личной собственности делает невозможным возникновение имущественных тяжб и взаимных обвинений [1, с. 147–148]. В Виндельбанд обращает внимание на то, что у Платона все частное определяется целесообразной связью целого, поэтому даже в высших сословиях отдельная личность сама по себе никогда не является целью: вся жизнь должна определяться идеей. Соответственно жители идеального государства все вместе должны составлять одну семью и обладать одним имуществом [2, с. 149]. Таким образом, обобществление жен и детей, характерное для идеального государства, обычно не увязывается с идеалом безбрачия «Пира» и эротоманией «Федра».

Частично разрешить указанное затруднение могла бы *историческая* концепция эволюции-инволюции взглядов Платона на семейно-брачную сферу, которую можно построить, отталкиваясь от периодизации Вл. Соловьева. В работе «Жизненная драма Платона» исследователь выделяет различные этапы отношения Платона к эросу на протяжении его творческого пути и приходит к выводу, что взгляды Платона имели постепенную трагическую трансформацию от идеалов Сократа к противоположным идеалам. В результате, на смену возвышенному пониманию эроса («Федр», «Пир»), как священного мостостроителя между земным и небесным мирами, приходит понимание эроса в низменном значении, что соответствует «дикому образу жизни по обычаю звериному» («Государство»). Онтологическая задача по перерождению низшего мира подменяется задачей исправления общества политическими уставами («Законы») [11, с. 622–624].

Несмотря на значительный потенциал данного подхода, автор статьи считает более правильным отправиться, вслед за А. Лосевым, на поиски «цельного Платона» [6, с. 773] и благодаря этому эксплицировать платоническую концепцию семьи таким образом, чтобы указанные выше противоречия нашли свое органичное примирение. Данный путь целесообразнее проделать в пространстве *символического* измерения, примером разработки которого служат работы А. Лосева. В частности, исследователь делает вывод, что философия Платона есть реалистический символизм, который «...проповедует полное отождествление знания и бытия, субъекта и объекта, их любовное взаимодействие и брак» [6, с. 631]. Кроме того, А. Лосев обращает внимание, что общинно-родовые идеалы касаются не только утопических идеалов Платона, но и играют большую роль и в других разделах его философии. Ведь не случайно, своей идее, которая строит весь космос, Платон дал название «отца и демиурга», а материю, которая воспринимает эту творческую идею, назвал «кормилицей» и «восприем-

ницей идеи». Каждая вещь в таком случае есть порождение демиургического отца и воспринимающей идею матери. Следовательно, космос у Платона является живым существом, живущим на основе семейно-родовых отношений [7, с. 30–31].

Уточним основные понятия, исходные данные и инструменты нашего анализа, проводимого в русле символического измерения. *Семью* как брак и родительство рассмотрим в *персональном* и *социальном* аспектах на материалах диалогов «Федр», «Пир», «Государство» и «Законы». В платоновском *символизме* нас, прежде всего, будет интересовать принцип тождества идеального и материального начал. Как пишет А. Лосев:

«Платонизм... есть символизм, и потому для него не существует ни сущности без явления, ни явления без сущности... Оба они отличны одно от другого. Но оба же они и тождественны одно с другим, субстанциально тождественны, так что существует одно и единое, нераздельное реалистически-символическое бытие» [6, с. 633].

В качестве ключевых для понимания семьи в символическом измерении выделим понятия *сотериологии* и *иерофании*, на которых остановимся подробнее.

Будем исходить из понимания *сотериологии* как учения о спасении, а спасения как обретения бессмертия. Бессмертное — то, что не подвластно времени, что не гибнет, что непреходяще и неизменно. В этом отношении бессмертны у Платона его божественные идеи (во главе с идеей Блага), которые всегда тождественны себе. Идеи воспринимаются у Платона в качестве «мужского» начала, так как они символизируют оформляющее, осеменяющее, осмысливающее. А материя выступает в качестве «женского» начала, так как она всегда есть нечто воспринимающее, зачинающее, дающее материал. Указанная онтологическая оппозиция передается в «Пире» через два емких дуальных мифологических образа Пороса и Пенни. Порос в символическом плане — это некое метафизическое богатство, истинное бытие, благое, бессмертное, прекрасное, разумное начало. Пенни же напротив олицетворяет собой метафизическую бедность, некое не-сущее, злое, смертное, безобразное, чувственное начало. От их соединения возникает Эрос как некое тяготение метафизической бедности к метафизическому богатству, то есть Благу. Именно Благо наиболее достойный предмет любви. По мнению Платона, для его достижения не достаточно уважения к нему или дружбы с ним, в него необходимо страстно, эротично влюбиться. При этом эрос не есть стремление лишь к частному благу (удовольствию, телесной красоте), эрос есть вождение к благу как таковому (Пир, 205а–206а). Ведь люди жаждут обладать более высоким по аксиологическому

статусу благом, причем обладать им вечно, следовательно, эрос становится стремлением к бессмертию (Пир, 206а–207а). Таким образом, сотериологическая цель эроса — спасение смертной природы путем ее приобщения к идеальному и божественному. Обратим внимание, что сотериологический оттенок в восприятии семьи характерен для платонизма как такового. Так, к примеру, идеалом для христианского платоника Григория Нисского есть «духовный брак» [4, с. 358], «пречистое супружество», в котором душа «... уготовляется в невесты для бесплотного, духовного и невещественного сочетания с Богом [5, с. 12]. Концепция духовного брака, ведущего ко спасению, оказывается востребованной в христианском платонизме не только на персональном, но и на социальном уровне. В частности, святитель описывает отношения епископа и управляемой им церкви следующими словами: «Блаженною любовью к нему была уязвлена церковь его, возлюбившая жениха своею любовью чистою и благою» [3, с. 384].

Рассмотрим второе ключевое понятие — *иерофанию*, под которой будем понимать сакральное (священное), предстающее перед нами [14, с. 17]. В качестве основных признаков сакрального примем следующие: сакральное как неприкосновенное (Э. Дюркгейм); сакральное как иное, повергающее в трепет и восхищение (Р. Отто); сакральное как обнаруживающее себя в профанной сфере посредством иерофании (М. Элиаде) [8, с. 482]. Понятие иерофании в символическом измерении раскроем через взаимосвязанные идеи порождения, эроса и красоты.

Бессмертные эйдосы как сакральное начало в платоновском символизме проявляют себя через *порождение*. По слову мыслителя, зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном (Пир, 206с), поэтому каждое живое существо по природе своей заботится о своем потомстве, а рачительный эрос сопутствует этому «бессмертия ради» (Пир, 208b). Человек в этом должен следовать своей «вечнотворящей природе» и оставлять по себе детей (Законы, 773е–774а). Благодаря этому и род человеческий становится причастным бессмертию, оставаясь вечно тождественным (Законы, 720е–721d). А также и государство может быть очень близко к бессмертию (Законы, 739 с–е). Обратим внимание, что *эрос* в данном случае представлен не только в восходящем (стремящемся), но и нисходящем (порождающем) значении. В частности, в «Пире» Платон находит недостаточным определение эроса как стремления к красоте. Он уточняет, что эрос — есть стремление родить и произвести на свет в прекрасном (Пир, 206е). *Прекрасное*, возникающее из присутствия вечной идеи во временном потоке вещей — это единственное, по мнению Платона, что имеет удел наиболее лучше отражать идеальный мир в мире

земном, в отличие от прочего идеального (например, добродетели, справедливости, разума). В здешних подобиях, утверждает Платон, сложно разглядеть справедливость или воздержанность, да и сам разум не поддается зрению, а иначе бы возбудил любовь. А вот красоту можно разглядеть при помощи зрения, и только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и эротически привлекательной (Федр, 250b-e). А так как биологически прекрасное было для древних греков одновременно и религиозно прекрасным, то оно вызывало восхищение и священный трепет. Эту красоту Платон готов боготворить, «читать красавца как богоравного» (Федр, 255a), делать из него кумира и украшать его, словно для священнодействий (Федр, 252d-e).

Особо обратим внимание на такое свойство красоты как *сакральную неприкосновенность*. Так, в «Федре», несмотря на весь накал телесной эротомании, Платон говорит о сотериологической важности телесного воздержания: «Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за чего возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели» (Федр, 256a-c). В идеальном государстве Платон также ограничивает чувственность. Влюбленный, по мнению мыслителя, должен быть другом своему любимцу, относиться к нему как к сыну во имя прекрасного, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и в непонимании прекрасного (Государство, 402c-403c). В творчестве последователей Платона указанное свойство проявляется еще рельефнее. Так, по мнению Плотина, задача человека — любить образ, как отображение первообраза. На этом пути непогрешительно лишь созерцать красоту, и лишь только остающиеся целомудренными не совершают ошибки в усвоении этой чувственной красоты [10, III.5.1.36-38]. С точки зрения Вл. Соловьева, любители женского тела самого по себе, которое в своем составе есть только часть женского существа, есть фетишисты и некрофилы [12, с. 524].

Рассмотренные сотериологические и сакральные аспекты проявляются как на персональном, так и на социальном уровне понимания семьи в платонизме. Персональный уровень наиболее выразительно представлен в диалоге «Пир». По мнению Платона, вечностью, бессмертием нельзя овладеть сразу и люди овладевают ею постепенно. Тело обретает бессмертие через деторождение (Пир, 206e). Телесное, оставляя всякий раз новое вместо старого, сохраняет свой род и числится прежним, хотя все время

и меняется (Пир, 207d). Но этот путь использования эроса для родового бессмертия несовершенен. Как объясняет Вл. Соловьев:

«Низшая душа хочет бесконечных порождений в чувственной безмерности — отрицательная, дурная бесконечность, единственно доступная для материи-победительницы: постоянное повторение одних и тех же исчезающих явлений, увековеченная жажда и голод без насыщения, живая пустота без наполнения... служебное орудие для бессмысленной безмерности материальных вождлений» [11, с. 612].

Жажда бессмертия понуждает искать более высшие пути. От различных менее совершенных телесных порождений (телесные дети) Платон переходит к более совершенным душевным порождениям (прекрасные законы, речи), а далее и к созерцанию, от которого рождается не признаки добродетелей, а добродетель истинная, а вместе с ней и бессмертие (Пир, 212a). Таким образом, здесь репрезентирована концепция «духовного» брака, в котором любовь перенаправляется с горизонтали обыденно-мифологического восприятия (когда каждый ищет благо в обретении своей телесной половины) в вертикаль сакрально-символического восприятия (когда душа должна обрести свою бестелесную половину в самом Благе). Ступени этого восхождения: «телесный брак», порождающий детей; «душевный брак», порождающий прекрасные речи, произведения искусства, законы; и наконец, «духовный брак», порождающий добродетели.

Социальный уровень понимания семьи репрезентирован в «Государстве». Е. Трубецкой удачно характеризует утопию Платона как языческий монастырь идеальных граждан. Это воспитательное учреждение должно вести к вечной цели спасения, которая определяет собою все его устройство и все направление его деятельности [13, с. 54]. Спасение социума в учении Платона возможно посредством эротического стремления к благу, которое проявляет себя двояко: через ревностное служение общему благу (пользе) государства, так как мы заботимся о том, что больше любим (Государство, 412c–e); и через вождление к высшей красоте блага, которое просвечивает в совершенных гражданах идеального государства. В отношении последнего Платон подчеркивает, что сословие стражей должны образовывать люди, у которых имеются общие черты: прекрасные нравственные свойства, таящиеся в душе, которые согласуются с внешностью. Это, по мнению Платона, будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть, так как высшая красота в высшей степени привлекательна. Таких-то вот людей, полагает мыслитель, и любил бы всего больше тот, кто предан мусическому искусству, так как все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться эротической любовью к прекрасному. Та-

ким образом, эрос сплачивает граждан идеального полиса воедино через вожделение к высшей красоте и общему благу.

На основании проведенного анализа, отталкиваясь от классификации Платона в «Государстве», выделим три типа семьи, характерных для платонизма. Во-первых, *демократический* тип, находящийся между олигархическим и тираническим полюсами. На антропологическом уровне он соответствует эпифимии, на социальном уровне — телесному браку третьего сословия идеального государства. В диалоге «Пир» этому типу семьи отвечает Афродита Пандемос — дочь Дионы и Зевса, всенародная и пошлая (Пир, 180d). Рожденный ею Эрос внушает неразумное вожделение к телу и половым наслаждениям. Для этого типа семейных отношений эрос к телесной красоте максимален (по сравнению с другими типами), он ищет телесного бессмертия посредством деторождения и уподобляет человека животным. «Ведь у животных, — по слову Платона, — так же как и у людей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем — порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» (Пир, 207d). Сотериологический максимум этого уровня включает также идею андрогина, то есть возможность спасения через нахождение своей телесной половины (речь Аристофана в «Пире»).

Второй тип семьи в платонизме — *тимократический*. На антропологическом уровне он соответствует тимосу, на социальном — браку воинского сословия идеального государства, как соединения сходных по природе стража-мужчины и стража-женщины (Государство, 458b). Главная особенность этого типа семьи — честолюбивый эрос, рождающий подвиги ради доблести и славы. Юношей, отличившихся на войне, предлагает Платон, надо удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше младенцев (Государство, 460b). По мнению мыслителя, следует выделять тех, кто отличился и прославился в походе. В продолжение всего этого похода никому не разрешается отвечать отказом, если такой воин захочет кого-нибудь целовать. Как объясняет Платон, если такому воину доведется влюбиться в юношу или в женщину, то это придаст ему еще больше бодрости для совершения подвигов (Государство, 468b-с). В диалоге «Пир» этому типу семьи соответствует честолюбивое стремление к бессмертной славе (Пир, 208d-е). Эрос к телесной красоте здесь, как и полагается воинам (у которых должно доминировать мужество, а не телесные заботы и вожделения), сведен к минимуму, до уровня врожденной эротической необходимости (Государство, 458c-d). Поиски

бессмертной славы и почестей, мужественные подвиги в походах, минимальная эротическая и имущественная необходимость увенчивается общностью жен и детей, как наиболее целесообразным способом устройства семьи воинского сословия.

Третий тип семьи в платонизме — *аристократический*. На антропологическом уровне он соответствует логосу, на социальном — сообществу философов-правителей идеального государства (языческий монастырь). Эрос на этом уровне необходимо отвратить от высшего наслаждения и направить к высшему благу, благодаря чему в душе водворяется добродетель умеренности (Законы, 782d–783b). По мнению Платона, множество вожделений свойственно лишь женщинам и людям ничтожным, а у людей благородных они простые и умеренные (Государство, 431c–d). У философа эти вожделения устремлены на приобретение знаний, что доставляет его душе удовольствие, а телесные же удовольствия для него пропадают, если он не притворно, а подлинно философ (Государство, 485b–e). В диалоге «Пир» этому типу семьи соответствует обретение своей супружеской половины в самом Благе и сопутствующие этому духовные порождения. Платон утверждает, что «духовно беременные» вынашивают разум и прочие добродетели и ищут разрешиться от бремени в прекрасном. Они благодаря небесному эросу зачинают в прекрасных душах бессмертное потомство — прекрасные мысли, речи, законы (Пир, 208e–209d). Однако, несмотря на унижительность телесного рождения для аристократа-платоника, эрос к телесной красоте не преодолевается у него в полной мере. Исходя из этого, становится понятной и телесная эротомания «Федра», в которой спиритуалистический рационализм в одно целое соединен с неистовым клокочущим телесным вожделением. Платон как бы предлагает за счет телесной красоты возбудить до максимума врожденное нам эротическое вожделение, а затем посредством разума обуздать и перенаправить эту мощную энергию для служения правильным целям, то есть обретению бессмертия. Таким образом, ступень телесного эроса, исходя из принципа тождества платоновского символизма, не отвергается в полной мере, а имеет свое значение для каждого типа семьи. Для демократической семьи телесный эрос и телесные порождения составляют сердцевину спасения. Для тимократической семьи телесный эрос и телесные порождения приобретает промежуточно-функциональное значение. А в аристократической семье телесный эрос максимально приспособливается к задачам космической сотериологии.

Подведем итог. Обращение к символическому измерению позволяет нам соединить в рамках единой концепции противоречивую сферу семей-

но-брачных отношений в платонизме. Ключевыми для символического анализа являются понятия сотериологии и иерофании.

Во-первых, платонизм накладывает сотериологический отпечаток на восприятие семьи как в персональном, так и социальном аспектах. Спасение, с точки зрения Платона, возможно через личную («Пир») или коллективную («Государство») эротическую укорененность в Благе, символический брак души или сообщества душ с Благом. Оба выявленных аспекта четко просматриваются и в творчестве христианских платоников.

Во-вторых, семья у Платона не столько социальная, сколько космическая категория. Вечные идеи являют себя, воплощаясь в материальном начале и порождая красоту. Этому космическому процессу должен подражать и человек, и человеческий род, и государство.

В платонизме существуют разные степени обретения бессмертия и воплощения сакрального. В учении Платона они могут быть охарактеризованы через демократическую, тимократическую и аристократическую семью.

Литература:

1. Асмус В. Ф. Платон. М.: Мысль, 1975.
2. Виндельбанд В. Платон. К.: Зовнішторгвидав України, 1993.
3. Григорий Нисский. Надгробное слово Мелетию Великому, епископу Антиохийскому // Творения святого Григория Нисского. Ч. 8. М.: Типография В. Готье, 1871. — С. 376–389.
4. Григорий Нисский. О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М.: Типография В. Готье, 1865. — С. 284–394.
5. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни Песней Соломона // Творения святого Григория Нисского. Ч. 3. М.: Типография В. Готье, 1862. — С. 1–408.
6. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
7. Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения / [Отв. ред. Ф. Х. Кессиди]. М.: Наука, 1979. — С. 9–57.
8. Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3 / Рук. проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин. М.: Мысль, 2010.
9. Платон. Сочинения. В 4 т.: Перев. с древнегреч. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006–2007.

10. Плотин. Третья эннеада : Научное издание / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004.
11. Соловьев, В. С. Жизненная драма Платона // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / [Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. М.: Мысль, 1988. — С. 582–625.
12. Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / [Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. М.: Мысль, 1988. — С. 492–546.
13. Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1908.
14. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и комм. Н. К. Гарбовского. М.: МГУ, 1994.

Катречко С. Л.
кандидат философских наук,
доцент кафедры онтологии, логики и теории познания,
факультет философии, Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»

БЫЛ ЛИ ПЛАТОН ПЛАТОНИКОМ: КАК СЛЕДУЕТ ПОНИМАТЬ ПЛАТОНОВСКИЕ ИДЕИ?¹

В статье, опираясь на диалог Платона «Парменид», приводятся аргументы в пользу того, что Платон не является платоником, поскольку он отвергает автономное существование «мира идей». Вместе с тем он утверждает, что идеи необходимы для нашего познания вещей. Поэтому надо не отвергать наличие идей, а уточнить их эпистемический и онтологический статус. В эпистемическом отношении, концепция познания Платона созвучна с кантовским априоризмом (трансцендентализмом). В онтологическом отношении, платоновские идеи представляют собой не особые идеальные (умопостигаемые) предметы, а свойства [вещей], а, соответственно, постулируемая Платоном «причастность» вещей к идеям означает наличие у вещей того или иного набора свойств, совокупность которых и (пред)определяет вещь. Тем самым в концепции Платона свойства — первичны, а вещи — вторичны, а его теория идей задает, в отличие от вещной (субстанциональной) онтологии (Демокрит, Аристотель), альтернативную предикатную онтологию (свойств).

Ключевые слова: платонизм, вещь, свойство (качество), онтология свойств vs. вещная онтология.

Katrechko Serguei, Associative Professor, Dr., Department of Ontology, Logic, Epistemology, National Research University Higher School of Economics (HSE);

IS PLATO A PLATONIST: HOW SHOULD WE UNDERSTAND PLATO'S FORMS?

In my article, based on dialogue 'Parmenides', I argue that Plato is not a Platonist, because he does not postulate an independent existence of the "World of Forms". However, he argues that the forms are necessary for our cognition of things. Therefore, we should not reject the existence of Plato's Forms, but to clarify their epistemic and ontological status. From epistemic point of view, Platonic theory of knowledge is similar to Kantian theory of a priori (transcendentalism). In ontological sense Plato's Forms should be understood as not special intelligible things (objects), but as the properties [of things] and Plato postulated 'partaking' things to some Forms: every thing exist as a particular set of properties (attributes, qualities) and a totality of them (pre)determines this thing (thereby, the properties are 'primary' and the things are 'secondary'). Thus, Plato's ontology in contrast to the substantial 'ontology of things' (Democritus, Aristotle) can be considered as the alternative predicative 'ontology of properties'.

¹ Данное исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (гранты № 12-03-00503а, 15-03-00866а), а также поддержано программой «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 гг. (гранты №№ 14-01-0195, 14-09-0199).

Keywords: Platonism, thing (object), property (attribute, quality), the ontology of properties vs. the ontology of things.

В современной философской литературе (в частности, в философии математики) под *платонизмом* понимают учение о существовании особых *абстрактных* объектов, которые не являются ни физическими (пространственно-временными), ни ментальными¹. Соответственно, *платониками* (resp. *реалистами*) называют тех, кто признает существование такой особой не-физической и не-ментальной «абстрактной» реальности, которую можно соотнести с платоновским «миром идей»².

Заметим, что корректнее было бы соотнести платоновские идеи не с *абстрактными*, а с *идеальными* объектами³. Вместе с тем точное задание критерия абстрактного (resp. абстрактного объекта) сталкивается с серьезными концептуальными затруднениями. Так в статье «Абстрактные объекты»⁴ из SEP Г. Розен рассматривает различные критерии абстрактного: абстрактное как непространственно-невременное, абстрактное как каузально неэффективное и др. — и показывается их неуниверсальность для разных типов абстракции; а М. Новоселов⁵, выделяет целый спектр различных абстракций: абстракция неразличимости, индивидуации, изолирующую абстракцию (Аристотель), абстракцию отождествления и др., — которые достаточно сильно отличаются друг от друга и связаны между собой скорее отношением «семейного сходства». Наш подход к абстракции связан с тем, что не обязательно понимать абстракцию (как это полагается, например, у Розена) только в *a la* аристотелевском эмпирическом смысле как процедуру «отвлечения» от каких-то характеристик конкретного. Альтернативным и более релевантным для платоновских теории идей (хотя возможно, это другой (основной) тип абстракции) выступает *a la* платоновская концепция абстракции, развитая в «эйдетическом усмотрении сущности» (или *эйдетической интуиции*) Э. Гуссерля, в основе которого лежит процедура *варьирования*⁶.

¹ См., например, статью из SEP: <http://plato.stanford.edu/entries/platonism/>

² В частности, «математическими» платониками выступают Г. Фреге, К. Гедель, Р. Пенроуз и др.

³ Подробнее о нашем различении «*абстрактное vs. идеальное*» см., например: Катречко С. Л. Как возможна метафизика? // Вопросы философии, № 9, 2005. с. 83–95.яё

⁴ См.: <http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects/>

⁵ См.: Новоселов М. М. Логика абстракций. М.: ИФРАН, 2000 (см. также: <http://iph.ras.ru/elib/0019.html>).

⁶ См.: Катречко С. Л. Варьирование как процедура выявления возможного инварианта (эйдоса) [предисловие к переводу фр. Э. Гуссерля «О варьировании»]

Однако можно ли считать самого Платона платоником (*реалистом*) в указанном выше смысле? Признавал ли он существование самостоятельного и независимого мира идей? И как следует трактовать постулируемые им *идеи*?

Ответы на эти вопросы можно найти в первой части платоновского «Парменида». Там он критикует «друзей идей», которые признают самостоятельное/обособленное «существование идей самих по себе» [133a–b; 135a] и показывает, что подобное допущение ведет к непреодолимым концептуальным трудностям, связанным как с существованием идей самих по себе, так и их отношения к вещам. Вместе с тем (и это представляется исключительно важным для эпистемологии) Платон признает существование «идей вещей», поскольку если человек «не допуска[ет] постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, [то] он не найдет куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит возможность [всякого] рассуждения» [135b–c]. Действительно, если бы у нас не существовало *понятий* (resp. *имен*) вещей, то мы не могли бы рассуждать о них, в частности (и прежде всего) зафиксировать изначальный факт о том, что перед нами находится, например, *стол* (*Это₁*), а не *что-то* (неопределенное), которое [концептуально] ничем не отличается от расположенного рядом некоторого *Это₂*. В современной семантике необходимость платоновских *идей* фиксируется посредством *семиотического треугольника* (Г. Фреге), в котором постулируется наличие у имен/понятий не только *значения* (денотата; или «объема» понятий), но и *смысла* (или «содержания» понятий). При этом *смысл* имен/понятий, который, по Фреге, не объективен, но и не субъективен (ментален), по своему онтологическому статусу вполне подобен платоновским идеям.

Тем самым [платоновские] идеи — необходимый компонент нашей познавательной активности, т. е. они «существуют» *эпистемологически*. В этом смысле концепция идей Платона созвучна концепции *априоризма* (трансцендентализма) Канта и по-своему решает «основную апорию априоризма» (Н. Гартман), т. е. обосновывает возможность использования априорных понятий и основоположений в эмпирическом познании [«вещей»]¹. Более того, по сути, именно платоновская концепция познания

//Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф-Информ, 2008. с. 331–341. Начало этой теории можно найти в гуссерлевских «Логических исследованиях» (гл. 2), а ее развитие в последующих работах (например, в «Идеях-1»).

¹Понятно, что Платон и Кант решают «основную апорию априоризма» по-разному. Кроме того, Кант дает обоснование применения априорного посредством *трансцендентальной дедукции категорий*.

(теория анамнезиса), трактующая человеческое познание как *сравнение* (идея *равенства*) имеющихся в нашей душе *идей* и причастных к идеям *вещам*, легла в основание современной теории «распознавания образов», которая реализуется в программных продуктах распознавания текстов типа *FineReader*.

Однако в данной статье нас будет интересовать несколько другой вопрос, а именно: что представляют собой платоновские идеи в *онтологическом* отношении?

Более внимательный анализ первой части платоновского «Парменида» показывает, что обсуждение там вопроса о самостоятельном существовании идей предполагает в качестве своей пресуппозиции тезис о постулировании *идей* в качестве *вещей*. Об этом говорит, например, парменидовское уподобление *идеи* «пространственной вещи», каковой выступает *парусина* [131b–c]¹. Поэтому представленная в «Пармениде» платоновская аргументация против автономного существования идей имеет ограниченный характер и не может рассматриваться как абсолютное опровержение самостоятельного существования идей: идеи не обязательно должны быть умопостигаемыми сущностями в качестве аналогов *телесных вещей*.

Наш основной тезис состоит в том, что платоновские идеи можно понимать не как *вещи*, а как *свойства* [вещей], а постулируемая Платоном *причастность* вещей к идеям — как наличие у вещей тех или иных свойств (качеств). В этом случае онтологически «первичными» будут уже *свойства* (сами по себе, а не как *свойства вещей*), а вещи будут онтологически «вторичными», поскольку полагаются как совокупности некоторого набора свойств (*resp.* платоновских идей), т. е. предопределяется своими *свойствами*. При этом обратим внимание на то, что первичный характер идей-свойств вполне подтверждается нашей познавательной практикой, поскольку в ходе познания наши органы чувств воспринимают не *вещи* (и, тем более, не их *сущности*), а именно *свойства*, которые наш рассудок подвешивает на «воображаемый крюк» субстанции как носителя свойств (Б. Рассел)². Соответственно, онтологию Платона в отличие от «вещной (*resp.* *субстанциональной*) онтологии» Аристотеля можно трактовать как альтернативную ей *предикатную онтологию* [свойств].

¹ В этом смысле более адекватным для понимания «природы» идей представляется сократовское отождествление идей с *днём* как «временной вещью» [*там же*].

² Рассел Б. История западной философии. В 3-х кн. Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 2001. кн. 1, с. 261. В англоязычной литературе такое понимание субстанции получило название *'bundle theory of substance'*.

[Заметим, что здесь мы снова оказываемся на развилке между реалистической и анти-реалистической интерпретацией платоновской концепции, поскольку онтологический статус *свойств* можно трактовать по-разному и, соответственно, Платон все же может оказаться платоником, хотя и в *слабом* смысле. Уже упоминаемые выше *абстрактные объекты* при трактовке платоновских идей как свойств могут полагаться не в качестве умопостигаемых аналогов телесных *вещей*, но в качестве *субстантивированного* набора *свойств*, которые собственно и образуют ‘абстрактные’ объекты (понятно, что не в аристотелевском смысле абстракции как отвлечения). Интересным примером такой ослабленной версии платонизма выступает концепция *метафизических объектов* Э. Залты и В. Линского (развиваемая, в основном, авторами для трактовки математических сущностей)¹. Заслуживающим внимания в этой концепции (и проясняющим природу абстрактного в отличие от конкретного) представляется восходящее к Э. Малли² и эксплицированное Э. Залтой следующее «расщепление» стандартной предикации на два типа: *экземплификацию* и *кодирование*. Стандартным образом предикация « x есть F » выражает экземплификацию предиката (свойства) F в [физическом, конкретном] объекте x : [объект] x обладает свойством F , т. е. *экземплифицирует* (проявляет) его. Соответственно, этот тип предикации может быть записан как $F(x)$. В случае же с абстрактными объектами, к которым, помимо математических, можно отнести также персонажи литературных произведений типа *Шерлока Холмса* дело обстоит иначе. С одной стороны эти объекты *неполны* (или *недоопределены*), поскольку у них нет полного набора свойств, характеризующих конкретные объекты³. С другой стороны, выражение « x есть F » представляет собой *кодирование* свойства F посредством вводимого объекта x . Так, выражение «2 есть простое число», следует понимать как введение объекта «двойка», который *кодирует* свойство «быть простым числом», что можно записать посредством $(x)F$. Если «двойка» вводится по

¹ Linsky B., Zalta E. Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism // Journal of Philosophy, 1995, XCII, № 10, pp. 525–555.

² См.: Mally E. Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik, Leipzig, 1912.

³ Указание на принципиальную неполноту абстракций позволяет отличить их от универсалий. Абстрактные объекты являются не общими, а неопределенными *a-объектами* (здесь «а» — неопределенный артикль) и моделируется в математике посредством переменных, которая, в конечном итоге, должна быть заменена индивидом, т. е. полноценным определенным *the-объектом*. Заметим, что такие неполные (абстрактные) объекты фигурируют в произведениях искусства, согласно теории Р. Ингардена.

определению как *простое четное число*, то никаких других характеристик, кроме задаваемых в определении (такowymi являются свойства простоты и четности) у «двойки» нет: содержание абстрактных сущностей беднее, чем конкретных предметов, зато все их «закодированное» содержание (свойства, отношения) *полностью* содержится в их дефиниции. А сами абстрактные «объекты» представляют собой, скорее, не *объекты познания*, а созданные человеческим умом *инструменты* познания, художественного творчества.]

* * *

Предлагаемая нами трактовка платоновских идей как свойств (в качестве первичных онтологических сущностей) позволяет говорить об альтернативных онтологиях и предложить три типа возможных онтологий¹. В первой из них утверждается, что *мир* «сделан» из *вещей*, которые являются его исходными первоначалами. В античности подобная *онтология* был представлена, например, концепциями Аристотеля и Демокрита, которые, несмотря на их различия, тем не менее, принадлежат к онтологии одного типа. Их отличие лишь в масштабе *вещизма*: в первом случае постулируется, что мир состоит из вещей; во втором утверждается что «кирпичиками» мира являются *атомы* (элементарные частицы) как *микровещи*, из которых, в свою очередь, состоят стандартные для нас вещи. Причем именно *вещная онтология* до сих пор остается господствующей онтологией современного мирозерцания (естествознания).

Второй и третий тип онтологии, в отличие от первого, основаны на *предикатной* трактовке бытия и постулируют *не-вещный* характер мира. Если мы принимаем классический подход к структурированию предложения (resp. мира) в виде « S есть P_x », то вещная онтология акцентирует свое внимание на том, что « S есть —», где « S есть» представляет собой неразрывный комплекс, а « S » — *сущность* вещи, которая выступает *субстанцией* для предикатов вещи (resp. грамматически S выступает *субъектом* предложения). Предикатные же онтологии — это онтологии типа «— есть P_x », в которых «вещи» (resp. *субъекты* предложения) являются

¹ Ранее этой теме были посвящены наши работы: 1. Катречко С. Л. Три типа онтологии // Проблема соотношения бытия и небытия. Казань, 2004. — С. 52–56; 2. Katrechko S. Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). Kirchberg am Wessel, 2008. — Pp. 169–172; 3. Катречко С. Л. Три типа онтологии и язык // Современная онтология — IV. Проблема метода. Мат. межд. науч. конференции. СПб., 2010. Т. 2. — С. 99–100.

уже вторичными образованиями и определяются не *сущностью*, а своими *предикатами*. Соответственно, *бытие* при этом соотносится здесь уже не с *субъектом*, а с *первопредикатом «есть»* (resp. связкой предложения) и выступает *трансцендентальным условием* остальных «реальных» предикатов вещи ($P_1, P_2, P_{3...}$).

В свою очередь, в предикатной онтологии можно выделить два под-типа. В первом из них *бытие* выступает как *свойство* (resp. унарный P_n^1 предикат), где *свойство* трактуется как неразрывный предикативный комплекс «— *есть* P_n^1 ». Именно *свойства вещей* онтологически первичны, а вещи, являясь онтологически вторичными, выступают как «пересечения» свойств. Например, *стол* — это (нечто) *деревянное, прямоугольное, желтого цвета, предназначенное для письма*, где *нечто* полностью предопределяется своими свойствами (как унарными предикатами). Исторически первой такой онтологией и является онтологическая концепция Платона, поэтому эти онтологии могут быть названы *онтологиями платоновского типа*. Как мы уже отметили выше, якобы *идеализм Платона* никаким идеализмом в обыденном понимании этого слова не является: первичность платоновского «мира идей» можно понимать как простое признание первичности *свойства* (предикативного комплекса «*есть* P_n^1 ») по отношению к *вещи* (субъекту S). Более того, онтологии платоновского типа *более реалистичны* (эмпиричны), по сравнению как с ‘вещными’ онтологиями Аристотеля, так и с «физикалистскими» (натуралистическими) онтологиями современного *естествознания*, которые полагают реальное существование материи: ведь в опыте нам даны не «скрытые» аристотелевские *сущности* и не постулируемые современной физикой абстрактная *материя* и/или энергия (например, гипотетическая *темная материя* астрономов), а *реальные свойства* вещей, которые можно зафиксировать объективно, например, с помощью органов восприятия или приборов.

При этом следует заметить, что онтологии аристотелевского и платоновского типа, скорее, не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Это два разных взгляда на мир, фиксирующие его разные срезы, каждый из которых имеет право на существование. Они выступают как два необходимых (трансцендентальных) условия существования вещей: первая постулирует наличие *единой* самоидентифицируемой *сущности* (материи) в качестве необходимой «подпорки» для свойств вещи, а вторая — необходимость «причастности» вещей к миру идей, который выступает условием возможности существования вещей как обладающих тем или иным набором свойств.

Экспликация второй из предикативных онтологий в истории философии была осуществлена значительно позже. *Бытие* трактуется в ней как *отношение* (n -арный предикат P^k_n), а одним из ее вариантов является «Логико-философский трактат» [1], в котором утверждается, что мир состоит не из вещей, а из *фактов* (аф. 1. 1). При этом *факт* выступает как что-то отличное от вещи, как некоторое *отношение* между ними или «комбинация вещей» (аф. 2. 01), и именно *отношения* являются в *Трактате* первичными, а вещь определяется тем набором взаимодействий, в которые она может вступить, причем *возможность* этого, согласно Витгенштейну, уже должна быть «заложена в [самом предмете]» (аф. 2. 011–2. 0121). Тем самым выявляется еще одно трансцендентальное условие существования вещей — наличие *отношений* (взаимодействий), вне которых ни одна вещь в мире не смогла бы существовать, а *бытие*, которое согласно глубокому замечанию Канта «не есть реальный предикат», выступает основанием любых других «реальных предикатов», или *отношений*¹.

Тем самым приписывать *вещам* онтологический статус существования можно лишь при выполнении всех трех трансцендентальных условий, эксплицированных в соответствующих онтологиях: вещь должна *быть* (т. е. иметь *сущность*; Аристотель), она должна *быть чем-то* (т. е. обладать свойствами; Платон) и должна *быть в мире* других вещей (т. е. «уметь» вступать в отношения с ними; Л. Витгенштейн).

* * *

Таким образом, можно выделить три типа онтологии: онтологию *вещей, свойств и отношений*, — вторая из которых представляет теорию идей Платона. Каждую из них можно соотнести с тем или иным типом языка (ср. с *гипотезой лингвистической/языковой относительности* Сэпира — Уорфа). При *вещной онтологии* ключевым институтом языка выступают *имя существительное*. При трактовке *бытия как свойства* на первое место в языке выдвигается институт *имен прилагательных*. При понимании *бытия как отношения* ключевой структурой языка выступают уже не отдельные слова, будь то существительные или прилагательные, а *цельные предложения*, посредством которых (и с помощью *глаголов*) выражаются взаимосвязи (отношений) предметов. Так,

¹Понятно, что если бы вещь и наличествовала, но не вступала в отношения, то мы никогда не могли бы об этом узнать, поскольку познание также является отношением между объектом и субъектом.

вместо предложения «*Камень падает*», что предполагает существования в мире аристотелевских «первых сущностей» — вещей, которые могут совершать какие-то действия, в рамках онтологии отношений *факт/процесс* падения камня можно выразить глагольным 'предложением' типа «камнит»¹.

¹ Иллюстрируя гипотезу языковой относительности, Х. Борхес в своей вымышленной стране «Тлён» приводит пример трех языковых описаний: «*Луна на небе*» (язык существительных; онтология вещей), «*Светло-желтое на темно-синем*» (язык прилагательных; онтологий свойств), «*Лунарить*» (язык глаголов; онтология отношений) [см.: Борхес Х. Л. Вымышленные истории (1944). Тлен, Укбар, Орбис Терциус. //Его же. Сочинения в 3 т. Рига, 1994. Т. 1].

ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВИЗУАЛЬНОГО ТЕКСТА: ТО ΦΑΝΤΑΣΜΑ И ТО ΕΙΔΩΛΟΝ КИСТЬЮ ХУДОЖНИКА

Используя философский язык Платона и Аристотеля, а именно, два понятия: τὸ φάντασμα и τὸ εἶδωλον, мы, с одной стороны, предпринимаем попытку «прочитать» визуальный текст — картину французского художника Франсуа Фламенга (1856–1923) «Купание придворных дам в XVIII веке», которая находится в собрании Эрмитажа, с другой — рассматриваем данный визуальный текст как иллюстрацию отношений между τὸ φάντασμα и τὸ εἶδωλον. Подобная процедура представляется вполне легитимной в силу того, что эти ключевые для нашего анализа слова соединяют в себе два порядка: визуальный как чувственно воспринимаемый и визуальный как мыслимый. Мы указываем на отличие τὸ φάντασμα от τὸ εἶδωλον.

Ключевые слова: образ, идея, явление, τὸ εἶδωλον, τὸ φάντασμα, ἡ φαντασία, интерпретация визуального текста, Франсуа Фламенг.

Lurina E. S.

AN INTERPRETATION OF A VISUAL TEXT: ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΜΑ AND ΤΟ ΕΙΔΩΛΟΝ DEPICTED.

Availing of the philosophical diction of Plato and Aristotle, that is using the concepts of τὸ φάντασμα and τὸ εἶδωλον, we, on the one hand, propose to “read” a visual text — a picture of a French painter Francois Flameng (1856–1923) “Court Ladies Bathing in the XVIIIth century” (the collection of The Hermitage), on the other — we consider this picture as an illustration of the relation between τὸ φάντασμα and τὸ εἶδωλον. This procedure seems to be legitimate, because these key words of our analysis incorporate both senses of the visual: the visual as aesthetic and the visual as noetic. We make stress on the difference between τὸ φάντασμα and τὸ εἶδωλον.

Key words: image, idea, phenomenon, τὸ εἶδωλον, τὸ φάντασμα, ἡ φαντασία, interpretation of the visual text, Francois Flameng.

Французский художник Франсуа Фламенг (1856–1923) на своей картине «Купание придворных дам в XVIII веке», написанной им в 1888 г., в Париже, изобразил три образа в пространстве воды, которые привлекли наше внимание. Опираясь на эти образы, мы попытались определить два важных понятия для философии Платона и Аристотеля: τὸ εἶδωλον и τὸ φάντασμα. Исходное значение слова τὸ εἶδωλον: видение, образ, призрак. Подобные значения иногда имеет и слово τὸ φάντασμα, поэтому нами предпринимается попытка понять, чем τὸ φάντασμα отличается от τὸ εἶδωλον.

Поверхность воды, изображенной на картине, так прозрачна, что видны опущенные в неё ноги женщины. Чуть дальше этого образа, на этой же поверхности видно отражение обнаженной женщины. И, наконец, виден ковёр, опущенный в воду, но на воде видно только его отражение. Отражение ковра скрывает ту часть ковра, что в воде, такой же прозрачной воде, которая в случае с ножками женщины, открывает их образ наблюдателю.

Вода является определенной средой трёх появлений-образов. Образ ножек вода не затемняет, но показывает его так же ясно, как если бы ножки не были опущены в воду. Образ обнаженной женщины вода лишь отражает, однако источник образа находится вне воды. Образ ковра вода показывает так, что скрывает ту часть ковра, которая находится в самой воде и отражает другую его часть. Ту часть ковра, которую вода проявляет на себе — такое же отражение, как и в случае с образом обнаженной женщины, но с тем отличием, что вода показывает ковёр, не находящийся в её пространстве, хотя наблюдатели знают, что именно скрывает вода.

Формальная часть нашего исследования выясняет, как понимали классики античной мысли τὸ εἶδωλον и τὸ φάντασμα. Содержательной частью для этих понятий являются три образа-изображения на воде: образ ковра, образ ножек женщины, опущенных в воду и образ-отражение обнаженной женщины, которую мы будем называть Венера.

В диалоге «Софист» Платон выделяет два вида изобразительного искусства (δύο ἕλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποικῆς): искусство творить образы (εἰκαστικὴν) и искусство создавать призрачные подобию (φανταστικὴν) (264c). Кажется, что τὸ φάντασμα основывается на τὸ εἶδωλον.

О зрительном значении τὸ εἶδωλον указывают два пассажа. Один из диалога «Алкивиад I»: «Ты ведь заметил, что, когда мы смотрим кому-то в глаза, наше лицо, как в зеркале, отражается в глазах лица, находящегося напротив? В так называемом зрачке появляется изображение (τὸ εἶδωλον) того, кто в него смотрит» (133a). Значит, τὸ εἶδωλον — это то, что отражается, это то, что мы видим. Второй пассаж из диалога «Федр»: «Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ (εἶδωλον) оказался доступен зрению» (250d). Образ-отражение или изображение, каким предстает перед нами τὸ εἶδωλον существует для нас как копия того, от чего он исходит. Репрезентация в качестве τὸ εἶδωλον возможна только в том случае, если есть тот, кто осуществляет τὸ εἶδωλον в качестве такой видимости для себя. Всё то, что мы видим из вышеперечисленных нами образов с картины, будет названо нами τὸ εἶδωλον только лишь потому, что для нас — это видимые образы. Но они получают своё существование не в глазах наблюдателя, а благодаря поверхности воды. Каждый образ, читаемый как τὸ εἶδωλον должен иметь свой источник в воде, чтобы вода смогла репрезентировать его для наблюдателя. Однако в диалоге «Софист» указывается значение τὸ εἶδωλον как ложного или призрачного. Чужеземец спрашивает о том, что мы можем назвать τὸ εἶδωλον. На что Теэтет отвечает ему, что τὸ εἶδωλον включает в свою сферу все отображения (εἶδωλα) в воде и зеркале, статуи

и всё в таком же роде (239d). Но такое же значение имеет и τὸ φάντασμα в диалоге «Государство». В II книге «Государства» Сократ задаёт вопрос Адиманту: «Что же? Пожелает ли бог лгать, выставляя перед нами — на словах ли или на деле — всего лишь призрак (φάντασμα)?» (382a). В X книге «Государства» Платон также говорит о τὰ φαντάσματα, как о призраках, которые производятся живописцами, поскольку каждый человек видит существующие вещи, например ложе, по-разному (598a–c). И спрашивается: «Какую задачу ставит перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков (φαντάσματος) или действительности?» (598b). Сущность τὸ φάντασμα Платона в том, что оно противопоставляется τὸ ὄν (сущему), поскольку в τὸ φάντασμα сущее себя скрывает. Здесь можно заметить амбивалентность τὸ φάντασμα, которая выражается в одновременном сокрытии и раскрытии всего существующего. В τὸ φάντασμα отражается сущее, но поскольку оно отражается, оно уже не есть то, что существует само по себе. В τὸ φάντασμα сущее есть лишь изображение действительного сущего.

Учитывая значение ложного и в τὸ εἶδωλον и в τὸ φάντασμα, в какое из двух слов мы бы оформили наши образы, видимые на поверхности воды? Если τὸ εἶδωλον — образ, который видится, то τὸ φάντασμα — не просто то, что видится, но то, что видится иначе всякий раз, когда на что-то смотрят. Прочитать образ ковра на картине можно как такое τὸ φάντασμα, которое показывает ковёр, но не тот ковёр, который скрыт от глаз. Поскольку для каждого сущее представляется по-разному, то форма этого «представляется» должна быть заключена в τὸ φάντασμα. К сожалению, Платон говорит о представлении (ἡ φαντασία) только в диалоге «Софист» и даёт определение ἡ φαντασία, когда заходит разговор о высказывании или речи. Представление возникает от ощущения. Когда мыслим, основываясь на ощущения, тогда мы имеем представление. Когда высказываем что-то, то смешение мнения и ощущения, став явным, «представляется» (φαίνεται) (264a — b). Если представление что-то среднее между ощущением и мнением, то без ощущения оно возникнуть не может, а поскольку есть ощущение, то есть и мнение об ощущаемом.

Перенесем это φαίνεται (представляется) на три образа: ножки женщины, опущенные в воду, отражение обнаженной женщины на поверхности воды и отражение ковра, часть которого находится в воде и скрыта от наших глаз. Пусть всё то, что будет под водой — вещи, которые мы должны воспринять. Все эти образы на поверхности воды — нами воспринятые образы, а поверхность воды — наша способность представления.

Теперь, чтобы провести более четкое различие между τὸ φάντασμα и τὸ εἶδωλον, нужно обратиться к философии Аристотеля: в отличие от Платона, Аристотель уделяет представлению (ἡ φαντασία) куда большее внимание. Аристотель не только определяет, что такое ἡ φαντασία, но и различает τὸ εἶδωλον и τὸ φάντασμα. Способность воображения, или представление (ἡ φαντασία) Аристотель называет движением, по крайней мере, в двух своих трактатах «О душе» (429а) и «О сновидениях» (459а17), к тому же движением от чувственного восприятия в действии. В трактате «О сновидениях» мы узнаём, что чувственное восприятие (ἡ αἴσθησις) в действии — изменение (ἀλλοίωσις) (459b2–5) или движение относительно качества. Это значит, что всякий раз, когда что-либо подвергается внешнему воздействию, свойства источника воздействия передаются объекту. Например, нагретое передаёт свойство теплоты предмету, с которым соприкасается. Чувственное восприятие в действии есть тогда, когда есть то, что приводит его в это движение, то есть чувственно-воспринимаемый предмет или то, что Аристотель называет как τὰ αἰσθητὰ (чувственно-воспринимаемое) (Insomn. 459a24). Чувственное восприятие действует согласно патетико-поэтическому принципу или принципу под названием πάσχειν-ποιεῖν (претерпевать-действовать), описанному ещё Платоном в «Теэтете» (156а–е). Согласно этому принципу, если есть действующее, то есть и испытывающее воздействие, при этом действующее в тот же самый момент пока оказывает воздействие, само является претерпевающим от того, что приводит его в актуализацию. Это значит, что чувственное восприятие актуализируется только в тот момент, когда есть нечто внешнее ему или τὰ αἰσθητὰ. Например, Аристотель различает зрение (ἡ ὄψις) и видение (ἡ ὄρασις). Зрение как ἡ ὄψις есть всегда, но нет действительного восприятия чего-то, например, когда мы закрываем глаза или, когда темно, но тем не менее мы видим, что мы ничего не видим. Видение (ἡ ὄρασις) есть тогда, когда есть нечто, что воспринимается зрением, иначе говоря, видение осуществляется только по патетико-поэтическому принципу. После того, как актуальное восприятие завершилось или чувственно-воспринимаемое больше не действует на чувственное восприятие, в органах восприятия остаётся чувственно-воспринятое (τὰ αἰσθητά) или свойства того, что участвовало в актуальном восприятии (Insomn. 460b2). В отличие от чувственного восприятия, представление есть не всегда, то есть ни в возможности, как зрение, ни в действительности, как видение. Оно есть то, что само действие чувственного восприятия актуализирует. Благодаря представлению у нас возникает образ — τὸ φάντασμα (Anim. 428а). В трактате «О памяти» (450а8) Аристотель определяет τὸ φάντασμα как претерпевание (τὸ πάθος) общего чувства (ἡ κοινὴ αἴσθησις).

Аристотель выделяет пять чувств: зрение, обоняние, слух, осязание и вкус. Каждое чувство имеет свой орган восприятия. Каждое из чувств воспринимает то, что свойственно воспринимать только ему, то есть частные свойства. Например, зрение воспринимает цвет, слух воспринимает звук. Но помимо частных свойств, есть общие свойства, присущие каждому частному чувственному восприятию привходящим образом, а именно: покой, величина, фигура, число, движение и единство. Для этих свойств нет особого органа восприятия. Каждое из этих общих свойств воспринимается посредством движения. Для этих общих свойств и есть общее чувство — ἡ κοινὴ αἴσθησις (Anim. 425a15–425b). Таким образом, если τὸ φάντασμα является претерпеванием общего чувства, а общее чувство есть то, где сходятся чувственно-воспринятое или τὰ αἰσθήματα, то τὸ φάντασμα — синтез чувственных восприятий.

Итак, с точки зрения эстетики Аристотеля, все образы, которые мы восприняли, относятся к τὸ φάντασμα, но только потому, что мы восприняли их, а для воды они таковы, какими воспринялись ею. Но в этом случае у нас остаётся нечитаемым образ женщины-Венеры. Дело в том, что τὸ φάντασμα поскольку оно есть синтез чувственных восприятий, требует принципа πάσχειν-ποιεῖν (претерпевать-действовать), а значит, в воде должна существовать та женщина, образ которой мы видим, но в воде этой женщины нет, поэтому этот образ в качестве τὸ φάντασμα мы воспринять не можем.

Кроме того, в сочинении «О душе» (427b18–20) и трактате «О сновидениях» (458b22–24) мы сталкиваемся с пониманием τὸ φάντασμα как зрительного образа. В сочинении «О душе» говорится о представлении (ἡ φαντασία), как о способности, благодаря которой можно наглядно (πρὸ ὀμμάτων) представить себе нечто (427b18). В трактате «О сновидениях» Аристотель пишет, что τὸ φάντασμα имеет место перед πρὸ ὀμμάτων (перед взором) (458b24). Преобладание зрительного составляющего в понимании τὸ φάντασμα даёт нам возможность задать вопрос таким образом, чтобы соотнести τὸ φάντασμα с τὸ εἶδωλον в философии Аристотеля и, тем самым, выяснить их основное отличие. Но перед этим необходимо сказать об истинности и ложности τὸ φάντασμα, коль скоро оно является тем, что остаётся в результате актуального восприятия. Само по себе τὸ φάντασμα не истинное и не ложное, поскольку всё то, что вообще чувственно воспринимается с необходимостью должно представляться. Суждение об истинности и ложности представленного выносит мнение (ἡ δόξα), которое может быть только о том, что есть предмет восприятия (Anim. 428b5). Дело в том, что в то время, пока мы воспринимаем, чувственное восприятие,

будучи действующим в тот момент, пока что-либо воспринимается, никогда не может быть ложным. Воспринимая цвет, мы не ошибаемся в том, что воспринимаем красный цвет, но ошибаемся в том, когда выносим суждения о том, чему принадлежит этот цвет. Аристотель приводит пример с тем, что мы видим Солнце размером в одну стопу (Anim. 428b4), но знаем, что это не так. О том, что это не так, нам свидетельствует ἡ δόξα (мнение). Но если ἡ δόξα не будет действовать, а будет в подавленном состоянии, как в случаях болезни или других патетических состояниях, то всё воспринимаемое покажется таковым, каким и воспринимается. Например, если бы мы скрестили пальцы, то зрению бы показалось, что два — это одно (Insomn. 460b20; Met. 1011a30), в то время как мнение говорит нам обратное. Все τὰ φαντάσματα могут быть восприняты: 1) как истинные или как ложные, если действует ἡ δόξα; 2) когда ἡ δόξα не действует и ложное принимается за истинное, как в случае с линиями на стене, которые представляются картинкой тем, кто болен лихорадкой (Insomn. 460b11–13). Тогда, с одной стороны, мы можем прочесть образ ковра как τὸ φάντασμα, когда мнение (ἡ δόξα) действует, с другой стороны, когда не действует. Но как быть с образом женщины-Венеры, который так сложно читается?

Что касается слова τὸ εἶδωλον, то Аристотель использует его реже, чем Платон. Оно встречается у Аристотеля в «Метеорологике» (373b), «О сновидениях» (461a15; 462a11, 14), а в трактате «О душе» (427b20) употребляется также слово εἰδωλοποιούντες (создающие образы). Значения τὸ εἶδωλον у Аристотеля разнятся, но сходятся в том, что τὸ εἶδωλον есть то, что видят. Во-первых, τὸ εἶδωλον у Аристотеля в пассаже трактата «О сновидениях» (461a15) приводится в качестве отражения в воде. Во-вторых, в «Метеорологике» говорится о призраке τὸ εἶδωλον, который видится вследствие сгущения воздуха (373b). В-третьих, Аристотель называет τὸ εἶδωλον в трактате «О сновидениях» то, что кажется в темноте молодым людям (462a12–15). Поскольку главным условием того, чтобы мы могли увидеть чувственно-воспринимаемое, является свет, то в темноте молодые видят то, чего на самом деле там нет. Аристотель определил представление (ἡ φαντασία) как движение от чувственного восприятия в действии и то, благодаря чему появляется τὸ φάντασμα. Представление может быть тогда, когда актуально нечто воспринимается. Актуально зрение воспринимает тогда, когда есть свет. Когда есть свет, мы воспринимаем цвет и то, чему принадлежит этот цвет, так получаем τὸ φάντασμα. В тот момент, когда молодые усматривают в темноте τὸ εἶδωλον, света нет. Видение (τὸ εἶδωλον) — это образ, который видится, как если бы что-то воспринималось на самом деле. Всё, что является как τὸ εἶδωλον есть что-то отличное

от τὸ φάντασμα в том, что для него не требуется актуального восприятия. Пользуясь нашей терминологией, для τὸ εἶδωλον не требуется патетико-поэтического принципа. Для τὸ εἶδωλον не требуется быть и действующим и претерпевающим. Зрением можно увидеть и то, чего на самом деле нет. Вспоминая τὸ εἶδωλον Платона, которое означало зрительный образ, требующий источник, мы видим, что у Аристотеля τὸ εἶδωλον не требует такого объекта. Для Аристотеля важно то, что для τὸ εἶδωλον необходим тот, кто сам видит образ.

Посмотрим теперь, как можно понять три воспринятых нами образа с картины Франсуа Фламенга. Образ ножек женщины показывается нам таким, каков есть на самом деле. Сквозь воду мы видим их такими, каковы по нашему мнению, они должны быть и вне пространства воды. Если представить в этот момент воду как саму способность представления, тогда τὸ φάντασμα ножек женщины представилось нам таким образом, что мнение одобрило этот образ как истинный, то есть τὸ φάντασμα прошло проверку ἡ δόξα. Образ Венеры, отразившейся на воде, мы читаем как τὸ εἶδωλον или видение, поскольку его источник не находится в пространстве воды. Образ Венеры — это то, что молодые люди у Аристотеля усматривают в темноте, но предмет, который привел бы чувственное восприятие в действие, отсутствует. Образ Венеры только лишь видится, он существует только как кажимость или призрак, поскольку нет непосредственного воздействия на чувственное восприятие. Образ ковра почти такой же, как и призрак Венеры, однако мы знаем или мним, что ковер есть здесь и сейчас. Наше чувственное восприятие актуализируется наличием непосредственного предмета (объекта восприятия), поскольку ковер есть в воде. Мы знаем о наличии ковра, опущенного в воду так же ясно, как знаем, что отраженный ковёр не является тем, который находится под водой. В случае с чтением образа ковра, нам интересно τὸ φάντασμα, которое вступает в игру нашего представления и мнения (ἡ δόξα). Мы точно знаем, что воспринимаем ковёр, но не таким, какой он есть на самом деле. Мы знаем, что отражение скрывает часть ковра, опущенную в воду. Если посмотреть на это отражение с другого ракурса и представить, что вода и есть само наше представление, то, не зная о существовании продолжающегося ковра под водой, можно посчитать отражение истинным. Образ ковра безотносительно к более главной способности, чем представление и чувственное восприятие, сам по себе ещё ничего не говорит. Он просто является таким, каким мы его видим, пока более главная способность (ἡ δόξα или мнение) молчит.

Итак, три образа на картине можно интерпретировать следующим образом: образ ножек женщины — τὸ φάντασμα, которое воспринимается

в качестве образа благодаря представлению так, что то, что представилось, совпадает с тем, что есть на самом деле. Образ ковра — τὸ φάντασμα того, что воспринимается, но не соответствует тому, что есть на самом деле и требует вмешательства ἡ δόξα. И третий образ Венеры — τὸ εἶδωλον, которое существует только как «призрак» или «видение».

Литература:

1. Аристотель. Собр. соч. в 4-х тт. М. 1976–1983.
2. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М. 1993–1994.
3. Ross D. Aristotle. Parva Naturalia. A revised text with introduction and commentary by Sir David Ross. Oxford, 1955 (2000). 458b–462b11.

ИКОНОГРАФИЯ ЗЕНОНА КИТИЙСКОГО И «УРАВНОВЕШЕННЫЕ» ЛЮДИ ПЛАТОНА¹

В статье предпринята попытка проанализировать скульптурный образ Зенона Китийского с точки зрения античной физиогномики. Прослежены определенные гендерные черты скульптурного и доксиографического образа Зенона, установлены его параллели с концепцией «уравновешенных» людей из диалога «Политик».

Ключевые слова: Платон, Зенон Китийский, гендерная философия, античная физиогномика.

Svetlov Roman, Professor, St-Petersburg State University, Russian Christian Academy for humanities

ICONOGRAPHY OF ZENO FROM KITION AND PLATO'S "BALANCED" PEOPLE.

This article is devoted to the analysis of the sculptural image of Zeno from Kition in terms of meanings, which is enclosed by the sculptor in his figure. Ancient physiognomists give us an ability to find a number of gender features of Zeno's image. They are fully repeated in his biography. These features can be compared with habits of "balanced" people from the Plato's dialogue "Statesman".

Keywords: Plato, Zeno from Kition, gender philosophy, ancient physiognomists

Посмертная статуя Зенона Китийского демонстрирует нам уставшего от жизни философа (как тут не вспомнить историю его смерти!). Однако он сохраняет ясность ума и не перестает пылливо вглядываться в то, что его ждет, в то, что впереди. Этот взгляд не суетлив, не беспокоен, он разумен и даже требователен. Подлинный мудрец уже не должен заботиться о своем соответствии обстоятельствам. Он требует, чтобы обстоятельства соответствовали ему. Может быть именно это имел в виду Диоген Лаэртский, который говорил о том, что Зенон был угрюмым и едким с вечно нахмуренным лицом (*De vita*. VII. 1. 16).

Но только ли об этом свидетельствует изображение Зенона? Античный скульптор, создавая свои произведения, не только стремился выразить определенные эстетические представления или продемонстрировать свое искусство пластической формы. Изображение, особенно изображение философа, несло определенный смысл, послание тем, кто его

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований «Иконография античных философов: история и антропология образа», проект № 14-03-00594а.

видит. Наверняка предполагалось, что они смогут прочесть его. Оно играло важную роль в пространстве публичной истории, которым являлся скульптурный и архитектурный облик античного города. Хотя представление о непрременной дидактичности античного искусства является преувеличением, посмертный портрет философа должен был не развлекать, а **значить**.

Какие подсказки о значении портрета Зенона мы можем получить из античных текстов? Первым источником являются физиогномические сочинения, особенно аристотелевская «Физиогномика»¹, создававшаяся, вероятно, в годы, релевантные жизни Зенона. Там мы встречаем немало сравнений людей с животными, так как античная физиогномика являлась одной из форм рационализации и адаптации фольклорных и мифологических представлений к развивающимся научным знаниям [Срв. Илюшечкин 1998, с. 444–445]. Определенные черты, присущие животным, переносились на людей — но уже не как тотемные признаки, подсказывающие их происхождение. Мясистый нос оленя или осла становился признаком, который позволял группировать людей, а также припоминать те черты характера, которые, скорее всего, свойственны его носителю. Просто у животных они выражены значительно более ярко, у людей же скрыты за их внешней разумностью. Это прекрасно выразил Платон в известном месте из IX книги «Государства» (588b–e), где он сравнивает человеческую душу с Химерой, составленной из разных живых существ. Призывая своих собеседников вообразить животных-насельников, воплощающих различные вожеления и страсти души, Сократ добавляет: «Теперь придай им снаружи, вокруг, единый облик — облик человека, так чтобы все это выглядело как одно живое существо, иначе говоря, как человек, по крайней мере для того, кто не в состоянии рассмотреть, что находится там, внутри, и видит только внешнюю оболочку» (588e, пер. А. Н. Егунова).

Не менее важное значение для прояснения характера человека имели, по мнению древних физиогномистов, те признаки, которые мы сейчас обозначили бы как гендерные. Мужественность и женственность в облике человека накладывала несомненный отпечаток на его психологический типаж и ментальный облик. Вот пример классического суждения Аристотеля на эту тему: «Ясно и то, что в каждом роде животных самки имеют меньшую голову, более узколицы, менее широки в

¹Мы склоняемся к мнению, что этот текст создавался не самим Аристотелем, но кем-то из его учеников первых поколений Ликейя. Однако для нужд настоящей статьи вопрос об авторстве «Физиогномики» и о времени ее создания не существен.

грудь, бедра и ляжки у них более мясистые, чем у самцов, колени у них менее крепкие, голени тоньше, ноги более красивые, весь телесный облик более приятен, чем благороден, они менее мускулисты и более слабы, имеют более гибкое тело. В противоположность всему этому самцы более храбры и прямы по природе. Самки — более робкие и лукавые» (809a–b, здесь и далее пер. А. Ф. Лосева).

Собственно, эта сторона «гендерной» физиогномики и станет для нас основой для интерпретации облика Зенона. Античные литературные свидетельства так же добавляют информации об облике Зенона. Быть может, мы сумеем понять, что нам подсказывал скульптор, когда изображал мудреца, как он «читал» его характер и природу той философии, которой Зенон придерживался. И здесь нам пригодятся также рассуждения Платона о женской природе и об «уравновешенном» типе души.

Начнем с характеристики облика Зенона, которую мы обнаруживаем у Диогена Лаэртского (здесь и ниже фрагменты «О жизни, учениях...» даны в переводе М. Гаспарова). «У него была кривая шея (говорит Тимофей Афинский в „Жизнеописаниях“), а сам он, по свидетельству Аполлония Тирского, был худой, довольно высокий, со смуглой кожей (за что его и прозывали „египетской лозой“, как сообщает Хрисипп в I книге „Пословиц“), с толстыми ногами, нескладный и слабосильный — оттого-то, как говорит Персей в „Застольных записках“, обычно он не принимал приглашений к обеду» (Ibid. VII. 1. 1).

Аристотель в «Физиогномике» как будто имеет в виду Зенона, когда пишет: «У кого лодыжки мясистые и плохо расчлененные — слабы душой; это соотносится с женственным типом... У кого бедра ширококостные и полные — мягкие; соотносится с женственным типом... Слишком смуглые робки; это соотносится с египтянами, эфиопами» (810a–b). Женственность Зенона (реальная или выдуманная) подчеркивается Тимоном, которого опять же цитирует Диоген:

«Тимон пишет о нем в „Силлах“:

Я увидел финикиянку старую в темной гордыне:

Было ей мало всего; но корзинка ее прохудилась,

А ведь и так в ней было не больше ума, чем в щетотке» (Ibid. VII. 1. 15).

Сравнение со старой финикиянкой может вызвать ассоциация со своеобразными сексуальными традициями, распространенными в тогдашней Элладе. Действительно, как и многие персонажи своего времени, Зенон имел и гомосексуальный, и гетеросексуальный опыт. «С мальчиками он имел дело редко, а с девушками раз или два, только чтобы не прослыть же-

ноненавистником» (Ibid. VII. 1. 13)¹. Утверждая автономность мудреца по отношению к нормам гражданской морали, Зенон, по словам Секста Эмпирика, полагал, что «сходиться с мальчиками следует не больше и не меньше, чем с немальчиками, а с женщинами — так же, как с мужчинами. Ведь то же самое приличествует и подобает и мальчикам, и немальчикам, женщинам и мужчинам» (Sext. Emp. Pyrr. hypot. III. 245.). В стоической этике сексуальные связи относятся к сфере безразличного, так что приведенные выше тезисы не должны вызывать у нас удивления. В своем идеальном государстве Зенон вообще предлагает общность жен. «А одежду велит носить мужчинам и женщинам одну и ту же, и чтобы ни одна часть тела не была прикрыта полностью» (Ibid. VII. 1. 33). Это требование либо подчеркивает равенство мужской и женской природы, либо же имеет своей целью стимуляцию сексуальной активности граждан и продолжения рода — открытость одеяний, особенно женских, приписывалась некоторым легендарным законодателям².

Однако все перечисленное не означает, что «старая финикиянка» — свидетельство исключительно об определенных половых пристрастиях философа. Скорее шутка указывает на черты характера, прямо выражавшиеся, по мнению Тимона, в стоической философии.

Итак, какого Зенон был нрава? Совершенно очевидна аскетичность Зенона Китийского. «Ел он ломтики хлеба, мед и самую малость вина с хорошим ароматом» (Ibid. VII. 1. 13). Чуть ниже Диоген продолжает: «Был он закален и непривередлив, пищу ел сырую, а плащ носил тонкий». Даже комический поэт Филемон, по словам Диогена, признает его воздержанность:

«Сухая смоква, корка да глоток воды —
Вот философия его новейшая;
И мчат ученики учиться голоду» (Ibid. VII. 1. 27).

¹ Впрочем, Афиней в своих «Пирующих софистах» делает его исключительно любителем мальчиков (См. Athen. Deipnosoph. Афиней XII 563 Е.).

² Вместе с тем, Зенон писал о любви: «в начале книги под заглавием „Учебник любви“, а также довольно много и в „Беседах“» (Diog. VII. 1. 34). Едва ли любовь рассматривалась им в платоновском духе — как божественная сила и импульс, которая в наш, «Зевсов» век способна направлять нас к мудрости. Скорее всего речь шла о прагматическом смысле любви для государства и о «лучшем», то есть наиболее здравом, отношении к ней (противопоставление любви-страсти разумному дружескому расположению к предмету симпатии). Срв. историю, рассказанную тем же Диогеном: «Влюбленный в Хремонида, он сидел рядом с ним и с Клеанфом и вдруг встал; Клеанф удивился, а Зенон сказал: „Я слышал от лучших врачей, что при воспалении самое хорошее средство — покой“» (Ibid. VII. I. 17). И еще: «...красоту он называл цветком целомудрия» (Ibid. VII. I. 23).

Слабости Зенона выглядят вполне простительными и минимальными: «[Зенон] любил фиги, охотно и с удовольствием загорал на солнце» (Геркуланейский список стоиков col. VI Tr. [цит. по Столяров 1998, 13]. Срв. Diog. VII. 1. 1). Диоген рассказывает анекдот о поведении философа на пирушках. «На вопрос, почему он такой суровый, а за попойкой распускается, он ответил: „Волчьи бобы тоже горькие, а как размокнут, становятся сладкими“. Действительно, на таких пирушках он давал себе волю, что подтверждает и Гекатон во II книге „Изречений“» (Ibid. VII. 1. 25).

Суровость и едкость нрава Зенона уже отмечалась нами выше. Впрочем, есть свидетельство и о его обходительности — правда, в своеобразной компании. «В обхождении, говорят, был он очень хорош, так что Антигон часто приглашал его на гулянья» (Ibid. VII. 1. 14). Хотя рассказы о почтительном отношении македонского царя Антогона II (Гоната) к нашему философу, скорее всего, являются более поздними апологетическими домыслами (как и переписка с Антигоном), они предполагают, что суровый и нелюдимый (Ibid. VII. 1. 13–14) мыслитель мог быть вполне учтивым в компании монарха.

Возникает впечатление, что суровость и едкость были своего рода маской, защищающей ранимую натуру мыслителя. Он не был мастером публичной полемики, но не из-за недостатков риторического образования, а, скорее, потому, что сама ситуация открытого психологического конфликта была для него неприятна. Диоген Лаэртский утверждает: «Осмеивая кого-нибудь, он делал это незаметно и не с маху, а словно издали» (Ibid. VII. 1. 17). Показательны детали его полемики в Аркесилаем, которые сообщает нам Нумений: «Но когда они поссорились уже в открытую, то поносили друг друга не взаимно, но лишь один Аркесилай Зенона, — потому что Зенон в споре держал себя напыщенно и угрюмо» [цит. по Столяров 1998, 8]. В результате, Зенон начал нападать не на Аркесилая, а на Платона, учения которого, по мнению, Нумения, он не знал (однако покойный Платон не мог «дать сдачи»).

Еще одна отчетливо фиксируемая сторона зеноновской натуры — стыдливость¹. До нас дошли анекдоты о времени пребывания Зенона в школе киников и о причинах его выхода из нее. Диоген Лаэртский говорит: «При всей своей приверженности к философии он был слишком скромнен для кинического бесстыдства. Поэтому Кратет, чтобы исцелить его от такого недостатка, дал ему однажды нести через Керамик горшок чечевичной похлебки; а увидев, что Зенон смущается и старается держать его незаметно, разбил горшок у него в руках своим посохом, похлебка потекла у Зенона по ногам, он бросился бе-

¹ См. [Гаджикурбанова, 2006, 111 и далее].

жать, а Кратет крикнул: „Что ж ты бежишь, финикийчик? Ведь ничего страшного с тобой не случилось!“» (Ibid. VII. 1. 3).

Апулей во «Флоридах» рассказывает о любви Гиппархии к Кратету. Хотя у нее были более богатые и привлекательные кавалеры, из всех них она выбрала горбатого и нищего философа, причем заявила, что тот может вести ее куда зочет и делать с ней все, что пожелает. Следуя (возможно, вымышленной) традиции кинических «собачьих свадеб», Кратет устроил своей невесте испытание-посвящение в кинизм: он «привел ее в портик, и там, в людном месте, средь бела дня, у всех на виду лег рядом с нею». Лишь стыдливость Зенона помешала превратить «брачную ночь» в публичный половой акт: «Тут же на виду у всех он лишил бы ее невинности, которую с самообладанием, не уступавшим его собственному, предлагала ему девушка, если бы Зенон не растянул свой драный плащишко и не защитил учителя от любопытных взоров людей, стоявших вокруг» (Apul. Flor. XIV, пер. Маркиш Ш. [цит по Апулей, 1956])¹.

Требование скромности и стыдливости присутствует в следующем свидетельстве о Зеноне (противоречащем его представлениям о том, каковы должны быть одеяния граждан идеального государства — см. выше): «Он говорил, что молодые люди должны знать порядок и в походке, и в облике, и в одежде» (Ibid. VII. 1. 22).

Стыдливость, скрывающаяся за внешней суровостью, стремление не вступать в прямой конфликт с оппонентами, умение быть обходительным с монархом, восприятие сферы эроса как безразличного, требующего рационального отношения — все это может быть соотнесено с портретом Зенона и с приведенным выше фрагментом из «Физиогномики» Аристотеля. «Феминность» характера (природы) самого Зенона, а также морального облика его философии кажется довольно очевидной. Но мы можем найти еще один критерий различения маскулинного и феминного типов души, а также свойственных им типов морали — в сочинениях Платона².

Согласно «антропологическим» представлениям основателя Академии, различие между мужской и женской душой не имеет метафизического характера. Вот что он пишет в «Тимее»:

¹ Современные ученые сомневаются в аутентичности этого свидетельства. Однако даже если перед нами фантазия Апулея, либо какого-то более раннего источника, выбор Зенона на роль смутившегося ученика очень характерен и безусловно показывает тот «характерологический контекст», в котором воспринимался образ основателя стоической школы.

² Фрагменты из диалога «Тимей» даются в переводе С. С. Аверинцева, из диалога «Политик» — в нашем переводе по изданию: Statesman // Platonis Opera, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.

«Вот что скажем мы об этом: среди произошедших на свет мужей были и такие, которые оказывались трусами [вариант перевода: «малодушными», «боязливыми». — Р. С.] или проводили свою жизнь в неправде, и мы не отступим от правдоподобия, если предположим, что они при следующем рождении сменили свою природу на женскую, между тем как боги, воспользовавшись этим, как раз тогда создали влекущий к соитию эрос и образовали по одному одушевленному существу внутри наших и женских [тел]» (Tim. 90e–91a; опускаем детали физиологии женского и мужского тел по Платону).

Таким образом женщина — «переделанный» мужчина, образовавшийся в результате операции по изменению пола, которую совершили в начале времен боги. А раз так, потенциально женщина может воспитываться в том же духе, что и мужчины. И в «Государстве», и в «Тимее» Платон полагает, что в сословии стражей женщины имеют схожие с мужчинами права и к ним применимы те же техники воспитания.

«**Сократ.** Речь зашла и о женщинах, и мы решили, что их природные задатки следует развивать примерно так же, как и природные задатки мужчин, и что они должны делить все мужские занятия как на войне, так и в прочем житейском обиходе» (Ibid 18c).

Итак, потенциальная мужественность свойственна женщинам, которые, согласно приговору мудрецов идеальной политики, оказываются включены в число стражей. Однако Платон идет дальше, обнаруживая в части мужчин своего рода женственность. Самые яркие рассуждения на эту тему мы видим в «Политике» — касающиеся той части граждан «доброго нрава», которые отличаются не пылким мужеством, но уравновешенностью (греч. «κοσμιότητος» Лиддел-Скотт дает: orderly, well-behaved, modest, т. е. «скромный»). Когда таких граждан в городе большинство, происходит следующая коллизия:

«Ведь те, кто отличаются уравновешенностью, всегда склонны вести тихую жизнь, занимая только собственными делами. Таково же их общение со всеми, кто живет в их полисе; в отношениях же к другим городам они всегда готовы следовать тем путем, который будет поддерживать мир. И по причине своей любви ко всему этому, несвоевременной и преувеличенной, добиваясь того, к чему стремятся, они совершенно незаметно для себя становятся миролюбивыми, устраивая так, что и молодежь уподобляется им. В итоге они всегда оказываются в положении проигравших, и часто бывает так, что через несколько лет они сами, их дети и все их государство незаметно меняет свободу на рабское состояние» (Stat. 307e–308a).

Напомним, что Элейский гость, ведущий персонаж данного диалога, предлагает в ткани наилучшего государственного устройства сплести твердые мужественные натуры в качестве основы, а «пышные» уравновешенные натуры в качестве утка. Уравновешенные здесь играют феминную роль, мужественные же — маскулинную. Можно ли применить понятие уравновешенности к образу стоического мудреца?

Вне всякого сомнения! Миролюбивость и занятия делами собственными вопреки политической злобе дня — это одна из характеристик стоиков, по крайней мере в глазах некоторых из их оппонентов.

Вот что пишет Плутарх:

«Тогда, поскольку многое было написано Зеноном со свойственной ему краткостью, многое и более пространно Клеанфом, и более всех Хрисиппом о политике, начальствовании и подначалии, справедливости и судоговорении, но ни один из них не был командующим, законодателем, не был членом [городского] совета или защитником на суде, не воевал за отечество, не был ни послом, ни добровольным жертвователем своему государству [напомним, они были метеками. — *P. C.*]: в чуждых землях отведали они лотос досуга и стали проводить свои жизни — не краткие причем, но весьма продолжительные среди разговоров, книг и прогулок, — постольку неясно, соответствовала ли их жизнь в большей мере их собственным писаниям или чужим, ведь они провели ее в совершенной безмятежности...» (*Plut. De stoicorum repugn.* 1033b–e)¹.

Так на кого похож Зенон на его «классическом» изображении? Худой, нескладный, кривошей, смуглый, с толстыми ногами? Совершенно очевидно — не на типаж мужественного. Скорее, это — идеал «уравновешенного» (то есть в каком-то смысле — для Платона — женственного) характера. Античный скульптор хорошо показал нам восприятие образа Зенона Китийского и его моральной философии: феминное начало здесь было очевидным и легко считывалось современниками². Так что нам не стоит удивляться тяжелым складкам над бровями и «валику» на вершине носа — все это результат непростых мыслей Зенона — мыслей уравновешенного человека по поводу далеко не уравновешенного мира.

¹ Цит. в переводе Т. Г. Сидаша. [См. Плутарх, 2008, 130].

² Возможно, с этим обстоятельством связано и специфическое восприятие космоса как сплошь телесного, а, следовательно, претерпевающего (!) сущего, которое делает общее мировосприятие стоиков далеко не оптимистическим с одной стороны, с другой же — фундаментально связывает стоическую физику с их моральной философией, требующей избавления от претерпеваний [См.: Степанова 2012, 264–265].

Литература:

1. Aristotle. *De coloribus; De audibilibus; Physiognomonica* / by T. Loveday and E. S. Forster. Oxford, Clarendon Press, 1913.
2. Plato. *Politicus*. // *Platonis Opera. Rec. Burnet J.* Vol. 1, 1903. — P. 257–311.
3. Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М., 1956.
4. Гаджикурбанова П. А. От Киносарга к Портику // *Этическая мысль. Вып. 7.* М., 2006. — С. 110–126.
5. Илюшечкин В. Н. *Античная физиогномика // Человек и общество в античном мире.* М.: Наука, 1998. — С. 441–465.
6. Лосев А. Ф. *История Античной эстетики. Т. IV. Аристотель и поздняя классика.* М. 1975.
7. Платон. *Тимей // Сочинения в 3 томах. Т. 3. Ч. 1.* СПб, 2007. — С. 495–588.
8. Плутарх. *О противоречиях у стоиков // Плутарх. Сочинения.* СПб, 2008. — С. 115–200.
9. Степанова А. С. *Философия Стои как феномен эллинистически-римской культуры.* СПб., 2012.
10. Столяров А. А. *Фрагменты древних стоиков. Т. 1. Зенон и его ученики.* М., 1998.

Степанова А. С.
доктор философских наук,
профессор кафедры Философской антропологии
и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена

Винюкова А. К.
аспирант кафедры Философской антропологии
и истории философии РГПУ им. А. И. Герцена
факультета Философии человека

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИДЕИ ЛОГОСНОСТИ БЫТИЯ В АНТИЧНО-ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Статья посвящена вопросу о предметном содержании логоса в античной и византийской философской мысли. Уже античный *логос* содержит два смысла: быть основанием и быть изреченным. В горизонте античной ментальности обнаруживается именно тот логос, который нацелен на бытийный аспект сущего. Эта парадигма (двух смыслов) в умозрении византийских авторов эволюционировала. Была актуализирована категория сущности, и все больше акцентируется аспект изреченности в форме логосной (смысловой) явленности бытия — сущности. Стратегии концептуализации идеи логосности бытия в античной и византийской мысли принципиально различались.

Ключевые слова: Античность, Византия, бытие, логос, отношение, сверхбытие, сущность, существование, смысл.

Stepanova Anna, Doctor of Philosophy, Professor of philosophical anthropology and the history of philosophy, Russian State Pedagogical University by A. I. Herzen.

Vinyukova Anna, Graduate student of Philosophy Anthropology and history of philosophy, Russian State Pedagogical University by A. I. Herzen.

CONCEPTUALIZING THE IDEA OF PRONOUNSED BEING IN A ANCIENT AND BYZANTINE PHILOSOPHY

Article is devoted to the question of the substantive content of the logos in ancient and Byzantine thought. Already an antiquity, the concept of «being» had two meanings: be the basis and be heard. In the horizon of ancient thought there is the logos, which is aimed at been aspect of things. The paradigm (in two senses) in thought of the Byzantine authors evolved. The entity category has been updated, and more evaluative aspect of pronounced being in the form of semantic (logos) of being and existences. Strategy conceptualization of ideas of logos and existence in ancient and Byzantine thought fundamentally differ.

Keywords: Antiquity, Byzantium, Genesis, being, logo, attitude, the essence of the, the existence of, the meaning of, beyond Genesis.

Каково предметное содержание античного *логоса*? Сравнительный анализ показывает, что именно в пределах этого вопроса эволюционировала философская мысль, как в античности, так и в средневековье. В самом деле, тема логоса (также и в ее вербальном аспекте) актуальна для

античной философии и ориентирована на рассуждения о бытии. Прежде всего, потому, что изначально *логос* содержит два смысла: быть основанием и быть изреченным. Г. Гадамер верно подметил, что греческой ментальности свойственна идея «обосновывающего определения» (или «определяюще-сохраняющего логоса»), указывающая на «подлинные мотивы человеческого бытия в греческой онтологии, которая понимает бытие как присутствующее в настоящий момент наличное»¹. Поэтому предпочтение отдавалось первой части отношения. Более того, сама теория *логоса* определяется греческой онтологией наличного. Поэтому в горизонте античной ментальности обнаруживается именно тот логос, который нацелен на бытийный аспект сущего. Таким образом, именно основание вещи как раз и оказывается предметным содержанием античного логоса. Вместе с тем вещь в ее бытии усваивается логосом, и в этом не только смысл поглощения многого единым, но и постижения вещи в логосе как последнем и окончательном определении. В проекции указанных двух смыслов *логоса* следует рассмотреть вопрос о том, как менялся его горизонт в историко-философском измерении, конкретно, как эволюционировала эта парадигма (двух смыслов) в византийскую эпоху? То же ли это самое было в представлениях византийцев: быть основанием и быть изреченным?

Мысль византийцев следовала в том же русле актуализации *бытийного*, что получило отражение в тринитарном догмате. При этом единение Сына с Отцом осуществлялось на уровне не личности (как отдельности, обособленности, олицетворяющей множественность), а на уровне сущности. Характерно поэтому понимание ипостаси как основания (сам термин коррелирует со вторым значением *логоса* как основы, причины). Ключевым словом «ипостась» стало не случайно, это слово, уникальное для античной эпохи (данный термин был актуализирован стоиками), было призвано благодаря мысли византийцев обозначать уникальную же по своим свойствам природу «нечто», которое, по сути, «есть одно». Не случайно, что спор о сути предмета нередко перерастал в спор о словах. В связи с вышесказанным заслуживает внимания ссылка Григория Назианзина на лингвистический аспект доказательства начала единства в Святой Троице, а именно на смысл и значение слова: «ибо не станем же мы препираться подолгу об именах, коль скоро слоги складываются в одинаковое значение; но один в отношении усии, то есть Божества»².

¹ Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000. — С. 55.

² Перевод Н. Д. Тальберга. См. Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М., 2000. — С. 316.

Что касается византийцев, в их умозрении Сын-Слово как аналог античного Логоса единственен с Богом-Отцом. В этом единственности, кажется, и заключается его предметное содержание. Вместе с тем разъяснение природы Троицы вносит дополнительный смысл: «Это три идентичности или личные тождественности, несводимые одна к другой в своих личных бытиях (существованиях)»¹. Выражение «личные тождественности» исключает тождественность в ее обычном понимании. То есть, слово «ипостась» допускало новый оттенок значения (в отличие от «усии» — сущности, бытия), сущность здесь разводится с существованием. Одновременно подчеркивался более высокий уровень природы обосновываемой реальности — Отца, ибо он превосходит всякое *бытие* (по Псевдо-Дионисию Ареопагиту). Стоит сравнить это с «ничто» стоиков, как наивысшей категорией, превосходящей понятия *бытие*, *Единое* у других греческих философов. Несколько иначе трактовал Григорий Назианзин: Бог есть абсолютное бытие. Дионисий Ареопагит продолжил линию терминологического оформления понятий, укладывающихся в новую схему понимания действительности: *сущность*, содержащаяся в Боге и понимаемую им как благо, он обозначил термином *ὑπερξίς*, для обозначения *существования* он использовал *παρῶν*, сохранив при этом античное слово *υποκειμένου* для обозначения субстанции, предмета. У Дионисия Ареопагита сущность сопряжена с понятием причины, через которое разъясняется именование Бога Словом (Λόγος): «потому, что имеет в себе причины всего сущего. Ибо логосы всякой природы пребывают в Нем как в Причине всякого создания»². Логосы (а упоминается об их множественности) уподоблены не только причинам, но и умозрениям в качестве идей и прообразов, пребывающих в Нем вечно. Хотя логосом названа и природа, поскольку имеет причину, все же подчеркивается бестелесный характер Логоса, «беспрепятственно сквозь все проходящего», причем это движение без пределов объясняется активностью слова Божьего³. Лексика, используемая для объяснения этой активности, вполне стоическая: «сквозь все пространство проходящий». Кроме того, логос все сверхсущностно превышает⁴.

Нелишне заметить, что у Григория Нисского тема именованья напрямую связана с темой творения, и она развивается (в гносеологическом

¹ Перевод Н. Д. Тальберга // Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М., 2000. — С. 317.

² Дионисий Ареопагит. Сочинения. С приложением толкований прп. Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. — С. 247.

³ Дионисий Ареопагит. Там же.

⁴ Дионисий Ареопагит. Там же. С. 248.

ключе) в связи с вопросом о постижении сущности, причем выявляется одна важная особенность такого подхода, а именно в нем присутствует намек на идею бестелесности. В изображаемой картине творения мира присутствует образ Логоса, как некоего предела, очерчивающего пространство материального и бестелесного¹. Небезынтересно провести сравнение с другим образом Логоса — у Евсевия Кесарийского, представляющего Логос как высшей силой (выше всех времен и всех Эонов), так и последней ступенью мироздания после Эонов Эонов — «великим архиереем великого Бога»². Логос Евсевия, очерчивающий пространство, поскольку он уподоблен вознице, оседлавшем космос и пробегающий по прямой, маркирует также и некоторый временной предел. В этой повторяющейся трактовке Логоса, его многоликой (смысловой) мифологической жизни обозначилось наличие общего архетипа сознания, отличающего византийскую мысль³. Вместе с тем в этом образе Логоса можно видеть рудимент античного понимания, для которого характерно соотношение понятия бытия с «понятием предела, границы, формы»⁴.

В пределах обсуждения темы сущности оказалась проблема именования. Важный аспект византийской теории именования высветился в споре отцов-каппадокийцев с Евномием, считавшим, что вся сущность полностью исчерпывается именем. Интенция на категорию не бытия, но сущности у византийцев очевидна. «Сущность» у того же Григория Нисского, например, как раз и означает абсолютную полноту бытия. Не случайно уже в споре Евномия с Василием Великим обнажилась не только гносеологическая, но и онтологическая сторона философской мысли, тяготеющей к такому концепту как *сущность*. Одни, пустые имена («по примышлению») Евномий делил на те, что отражены только в словах (формальная сторона, отраженная в звучании) или в мысли, но общее у этих мысленных конструкций заключается в отсутствии значения — они ничего не обозна-

¹ Григорий Нисский. *Contra Eun.* XII 2. 1. 273. 1–2, р. п. // *Lexicon Gregorianum*. — 2007. — С. 374. Фрагмент переведен и проанализирован Д. С. Курдыбайло. См.: Курдыбайло Д. С.: *Ономастология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования*. — 2014. Вып. 3(43). — С. 185.

² *Eus. N. Eccl.*, XI, 14. Перевод Н. В. Брагинской. См. Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского / *Античные истоки византийских мифологических образов // Античность и Византия / Ред. Л. А. Фрейберг. М., 1975.* — С. 300.

³ См. А. С. Степанова. *Метаморфозы культурных смыслов: об истории концептов «логос» и «лектон» // Фундаментальные проблемы культурологии. Теория и методология современной культурологии.* СПб.: Эйдос, 2009. — С. 363, сл.

⁴ См. Гайденок П. П. *Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания // Вопросы философии.* — 2014, № 2. — С. 159.

чают. Другие, не пустые имена (имена самих вещей — стоические «семена слов») обнажают сущность вещей. Неизменное знание, основанное на логическом анализе и подкрепленное ореолом *символического*, позволяет созерцать самые сущности. *Логико-символическое* отображает *онтологическое*, высвечивая понятие сущности. Символическое истолкование Бога как высшей реальности как раз и означало новую жизнь Логоса-разума.

Природе разума приписывается предикат единства и неизменности — свойства платоновской идеи. Доводы Василия, опровергающего Евномия, основываются, отчасти, на стоических постулатах. Отстаивая реальность имен по примыслению (это особая, мысленная реальность, которая, если вспомнить *фантасмы* стоиков, может выстраиваться на ложных основаниях), Василий действительно рискует быть подвергнутым критике в субъективизме. И все же актуализируя мысль об относительности имен-определений и не отрицая, что сущность дана в имени, Василий, по существу, создает собственную, основанную на гносеологии теорию понятий, предвестницу имяславия¹. Согласно Василию Великому, имя, будучи нацелено на ипостасное, а не сущностное в предметах, выражает лишь энергию сущности, позволяющую их различать. Как известно и Дионисий Ареопагит не отождествлял энергию и сущность. Утверждая в теории примысления, что имена — обладают символической полнотой, Василий не просто противостоит агностицизму, но утверждает творческую потенцию субъекта. Хотя, конечно, у каппадокийцев не было тенденции отстаивать права чистой субъективности в западноевропейском духе². Вместе с тем, характерно, что и Григорий Нисский также отстаивает мысль об участии человеческого разума в именовании. Григорий аналогично Дионисию Ареопагиту подчеркивает случайность, произвольность, а, следовательно, субъективность внешней стороны имени. Здесь уместно вспомнить образец диалектики общего и индивидуального в «Федоне» Платона и реплику на этот счет А. Ф. Лосева «активны и вещи и их идеальные прообразы»³.

Античная мысль до стоиков, по крайней мере, отчетливо у Аристотеля, созрела до различения имени и понятия⁴. Вместе с тем в этом различении

¹ Василий Великий. Творения. Ч. 3. М.: Паломник, 1993. — С. 70, 150–154.

² В этом пункте А. Ф. Лосев прав. Взгляды А. Ф. Лосева, изложенные на полемику с Евномием в работе «Имя» приводит Д. Лескин в кн.: *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли*. СПб., 2008. — С. 501–504.

³ Лосев А. Ф. Вводные замечания. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М., 1993. — С. 5. См. также А. С. Степанова. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // *Вестник РХГА*. — 2012. Т. 12. Вып. 4. — С. 99.

⁴ Аристотель. Категории I 1a 1–12. // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1978. — С. 53.

скрывается не только проблема полисемии (многоименность понятий), но возможностей у слова сообщать информацию о сущности именуемого предмета. Гносеологическая ценность имени на данном этапе ограничивается тем пределом, каковой представляет звуковая его оболочка, поэтому античные мыслители лишь приблизились к проблеме соотношения имени (понятия) и сущности, также и с точки зрения осмысления внутреннего содержания самого имени. О том, что Аристотель размышлял над проблемой, свидетельствует неологизм «ноуменальный». Хотя в трактате «Об истолковании» мысль Аристотеля выходит за рамки предметного содержания его логики как логики терминов, поскольку актуальным здесь для него становится анализ синтаксической структуры, однако решающего шага, связанного с признанием существования внутреннего уровня у слова-понятия (логоса) он не делает. Как бы то ни было, размышления о феномене сущности закономерным образом сочетались с теориями именованности и весь спектр этих нерешенных, но сформулированных проблем формировал эвристический потенциал будущего хода философской мысли, развивавшейся в античную эпоху стоиками, а затем в византийскую — святыми отцами. Разграничение логоса внутреннего и внешнего у стоиков находит продолжение у каппадокийцев. Так и у Василия Великого встречаем различие логоса произнесенного и логоса внутреннего, причем этот внутренний аспект подчеркивается в стоическом же духе — локализацией в сердце, и характеризуется акцентированием смысловой компоненты¹. Григорий Нисский тоже имеет в виду внутренний (смысловой) уровень слова, когда поднимает знакомую Платону, Аристотелю и доведенную до логического конца стоиками тему взаимопонимания при обсуждении сущности обозреваемого предмета: все понимают одинаково, уразумевая (κατανόησιν — разумение или постижение) один и тот же предмет². При этом Григорий подчеркивал символический характер любого имени: «всякое имя является неким знаком какой-либо сущности или понятия»³. То же самое он говорит в другом месте, имея в виду одинаковое понимание при разных наименованиях неба⁴. Так, говоря о том, что через имена по-

¹ Василий Великий. Гомилии на Шестоднев. (Oμίλια 16 § 3; 3: Patrologia Graecae 31, 477 A. См. также: Курдыбайло Д. С. Ономатология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43). — С. 185.

² Григорий Нисский. Contra Eun. XII 2. 1. 284. 1–4. Lexicon Gregorianum. 2007. — С. 378.

³ Григорий Нисский. Ibid. 589. 7–8. — С. 495. Перевод Д. С. Курдыбайло. См. Ономатология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. — 2014. Вып. 3(43). — С. 185.

⁴ Григорий Нисский. Ibid. 284. 1–3. — С. 378. Фрагмент переведен и проанализирован Д. С. Курдыбайло. См.: Д. С. Курдыбайло. Ономатология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43). — С. 185.

знаваемы и сами ипостаси вещей, Григорий Нисский словом «ипостась» выражал сущностное, субстанциальное содержание вещи¹. При этом, понятие «сущность соотносилось с рациональной процедурой осмысления, что вполне отвечало античной ментальности с ее интенцией на имя как таковое или имя отдельной вещи. Проблематизация сути главного, определяющего имени, а именно имени Бога в византийском богословии, передаваемой выражением «Я есмь Сущий» вносила дополнительный смысл и потому имела два аспекта. Первый, ориентированный на понятие сущности, обнаруживается «в интерпретации у Иоанна Дамаскина как („море сущности — беспредельное и неограниченное“)². Второй получил яркое отражение в подходе Дионисия Ареопагита к процедуре именованию, с его интенцией на сверхрациональную практику, связанную с возможностью познания бога лишь при отказе от любой «умственной деятельности»³.

Наряду с этим к Богу (и это вполне укладывается в рамки катафатического понимания) применяется ряд определений, среди которых *λόγος*, по видимому, имеет значение *смысла*⁴. Дионисий, рассуждающий в новых условиях христианской культуры о божественных именах, реанимирует тему вербализации знания, актуальную в свое время для Платона, обсуждавшего проблемный вопрос о возможности передачи мысли в слове, о том, что «невыразимо в определении»⁵. Любопытно также сравнить рассуждения Дионисия, касающиеся духовной стороны такого феномена как «изречения», с аналогичной мыслью Августина Блаженного. Так Августин характеризует понятие *lekton* (смысл), в условиях зарождающейся христианской культуры обретающее новый символический смысл, как «то, что воспринимает не ухо, а дух»⁶. Что же касается Дионисия, то он более подробно раскрывает тему того же *лектон*: «Ведь, в самом деле, неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь божественное, но присуще

¹ Григорий Нисский. Ibid. 2. 1. 276. 1–277. 1. — С. 375.

² Цит. по: Душин О. Э. Проблема имени Бога в христианском неоплатонизме: Дионисий Ареопагит, Ансельм Кентерберийский и русское имяславие // Вестник РХГА СПб. — 2011. Т. 12. Вып. 4. — С. 255.

³ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Общественная мысль: исследование и публикации. М., 1990. — С. 168.

⁴ Дионисий Ареопагит. Сочинения. С приложением толкований прп. Максима Исповедника. СПб., 2002. — С. 234, 246.

⁵ Светлов Р. В., Галанин Р. Б. Мегарский диалог «Теэтет» и платоновские стратегии определения знания // Вестник РХГА. СПб. — 2011. Т. 12. Вып. 4. — С. 167.

⁶ Augustini, S. Aurelii. Principia dialectica // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1857. Т. 32. — P. 1525.

лишь тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает, что какое-то выражение означает и как его можно прояснить с помощью других равнозначных и более выразительных выражений — людям, пристрастным к бессмысленным знакам и буквам, непонятым слогам и словам, не доходящим до разума их душ, но лишь звучащим снаружи, в пространстве между губами и ушами... одно и то же может быть выражено различными словами»¹. Этот замечательный византийский образчик разъяснения сути того, что называется *смыслом*, как видим, не только значительно более пространен (Дионисий не ограничивается определением), но и глубок и, даже доказателен по сравнению с лаконичным августиновым определением. Более того, здесь в сжатом виде вообще представлено мировоззрение святых отцов. Вместе с тем, у Дионисия нет термина *λεκτόν*, наряду с *λόγος* он использует термины *δύνατον*, *δύνασις*. Максим Исповедник в своем комментарии вторит Дионисию Ареопагиту в полном согласии с ним, утребляя термин *δύνασις* (в значении *смысл*) и *οσοδύνασις* (равнозначный). Выбор терминов понятен, поскольку речь идет об умственных энергиях, устремленных к *умозрительному*.

Говоря в целом о теории именования византийцев, как мы видим, тесно связанной с представлениями о бытии и сущности, можно предположить, что функция логоса как раз и заключалась в разграничении звуковой (телесной) и смысловой (бестелесной) сторон, что впоследствии привело у византийцев к более или менее устойчивому употреблению термина «логос», который, вероятно, позволительно истолковывать как «смысл», то есть особый «бестелесный» феномен. Важно отметить, что при обозначении этой функции логоса (и одновременно его природы) учитывался фактор индивидуализации. Во всяком случае, у Григория Нисского при обозначении вещи встречаем выражение «в соответствии с ее (вещи) собственным логосом», как тем, что определяет (маркирует) своеобразие вещи, ее индивидуальность². В теории именования наглядно обозначился

¹Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения / Пер. Г. М. Прохорова: Patrologia Graeca. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1857. Т. III. СПб.: Алетейя, 2002. С. 329. П. А. Флоренский отвергает мнение о священности только смысла, а не букв, слов и предложений, говоря о неприкосновенности некоторых форм: Флоренский П. А. наброски и материалы // Философия культуры (опыт православной антропологии). М., 2004. — С. 462–463.

²Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Band VI / Bearb. v. F. Mann u. V. H. Drecoll. — Leiden, Boston: Brill, 2007, s. v. *λόγος*. S. 119 (Sect D. По аналогии с рассуждениями стоиков относительно *deixis'a*. См.: Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб.: Петрополис, 2012. — С. 251–254.

переход от бытийного аспекта к сущностной доминанте и, вместе с тем, от объективации к субъективации сущего, поскольку явную значимость для византийской мысли обретал феномен индивидуального. В этом духе рассуждал Максим Исповедник, в полемике с монофизитами и моноэнергистами. «Все существующее существует в какой-то ипостаси», — утверждал он¹. И рядом с этим высказыванием находим следующее утверждение: «не бывает ипостаси безсущностной (υνούσιον)»². Ипостась понимается двояко. Ипостаси приравняются индивидуальным вещам (ατόμων) и постулируется единство по сущности у ипостасей³. Вместе с тем, объем понятия *природа* шире понятия *ипостась* — так же как форма есть тело, так и «ипостась есть, в любом случае и природа... ибо невозможно ипостась помыслить отдельно от природы», поясняет святой отец⁴. Ограничительный, как бы подчиненный статус ипостаси, тем не менее, не лишает ее некоторых преимуществ, ибо, если «природа обладает общим логосом бытия, а ипостась также и логосом самостоятельного бытия»⁵. Ипостасное противопоставляется природно-логосному, с его доминантой всеобщности, и в онтологическом измерении: «ипостасно, то есть по отдельно-личным качествам» и в гносеологическом — «в логосе познается неразличимость природной энергии»⁶. В «энергийной» парадигме прп. Максима различаются логос природы и тропос использования энергии ипостаси, который пребывает в разной степени согласия с логосом природы. Все в равной степени имеют «и логос и его природную энергию», но используют по-разному⁷. Императив следования природе по намерению, напоминает формулу «согласно природе и разуму» стоиков. Природа определяется прп. Максимом как «то или иное *существование* всякой вещи», сущность — как родовое понятие: «то, что обозначает нечто общее и неопределенное», а ипостась как «то, что нечто общее и неопределенное представляет и определяет особо»⁸. Поэтому представляет интерес разъяснение Максимом имени Христа, которое

¹Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения / Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина, Предисл. и коммент. Г. И. Беневича. СПб.: РХГА. — С. 615. Прим. 659.

²Там же. С. 429.

³Там же. С. 431.

⁴Там же. С. 463.

⁵Самостоятельного, то есть индивидуального. Там же. С. 463.

⁶Прп. Максим Исповедник. Указ. соч. — С. 379, 587.

⁷Там же. С. 379.

⁸Там же. С. 465. То же понимание — у Григория Нисского. См. прим. на с. 661 указанного издания.

«указывает не на природу, а на сложную ипостась»¹. Под логосом здесь, по видимому, следует понимать замысел, имеющий статус трансцендентного источника всего, приходящего к бытию, с природой не отождествляемого, и в этом можно видеть отличие от античного понимания. Другие случаи употребления термина λόγος (сущностные логосы, логос сверхсущной божественности) позволяют предположить, что логос выполняет функцию либо парадигмы, прообраза, в духе платоновской идеи, либо, что вероятнее, активного принципа, программы в духе стоического учения². Трактовка В. М. Лурье Логоса как самостоятельно управляющего обеими своими природами, которые активны не в одинаковой степени, поскольку активность одной из них проявляется в «страдательности» представляется нам вполне уместной³.

Максим, достаточно широко использующий неологизмы, определяет человеческую природу во Христе с помощью термина *υποστάτος* (воипостасна), подчеркивая, что она выступает в качестве вида, существующего в действительности, то есть, реальна и познается через созерцание, а не воспринимается «одним только примышлением»⁴. Другой термин, передающий смысл ипостаси «восущностна», во-первых, подчеркивает факт особенности, а, во-вторых, указывает на нераздельное единство сущности и существования: «дабы мы познавали ее не как простую особенность, но, собственно, вместе с тем, в чем эта особенность пребывает». Далее он уточняет эту мысль: «Равно как в том случае воипостасное означает пребывающее в существовании, а оно есть причастное к сущностному и природному существованию»⁵. В следующем фрагменте Максим дополнительно указывает: «православно исповедовать у этих [природ] сущностное и природное существование и энергии»⁶. Введение фактора существования может быть объяснено, прежде всего, необходимостью полемики, в особенности в борьбе с тритеизмом (согласно которому не безсущностные

¹ Там же. С. 661.

² О том, что созерцание сущего «согласно логосу» и через «постижение логоса» имеет символический смысл (соотнесено с термином *σύμβολον*), см.: Курдыбайло Д. С. О понятии символа в библейской экзегезе прп. Максима Исповедника (на материале вопросов к Фалассию) // Библистика и гебраистика. Материалы и исследования. 2014. <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/articles/MaximExeg.html>

³ Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. — С. 384.

⁴ Прп. Максим Исповедник. Ук. соч. С. 424.

⁵ Там же. С. 424–425.

⁶ Там же. С. 425.

ипостаси всегда являются сущностями). Другое объяснение может быть связано с ономотологией прп. Максима, обратившего внимание на смысловую доминанту: «имена по прп. Максиму, как видим, отвечают по преимуществу не онтологическим предикатам сущности, но ее смысловой, логосной явленности»¹. Кроме того, споря с моноэнергистами, Максим обосновывал существование двух в их полном взаимном проникновении (в «неразрывном единстве») природных энергий, обосновывая тем самым в парадигме единого многого множество всего совершенного Христом². А. Ф. Лосев очень точно богоявление, как проявление энергии Бога, называет «инобытием смысла»³. Изменившийся горизонт античного *логоса* не просто провел черту между двумя смыслами «быть основанием» и «быть изреченным», эксплицированными античной мыслью, результатом этого преобразования стала актуализация более широкого понимания категории сущности. Сущность предстала в качестве изреченного бытия, явленного в модусе существования. Новое понимание сущности — качественно иное, проявленное в двух природах Христа, повлекшее за собой различие между трансцендентной сущностью и свойствами, выражающими существование: «Обе природы могут пониматься существующими в „общении“ друг с другом, могут мыслиться „ипостасно“ объединенными, но они никогда не могут „слиться“»⁴. Это умозрение совмещалось с идеей контраста между абсолютной природой Бога и тварной природой у Афанасия Великого, которому наследовал Иоанн Дамаскин. Кроме того, полагание различия природ, различие между порождением и творением, послужило, по удачному выражению Н. Д. Тальберга, поводом (причиной к существованию)⁵. Образ Христа как раз и совмещал в себе два вышеуказанных смысла — основания и изреченности. Вместе с тем это отношение как бы переворачивается, выявляя качественно новую реальность: *логос* становится предметным содержанием того *ничто*, что является основанием, но в условиях византийской ментальности это *ничто* — сверхбытие. Таким образом, свою полноту в значении *быть основанием* и *быть изреченным* античный Логос обретает только у византийцев.

Осмысление такого концепта как логос в контексте категории бытия имело еще одно важное следствие для разъяснения статуса категорий сущ-

¹ Курдыбайло Д. С. Ономотология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. — 2014. Вып. 3(43). — С. 182.

² Прп. Максим Исповедник. Ук. соч. С. 465.

³ Лосев А. Ф. Имя, избранные работы. СПб., 1997. — С. 75.

⁴ Перевод Н. Д. Тальберга. Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М., 2000. — С. 230.

⁵ Там же.

ности и отношения. Византийцы в их трактовке Троицы с точки зрения онтологии не просто сохраняют интуицию Платона, касающуюся небытия как принципа отношения идей, отразившуюся в «Пармениде»: «Все идеи суть то, что они суть лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью...»¹. Хотя главная мысль здесь та, что отношение есть предпосылка сущности, в этом высказывании уже присутствует прообраз нового мысленного конструкта, окончательно оформившегося в византийской мысли: существование идей по Платону идентично их сущности или даже удостоверяет сущность². В концепте Троицы Сын—Логос именно удостоверяет сущность Отца, и не просто удостоверяет, но и разъясняет ее смысл. Таким образом, концептуализация идеи логосности бытия у византийцев не только уравнивает статус обеих категорий — сущности и отношения (это лишь внешнее выражение, отражающее момент эволюции античной мысли), но выявляет доминантный статус категории смысла.

Литература:

1. Аристотель. Категории I а 1–12. // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. М.: Мысль, 1978.
2. Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского / Античные истоки византийских мифологических образов // Античность и Византия / Ред. Л. А. Фрейберг. М., 1975.
3. Василий Великий. Творения. Ч. 3. М.: Паломник, 1993.
4. Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона. СПб., 2000.
5. Гайденко П. П. Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания // Вопросы философии. 2014, № 2.
6. Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения / Пер. Г. М. Прохорова: Patrologia Graeca. Assurante J.-P. Migne. Paris, 1857. Т. III. СПб.: Алетейя, 2002.
7. Душин О. Э. Проблема имени Бога в христианском неоплатонизме: Дионисий Ареопагит, Ансельм Кентерберийский и русское имяславие // Вестник РХГА СПб. 2011. Т. 12. Вып. 4.
8. Курдыбайло Д. С.: Ономатология А. Ф. Лосева // Соловьёвские исследования. — 2014. Вып. 3(43).
9. Курдыбайло Д. С. О понятии символа в библейской экзегезе прп. Максима Исповедника (на материале вопросов ответов к Фалассию) //

¹ Платон. Парменид 133c // Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

² Аристотель, как известно, это положение поправит: сущность онтологически важнее отношения.

Библеистика и гебраистика. Материалы и исследования. 2014. <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/articles/MaximExeg.html>

10. Лескин Д. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008.

11. Лосев А. Ф. Вводные замечания. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М., 1993. Т. 2.

12. Лосев А. Ф. Имя, избранные работы. СПб., 1997.

13. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

14. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения / Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина, Предисл. и коммент. Г. И. Беневица. СПб.: РХГА.

15. Платон. Парменид // Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

16. Степанова А. С. Метаморфозы культурных смыслов: об истории концептов «логос» и «лектон» // Фундаментальные проблемы культурологии. Теория и методология современной культурологии. СПб.: Эйдос, 2009.

17. Степанова А. С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник РХГА. — 2012. Т. 12. Вып. 4.

18. Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб.: Петрополис, 2012.

19. Тальберг Н. Д. История христианской церкви. М., 2000.

20. Флоренский П. А. Наброски и материалы // Философия культа (опыт православной антропологии). М., 2004.

21. Augustini, S. Aurelii. Principia dialectica // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Accurante J.-P. Migne. Paris. 1857. Т. 32.

22. Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Band VI / Bearb. v. F. Mann u. V. H. Drecoll. Leiden, Boston: Brill, 2007.

УЧЕНИЕ ПЛОТИНА О СИМПАТИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ В КОСМОЛОГИИ «ЭННЕАД»

В статье рассматривается роль учения Плотина о симпатических связях внутри отдельных живых существ и космоса в целом, выделяется их роль в космологии «Эннеад», и показывается преемство теургических и магических практик позднего неоплатонизма образу мысли Плотина.

Ключевые слова: Плотин, Эннеады, симпатия, логос, космос, организм, софия, онтологическая эстетика, неоплатонизм.

Kurdybaylo. D. S., PhD. Russian Christian Academy for humanities, Saint-Petersburg State University

PLOTINUS' DOCTRINE OF SYMPATHETIC RELATIONSHIP IN THE ENNEADS' COSMOLOGY.

The article discusses the role of Plotinus' doctrine of sympathetic relationship in separate living organisms and in the cosmos as a whole. The role of this relationship in the Enneads' cosmology is revealed to show the Plotinus' philosophical heritage in the later Neoplatonic theurgic and magic practices.

Keywords: Plotinus, Enneads, sympathy, *logos*, *cosmos*, *sophia*, ontological aesthetics, Neoplatonism.

Если бы Плотин захотел продумать свои умозрительные конструкции до конца, то он обязательно пришел бы к теургической философии.

А. Ф. Лосев

Онтология и космология Плотина, которого принято считать основоположником неоплатонизма, во многом имеет пограничный характер, с одной стороны, уже заметно выходя за рамки среднего платонизма, тем более стоицизма и перипатетики, а с другой — ещё не имея ряда отличительных черт характерных для неоплатонизма ближайших веков. Так, Плотин — один из немногих неоплатоников, в трактатах которого не говорится о теургии, его своеобразная «мистика» и «аскетика» имеют по преимуществу умный, созерцательный характер¹. Ещё более удивительно, что в *Эннеадах* мы не найдём и какой-либо критики религиозного «праксиса»

* Материал подготовлен при поддержке МОН РФ, соглашение 14.132.21.1039.

¹ См., напр.: А. В. Петров. Феномен теургии. СПб.: Изд. СПбГУ, 2003. — С. 159–160, 209.

как народной языческой религиозности, так и христианства; критика гностицизма (Enn. II. 9) касается только главнейших догматических основоположений этого учения, а также нравственного облика его адептов.

Однако в *Эннеадах* есть один мотив, который, с одной стороны, со всей диалектической строгостью вытекает из онтологии и космологии Плотина, а с другой — имплицитно оказывается неким обоснованием или, по меньшей мере, предчувствием роли теургии в учениях последующих неоплатоников.

Прежде чем обратиться к этому мотиву, нужно начать с того печального Плотина обстоятельства, что в нашем, чувственном космосе в одном и том же месте не может находиться двух разных вещей¹. Но тогда они либо касаются друг друга по внешним границам, либо имеют между собою некий промежуток. Этот промежуток не может быть «совершенно пустым», — существование абсолютной пустоты Плотин отрицает вслед за Аристотелем², — хотя пустота воздушного пространства, в котором находятся тела, им допускается с некоторым, впрочем, оттенком условности³. Однако внутри тела, внутри живого организма пустоты нет⁴, в нём есть только необходимым образом устроенные, соположенные его части, вместе составляющие одно живое целое. Эта органическая цельность предполагает, что все части координированы по отношению друг к другу и к целому. Поэтому здесь нет «пустых промежутков», но каждый член следует непосредственно за соседним, «друг за другом», что чаще всего обозначается словом ἐφεξῆς.

Так образуется структура целого из совокупностей частей, связанных между собою, во-первых, смысловой подчинённостью идее целого (его *логосу*), и, во-вторых, связями частей между собою, благодаря которым они пребывают во взаимодействии и собраны воедино. По меньшей мере, каждая пара частей пребывает во взаимной связи через общую границу. Граница может пониматься здесь и геометрически, и логически — главное для Плотина то, что если есть две части, то они чем-либо отделены друг от

¹ Если в умном мире все части пребывают «вместе, разом в одном и том же», то в чувственном, когда «нечто возникает в тяжести (τι... ἐν βύκῳ)», и одна часть не там, где иная (ἄλλο μέρος ἀλλοῦ), — «вещи будут уже и мешать друг другу, и друг друга истреблять», *Plot. Enn. III. 2. 2. 19–26.* — Не исключено, что защита именно этого утверждения от возможной критики (а не возражение стоикам) стала поводом для написания трактата II. 7 «О совершенном смешении».

² *Arist. Phys. IV. 7–8.*

³ *Plot. Enn. IV. 3. 20. 25–27.* Ср. тж. о распространении света в пустоте *Enn. IV. 5. 6. 11–16.*

⁴ *Ibid.*

друга, иначе это уже не две части, а некое нерасчленённое одно. Так образуется своеобразный «ближний порядок» в структуре чувственных предметов и живых существ.

Однако в дополнение к нему Плотин признаёт существование и некоего «дальнего порядка», обусловленного существованием *симпатии* и, соответственно, как их можно было бы назвать, — симпатических связей. Речь о них идёт преимущественно в контексте живых существ (здесь нужно помнить, что для Плотина небесные светила одушевлены и более совершенны, нежели земные души, так как наиболее тонки и огненны, сильнее всего приближаясь к умному естеству), и здесь Плотин вводит довольно неожиданное условие: симпатически в одном организме взаимодействуют те лишь части, которые *не* следуют друг за другом (*τι τῶν οὐκ ἐφεξῆς*), а напротив, разделены промежуточными членами¹. Объясняется это тем, что симпатия возможна только между подобными друг другу частями (напр., коготь и рог), а если бы подобные части непосредственно граничили друг с другом, то они и не были бы разделены как разные части².

Таким образом, во всём организме устанавливаются отношения между частями, которые как бы «перескакивают» через промежуточные инородные члены, преодолевают пространственные границы и устанавливают фактически не-пространственные (или гиперпространственные) отношения³. Основанием этому служит не только естественная родственность взаимодействующих членов, но — и это главное! — то, что организм, частями которого они являются, есть органическое целое, имеющее принципиально софийный характер⁴. Именно глубинно-бытийная сфера Платиновой софии может быть подлинным основанием такого устройства живого организма, и сам принцип живой органичности ярче всего выражает софию в чувственном космосе. Наконец, именно на этом основании естественно провести аналогию между отдельным живым организмом и всем космосом как целым⁵, и тогда уже во вселенских масштабах откры-

¹ *Plot. Enn. IV. 4. 32. 13–17.*

² *Plot. Enn. IV. 4. 32. 17–20.*

³ Примечательно, что именно в таком понимании говорит о симпатии, связующей «целый мир, состоящий из разнородных частей», свт. Василий Великий во II омии на Шестоднев (PG 29, col. 33AB).

⁴ О понятии соφία у Плотина см.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 6. М.: «АСТ», 2000. — С. 504–505 и далее по отсылкам в тексте.

⁵ Плотин сравнивает отдельные души в составе космоса с членами человеческого тела, тем самым проводя антропоморфную аналогию между макрокосмосом и микрокосмосом: *Plot. Enn. IV. 4. 45. 39–44.* «Симфонический» характер вселенского единства (I. 43) отвечает «софийной» теме.

вается обоснованная возможность существования и теургии, и магии, и самых разнообразных форм мистики...

Очевидно, что логичные рассуждения о необходимом различии и пространственной удалённости частей — необходимое, конечно, условие, но само по себе несколько не раскрывающее глубины того удивительного — для нас — явления, о котором Плотин говорит с оттенком едва ли не обыденности (возможно, такие интонации выбраны, чтобы предохранить учеников от чрезмерных мистических увлечений, свойственных экзальтированной гностической среде того времени).

Впрочем, для Плотина существует определённое различие между симпатическими связями внутри живого космического естества и магией в её традиционном эллинском понимании. Мы не будем углубляться в подробности этой обширной темы, тем более что магия сама по себе едва ли занимала Плотина. Стоит, видимо, согласиться с тем мнением А. Н. Armstrong, что магия для Плотина — только применение в личных, индивидуальных целях той «величественной и заслуживающей истинного восхищения *συμπάθεια*, что делает космос единым»¹.

Эта единящая сила, по существу, и есть то начало, что преодолевает и структурную разобщённость, и удалённость разных частей мира друг от друга, и примиряет непрестанную «вражду» между вещами, не могущими поделить между собою пространство космоса. Плотин пишет, что человек нередко «направляется к иному», влекомый «не магическим, но природным искусством (*τέχνη*), создающим хитрую уловку (*ἀπάτη*) и соединяющим иное с иным непространственным образом (*οὐ τοῖς τόποις*), [словно действием] волшебных чар (*φίλτροις*)»². Подобным образом возможно, чтобы «тихо сказанное слово воздействовало на находящегося вдали [человека], а находящийся на непреодолимом расстоянии сделался слышащим»³. Поэтому Плотин и утверждает, что «вселенная жива и завершена в единстве», а значит, «ничто, в прямом смысле слова, не удалено от симпатической природы единой жизни [космоса]»⁴.

Существование симпатических связей, пронизывающих весь чувственный мир возможно благодаря вседеприсутствию души мира, объёмлющей и все частные живые существа, и жизнь космоса как целого. Если

¹ А. Н. Armstrong. Was Plotinus a Magician? // *Phronesis*. 1955. Vol. 1. No. 1. — P. 73.

² *Plot. Enn.* IV. 4. 43. 22–24.

³ *κατακούειν πελοίηκε τὸ διεστώσ ἀμύχανον ὅσον τόπων*, *Enn.* IV. 9. 3. 6–8. Этим Плотин аргументирует единство всех душ и души мира.

⁴ ...οὐδὲν οἴτω πόρρω τόφω, ὡς μὴ ἐγγύς εἶναι τῇ τοῦ ἐνὸς ζῶου πρὸς τὸ συμπάθειν φύσει, *Plot. Enn.* IV. 4. 32. 20–22.

понятие места (τόπος) в чувственной сфере связано с дифференциацией частей внутри целого и с полаганием каждой из них в аспекте самостоительной выделенности в структуре целого с последующим утверждением её во внутренне-инобытийной сфере, то симпатическое единство мира является себя в диалектически дополняющей категории. Это не что иное, как инобытийно положенный момент единства в целом, благодаря которому в каждой части, как бы далеко не уходила она во внешнюю тьму, не перестаёт просвечивать её причастность целому.

Учение о симпатическом единстве космоса, таким образом, есть не просто «преодоление» топологической связности и физической пространственности мира, но совершенно необходимое следствие диалектики целого и части, вытекающее одновременно с конституированием понятия τόπος. В умопостигаемом мире, понятие симпатии вливается в общую диалектику целого и частей, в первую очередь потому, что эйдосы ничуть не ограничены местом или каким-то иным пребыванием, могут проникать друг во друга, оказываясь одновременно и различествующими, и тождествующими, так что само различие «ближнего» и «дальнего» порядка пропадает вместе со всеми прочими пространственными категориями физического мира.

Одно из любопытных приложений учения о симпатии, как представляется, находит место в эмбриологических представлениях Плотина, а именно в его концепции «логосов в семени»¹. Семя животных, как, впрочем, и растений привлекает внимание Плотина тем, что при простоте его физического строения (которое Плотин сводит едва ли не просто к одному элементу (стихии), называя «влажгой»²), оно, тем не менее, в потенции заключает всю сложность будущего организма, которую он описывает как заключающуюся во множестве невещественных логосов, непространственно (поскольку они «не мешают» друг другу) сосредоточенных в одном семени. Семя выступает неким посредником между умопостигаемым и вещественным миром: такой характер бытийствования логосов свойственен умному миру, притом что заключены они в вещественную «оболочку». Пользуясь биологическим термином, логосы *инкапсулированы* в малое количество вещественного субстрата, окачественного как одна из стихий («влага» или «вода»). В семени происходит встреча двух резко разделённых онтологических пластов, так что высший пласт присутствует в нижнем. Этот тип присутствия принципиально отличен от того, как присут-

¹ Подробнее о ней см.: Д. С. Курдыбайло. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. — С. 207–215.

² Напр.: *Plot. Enn. V. 1. 5. 10–13.*

ствует эйдос в материи данной вещи, качество в предмете, или энергия по отношению к потенции, и проч.

Наблюдая за дельнейшим развитием семени в живой организм, мы видим, что дифференциация частей, появление их пространственной разделённости и т. д., не устраняет внутреннего единства логосов, сохраняющегося в глубинной софийной сфере сущности, отвечающей за её органическое, живое единство. Чем более разрозненны части пространственно, тем более сильно проявляется их симпатическое взаимодействие (а граничащие друг с другом, соседние части принципиально не могут быть связаны симпатически). Изначально инкапсулированное единство логосов не пропадает совершенно, но уходит во внутреннюю, не проявленную внешне-физически жизнь сущности. Тем не менее, оно оказывается совершенно необходимым основанием её бытия, определяя его *органический* характер.

В заключение нужно подчеркнуть, что симпатические связи являются следствием, наиболее ярко выражающим софийно-органическое устройство и отдельно взятого живого существа, и всего космоса в целом, оживотворяемого мировой *душой*. Однако как всякая структурная связь, отношение симпатии позволяет не только «из иного узнавать иное» — в чём и состоит мудрость, по слову Плотина¹, но и, по всей видимости, воздействуя на «одно», вызывать перемены в «ином», чем обосновывается два принципиально важных момента, характеризующих поздний неоплатонизм — отношение философа к теургии и магии, задающее одно из наиболее ярких, типологически отчётливых расхождений с христианством.

Представляется важным показать, что истоки этого расхождения вполне последовательно прослеживаются и у Плотина, который, в отличие от своих последователей, сам дистанцировался и от теургии, и от магии, акцентируясь не на сокровенных закономерностях чувственного мира, но на невещественной жизни ума; рассматривая симпатию не как путь к манипуляции или познанию вещей, но как один из элементов онтологической архитектоники в целокупной структуре мироздания.

Литература:

1. Plotini opera. Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden, Brill, 1951, 1959, 1973.

2. Плотин. Первая эннеада — Шестая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. [в 7-ми томах.] СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004–2005.

¹ См.: Plot. Enn. II. 3. 7. 12–13: μεστὰ δὲ πάντα σημεῖων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο.

3. Armstrong A. H. Was Plotinus a Magician? // *Phronesis*. 1955. Vol. 1. No 1. P. 73–79.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Тома 6 и 7 [в 2-х книгах]. М.: «АСТ», 2000.
5. Петров А. В. Феномен теургии. СПб.: Изд. СПбГУ, 2003.
6. Курдыбайло Д. С. Космогония Плотина и учение о сперматических логосах // *Вестник РХГА*. 2013. Т. 14. Вып. 3. — С. 207–215.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ КРИТИКА ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ И ПЛАТОНИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СУДЬБЕ

В докладе, на материале сочинений Иустина Философа и Татиана Ассирийца, рассматривается раннехристианская критика языческой религии. Ключевым пунктом этой критики автор находит античное понимание судьбы в его платонической интерпретации. Такой подход позволяет осмыслить раннехристианскую полемику с язычеством как смену экзистенциальных парадигм.

Ключевые слова: Татиан, Иустин, Платон, Псевдо-Плутарх, фатум, судьба, промысел, апологетика, логос, дaimон.

Prikhodko Maxim, The Priest of the parish of St. apostle John of Russian Orthodox Church, Togliatti

EARLY-CHRISTIAN CRITICISM OF PAGAN RELIGION AND PLATONIC DOCTRINE OF FATE

In the report is considered the Early-Christian criticism of pagan religion, based on a material of works of Justin Martyr and Tatian the Assyrian. The author finds the key point of this polemic in the ancient understanding of the fate which gets its philosophical interpretation in Platonic school. Such approach allows realizing the Early-Christian polemic with paganism as a fundamental change of existential paradigms.

Keywords: Tatian, Justin, Plato, Ps-Plutarch, fatum, fate, providence, apologetic, logos, daimonos.

Сфера религии — основная область полемики христианства с язычеством. Именно в этом поле наиболее явно обнаруживается коренное расхождение христиан и язычников в понимании причин происхождения зла, отношения человека к сверхъестественному, воздействия божественного на земное и о месте человека во Вселенной. Один из первых опытов такой полемики мы находим в трудах раннехристианских апологетов — Иустина Философа и его ученика Татиана Ассирийца. Для этих авторов (как и для всей раннехристианской традиции), вся языческая религия представляется результатом деятельности падших ангелов, нарушителей божественного закона мироздания: призванные осуществлять и поддерживать божественный закон, они отступают от него и вовлекают в свое отступничество людей. Это и есть боги языческой религии, которые, для апологетов, суть не боги, а демоны. Свою функцию падшие ангелы сохраняют и после падения, но в отрицательном смысле; они насаждают в мире уже не закон Бога, а «законы несправедливости» (2Апол. 9).

Таким образом, языческий политеизм представляется апологетам не только как совокупность религиозных верований, но и как целая система ложного мировидения, «законов демонов», подкрепляемая соответствующими учениями античной философии. Поэтому, чтобы понять суть раннехристианского неприятия языческой религии, мы обратимся к философскому базису античных религиозных представлений диалогу Платона «Тимей» и дальнейшей традиции его интерпретации.

Согласно Платону, чувственный космос является творением демиурга по умпостигаемому образцу; он представляет собой «прекраснейшее живое существо, наделенное душой и умом, рожденное поистине с помощью божественного промысла» (30b). Наряду с идеальным началом — умом, космос имеет еще одно начало — материю. Согласно Платону, ум и материя совечны друг другу, а творение мира мыслится им как упорядочивание материи, — идеальное бытие, осуществляясь в материи, переходит из идеального, мыслимого в вещественное, текучее, становящееся. Хотя Платон и утверждает, что материя — среда совершенно пустая и бесформенная, способная запечатлеть любую идею, не внося ничего своего (50b-c), тем не менее, осуществление идеи в материи является неким действием, переходом, то есть изменением бытия в инобытие, иначе идея и вещь были бы друг другу тождественны¹. Это и есть принцип материального становления, так сказать, пассивное действие материи, которое сам Платон именуется как действие «беспорядочной причины». В «Тимее» материя называется «третьим видом сущего», помимо умпостигаемого образца и его зримого подражания (48e). Исходя из того, что ум — это предельная активность, а материя пассивна, вполне оправдано противопоставление одного другому как свобода-необходимость. Платон говорит, что космос возникает «из сочетания ума и необходимости» или «путем победы разумного убеждения над необходимостью» (48a); это идеальное бытие в предельно *возможном* материальном осуществлении. По Платону, чтобы «Вселенная стала всем», чтобы космос был «подлинно совершенным живым существом, заключающим в себе все вещи», в нем должно присутствовать несовершенство, как парадоксально это ни звучит.

Космологический принцип материального становления раскрывается Платоном и в сфере антропологии (41a–47e). Человек (и прочие смертные существа) становится носителем несовершенства в совершенном самодовлеющем космосе, получая в свой удел смертную природу и способность совершать зло — именно так понимается Платоном «блуждание», присущее смертному телу и «непостоянство», характеризующее человеческую душу.

¹ [5, с. 135].

Этот же принцип мы можем рассматривать и в религиозном аспекте: положение, занимаемое человеком в космосе обуславливает его отношение к сфере божественного, которая также является частью чувственного космоса¹.

В последующей, среднеплатонической традиции на основе космологической концепции Платона формируется учение о трех промыслах. В трактате Псевдо-Плутарха *О судьбе*² мы читаем: «Первый и высший промысл (πρόνοια) — это мышление (νόησις) или же воля (βούλησις) первого Бога, являющаяся благодетельницей в отношении всего. И в соответствии с ней устроены всяческие из божественных вещей наилучшим и прекраснейшим во всем образом³. Второй промысл — вторых богов,двигающихся по небесам; согласно ему упорядоченно возникает смертное, как и все, что относится к пребыванию и сохранению каждого из родов. А третий — промысл и предусмотрительность (или «забота» — προήθεια), которая принадлежит даймонам, поставленным в земных пределах хранителями и зрителями человеческих дел» (572f–573a). Причем, как оговаривается автор трактата, в подлинном, «наивысшем» смысле промыслом является лишь первый, а два остальных, осуществляющие волю бога опосредованно и представляющие ее как необходимый закон, совпадают со сферой судьбы (573b). Градация промыслов вводится средними платониками в целях теодицеи: там, где начинается сфера несовершенства, воля Бога не может совершаться непосредственно, ибо воля (или мышление) Бога не может быть связанна со злом, не может быть причиной порочности. В подлунной сфере, воля Бога может быть представлена лишь в виде необходимого закона — фатума, который понимается как «некое основание и государственное законодательство, подобающее человеческим душам» (573d).

Итак, согласно среднеплатоническому трактату *«О судьбе»*, фатум рождается вместе с «младшими богами», реализуется от «младших богов» — планетарных духов⁴ через даймонов — проводников и служителей фатума в подлунном мире. Планеты-божества при этом оказываются олицетворением и осуществлением фатума как такового, а промежуточные существа-даймоны — его служителями, проводниками и хранителями в мире смертных. Эта четкая космологическая концепция свидетельствует о дальнейшем осмыслении принципа материального становления.

¹ Впрочем, в некоторых текстах Платона можно увидеть намек на фаталистические представления [См. 9]

² Текст трактата «О судьбе» мы приводим в переводе Г. И. Беневича из приложения к его монографии [6].

³ Речь, очевидно, идет об устроении небес и сферы неподвижных звезд.

⁴ К первому веку н. э. «младшие боги» Тимея (41a) однозначно отождествлялись с планетарными духами (См. [7, с. 177]).

Из приведенного очерка платонической традиции, представляющей для нас философское обоснование языческой религии, становятся понятны основные линии критики античных верований нашими апологетами. Оба автора заостряют свое внимание на вопросе о Промысле: «Многие из философов, — говорит Иустин, — совершенно равнодушны к тому, один или много богов, и их провидение простирается ли на каждого из нас или нет, как будто бы это познание нимало не ведет к счастью. Они даже стараются доказать нам, что Бог промышляет о мире, но только вообще, о родах и видах существ, а обо мне и о тебе и о каждом порознь не печется, хотя бы мы молились ему целую ночь и день» (D. 1). Здесь у Иустина явно просматривается критика соответствующего учения среднего платонизма. Кроме того, мы находим в этом пассаже критику именно характерной для языческой ментальности картины мира¹. Свобода человека, согласно Иустину, уже не только отрицает божественный промысел, но и утверждает его. В историческом бытии мира Иустин усматривает противостояние двух законов — закона Логоса, закона разума² и «дурных законов» демонов. Это противостояние укоренено в природе разумных существ (людей и ангелов), способных самоопределяться к благу или злу. В бытии этих существ Иустин, соответственно, усматривает две фундаментальные причины: первая — акт творения жизни, начальный и неокончательный, это есть дело Бога и от человека не зависит; за ним следует второй акт — действие разумного существа, определяющего свое состояние и развитие. В зависимости от свободного выбора, Бог уже либо награждает, либо осуждает свое творение: «Богу, хотящему, чтобы ангелы и люди следовали Его воле, угодно было сотворить их со свободною силою (αὐτεξουσίους) для делания правды и с разумом (μετὰ λόγου) для познания Того, Кем они были сотворены и чрез Кого существуют они, прежде не существовавшие, и с таким законом, чтобы они были судимы Им, когда будут поступать противно правому разуму (τὸν ὀρθὸν λόγον)» (Д. 141). «Закону разума» противостоит иной, «дурной» закон демонов, который также актуализируется свободной волей разумного существа (2Apol. 9). Демоны опираются на присущую каждому человеку «многообразную склонность ко злу» (1Apol. 10) и тем самым воз-

¹ По словам Р. В. Светлова, «философия и богословие в первые века нашей эры не выступают двумя осознанно различными теориями», платонизм же является фактически «философской религией» ([8, с. 459]).

² В своих сочинениях Иустин использует термины *истинный разум*, *истинное слово* (ἀληθὴς λόγος, ὀρθὸς λόγος) как в самом общем смысле, так и называя ими Слово Божие, Иисуса Христа (См. напр.: 1Apol. 43; 2Apol. 9 и в др. местах).

действуют на весь мир. Следование «дурным законам» демонов привело к идолопоклонству, безнравственности, ересям (1Apol. 9).

Итак, согласно Иустину, результатом деятельности демонов является некий модус бытия (или псевдобытия) мира со своими «порочными» законами. Именно следование «дурным законам» порождает языческую религию и объемлется ею. Ключевую роль здесь играет свободное самоопределение разумного существа (человека или ангела).

Тему свободы разумного существа как основания его бытия продолжает Татиан. Если учение Иустина о свободе касается критики языческой религии лишь отчасти, то у его ученика Татиана рассмотрение проблемы свободы человека непосредственно в эту критику переходит. Грехопадение рассматривается Татианом как разрыв с Богом, *Высшим Духом, Божественным Логосом*. Апологет описывает этот акт в двух аспектах: как падение части ангелов во главе с первородным ангелом, который «восстал против закона Божия» (ἐπαιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ) и отпадение людей, которые приняли падшего первородного ангела за Бога. Отпавшие оставляются Логосом и Высшим Духом. В результате чего, павшие ангелы лишаются разумного начала и становятся демонами, а сотворенный по образу Божию человек лишается жизненного начала и делается смертным (Р. 7). Одно место из пересказанного нами пассажа «Речи к эллинам» представляется нам особо важным, приведем его дословно: «вместе с ним [первородным ангелом. — М. П.] и те, которые подражали ему и увлеклись его мечтаниями, составили полк демонов (οἱ μιμησάμενοι, τοῦτου δὲ τὰ φαντάσματα δαμόνων στρατόλεδον ἀποβεβήκασι)». То, что увлекает к отпадению ангелов (как, впрочем, и людей) называется Татианом *τὰ φαντάσματα τοῦ πρωτόγονου*, фантазмами, призраками, мечтанием первородного ангела-отступника. По всей видимости, так Татиан обозначает некую ложную сферу бытия, мировидения, в которой пребывают отпавшие от Божественного Логоса свободные существа. Это состояние характеризуется апологетом как подчиненное материальному, «земному», оторванное от «небесного», от того, что наделяет смыслом «земное». Разрыв «небесного» с «земным» Татиан усматривает в самом принципе языческой религии: «В начале дух обитал вместе с душою, но потом оставил ее, потому что она не захотела следовать ему. Хотя она удержала в себе некоторые искры могущества его, но отделившись от него, не могла созерцать высших вещей; ища Бога, она, по заблуждению, вымыслила многих богов, последуя ухищрениям демонов» (Р. 13). Другими словами, поиск Бога в рамках посястороннего, материального, в пределах чувственного космоса и рождает языческую религию, веру во многих богов. Демоны же, по мысли Татиана, представляясь этими

самыми богами, «обольщают их поникшие долу души разнообразными и коварными ухищрениями и препятствуют им [людям. — М. П.] возвыситься до жизни небесной» (Р. 16), то есть демоны пытаются всячески укоренить человека в «земном», неразумном (самом по себе) мире препятствуя свободной воле человека устремиться к «небесной» истине и уйти из-под их влияния. Для этого демоны передают людям «законы смерти», которые позволяют материальному господствовать над душой (Р. 15). Эти «законы смерти» мы вполне можем понимать как упомянутые «фантазмы первородного», мышление первого падшего ангела, по сути своей противостоящее «небесному», искаженное мировидение, тождественное, по Татиану, фаталистическому мировоззрению.

Татиан акцентирует проблему сосуществования промысла и свободы. Апологет утверждает, что Божественное провидение простирается и на подлунные вещи (Р. 2), а космос со своими законами не имеет такого самодовлеющего значения, какое бы отметало свободу человека: «Прекрасно устроен мир, но худо живут в нем... Если и есть вредоносное в тварях, это произошло вследствие греха нашего» (Р. 19). Как будто опровергая платоновское учение о смертном уделе человека, Татиан восклицает: «мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине... свободная воля погубила нас». То есть причина смертности человека заключается не в устройстве Вселенной а в его воле, в реализации свободной воли ко злу. Но ту же свободную волю апологет видит и основанием спасения: «кто произвел зло, может снова отвергнуть его» (Р. 11). Другими словами, человек сам определяет свое место в космосе, а не космос это делает за него.

Кроме того, в возрениях Татиана обнаруживается некоторая структурная аналогия среднеплатонической доктрине трех промыслов, наполненная уже новым содержанием. Первый промысл — божественное попечение о мире, не только об общем, но и всех его частностях; а два остальных — мнимые в плане их благодати, но вполне реальные как злобная активность падших духов. Это как раз и есть, по Татиану, то, что провозглашает языческая религия и включает в себя языческое мирозерцание — посредническая функция планет-божеств и даймонов, присвоенная ими незаконно.

Апологет подчеркивает, что демоны противостоят не только разумности, но, прежде всего, — свободе людей, принуждая их к рабству (Р. 11). Именно падшие духи внушают людям мысли о господстве рока, обусловленности всех событий на земле расположением звезд на небосводе. Цель подобного внушения апологет видит в том, чтобы представить состояние «падшего» человека как не зависящее от него самого, но от «тех, которые располагают рождением», то есть богов (Р. 8–9). Таким образом, апологет по-

казывает, что острее демонской атаки на человека направлено на подавление сознания свободы произволения — того, что дает возможность отвергнуть зло и вернуть утерянное грехопадением совершенство (Р. 11). Другими словами, языческая религия и связанная с ней магия, по мысли Татиана, увязывают человека в низшей, вещественной сфере, не помогая, а препятствуя ему подняться до сферы небесного. Язычество, таким образом, представляется апологету некоей антирелигией. Против античной религиозно-ментальной картины мира Татиан восклицает: «Мы же и рока выше, и вместо семи блуждающих демонов-планет узнали одного не заблуждающегося Владыку, и, руководимые не судьбой, отвергли ее законодателей» (Р. 9.).

Татиан подмечает еще один аспект античной религии — отношение языческих божеств к миру, что он раскрывает через аналогию отношения зрителей театра к разыгрываемому представлению: «... и всякое рождение, как на сцене, доставляет наслаждение тем, которые, как говорит Гомер: „Смех несказанный воздвигли...“»¹. Для античных людей смех богов был выражением божественной мощи бессмертных небожителей, а также и выражением их принципиального превосходства над смертными существами. Смех богов — символ разделения мира небесного с подлунной сферой. В космологическом значении, смех — это инструмент (средство) сохранения иерархии божеств и людей в едином космосе². В более поздней, неоплатонической традиции смех богов трактовался как наиболее полное выражение их сущности: «Мифы говорят, — поясняет Прокл, — что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их относятся к попечению о вещах смертных и бранных, и порой есть, а порой их нет, смех же знаменует их целокупную и вечно пребывающую полноту вселенского действия... Смех мы отнесем к роду богов, а слезы — к состоянию людей и животных»³. В смехе богов Татиан отмечает разделительную грань между языческими богами и людьми, только она, по всей видимости, не означает для апологета различия природ, а свидетельствует о враждебном отношении демонов к благому мирозданию⁴.

¹ См. Илиада, 1, ст. 599–600.

² См. [1, р. 23, 29, 33].

³ Цит. по.: [2, с. 524–525].

⁴ Проблему «отстраненности» языческих богов от смертного мира В. Буркерт объясняет так: «Боги существуют, но они вне пределов досягаемости; благодаря человеческому в природе богов, люди чувствовали себя близкими им, даже могли выставлять их на посмешище; и все же боги оставались далеки. С какой-то точки зрения, они — диаметрально противоположны людям; чертой, разделяющей их, была смерть: по одну сторону этой черты — смертные на пути к своему концу, по другую — бессмертные боги» (См.: [6, с. 329–330]).

Кроме того, в свое сравнение языческих богов с вечно хохочущими зрителями театра Татиан вкладывает еще одно значение — состояние «безумия» демонов, которое он описывает как «постоянное умирание»: демоны бесплотны и умереть не могут, но «творя грех, они постоянно умирают, т. е. пребывают в мучении» (Р. 14,15). Другими словами, «умирание» демонов — это состояние не-бытийственности, вечной переходности, ставшее их вечным уделом. Об этом Татиан прямо заявляет в своем риторическом вопросе язычникам: «И сами демоны вместе с вождем своим Зевсом, не подчинены ли также судьбе, так как они поработились тем же страстям, каким и люди?» (Р. 8). В «гомерическом хохоте» мы вполне можем усмотреть такое состояние. Как замечает С. С. Аверинцев, природа смеха несет в себе взаимопереходность состояний свободы и несвободы: несмотря на то, что смех есть некое освобождение от некоторой несвободы к некоторой свободе, он может в себе заключать и переход к новой несвободе, в том случае, если не снимается само состояние переходности. В таком качестве стихия смеха лишает структуру оформления, логосности, смысла¹. Таким образом, мы вполне можем предположить, что «смех богов» символизирует для Татиана не только определенное отношение этих богов к миру людей, но и отражает состояние их самих, состояние богоотступничества, состояние несвободы.

Итак, главным мотивом критики языческой религии у Иустина и Татиана является не просто ниспровержение языческого культа и мифологии, но утверждение новой картины мира, несовместимой с языческим фатализмом. Основополагающим понятием апологетов в критике языческой религии становится свобода разумного существа. В этой картине мира Божий промысел касается всего, в том числе каждого отдельного существа, но при этом не только не стесняет свободу человека, но является ее подлинным основанием. Важно заметить, что именно религиозное переживание присутствия Бога в мире людей и создает ту космологическую, антропологическую, ментальную картину мира, которую христиане противопоставляют язычникам². Ощущение присутствия Бога в жизни человека становится новым основанием для самосознания последнего как свободного, надмирного существа, не скованного рамками чувственного космоса.

¹ [3, с. 345–346].

² У Иустина мы видим христианское учение о промысле и свободе человека, но еще не находим учения о сотворенности материи, этот шаг уже делает Татиан.

Литература:

1. Gilhus I. S. Laughing gods, weeping virgins: Laughter in the History of Religion. London — «Routledge» — 1997. P. 23, 29, 33.
2. Аверинцев С. С. Язычество // София-Логос. Словарь. К., 2006.
3. Аверинцев С. С. Бахтин, смех и христианская культура // Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. К., 2005.
4. Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. РХГА. СПб, 2013.
5. Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., Изд. Савин С. А. 2008.
6. Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2004.
7. Диллон Д. Средние Платоники / Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 2002.
8. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
9. Светлов Р. В., Тантлевский И. Р. Эссеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. Том: 8. 2014. — С. 54–66.

Кулиев Олег Игоревич,
кандидат философских наук,
ассистент кафедры философии (НМСУ «Горный»)

ОРИГЕН ПРОТИВ ГЕРАКЛЕОНА. СПОР ДВУХ ЭКЗЕГЕТОВ

В работе предпринята попытка анализа полемики двух мыслителей. Сравниваются их исходные установки и применяемые ими экзегетические методы. Демонстрируется чрезвычайное формальное сходство экзегетических построений обоих авторов. В качестве материала используется оригеновский «Комментарий на Иоанна».

Kuliev Oleg
ORIGEN CONTRA HERACLEON. THE POLEMIC BETWEEN TWO EXEGETES.

Из девяти дошедших до нас книг оригеновского «Комментария на Иоанна» лишь в трех нет упоминаний о Гераклеоне (1, 28 и 32 книги). В остальных количество цитат варьируется от двух (2 кн.) до двадцати (13 кн.). Сочинение Гераклеона называлось «Заметки», но характер цитирования его Оригеном не дает возможности однозначно установить, что представляли собою эти заметки в первоначальном виде. В некоторых случаях примеры, приводимые Оригеном, показывают, насколько подробным был комментарий Гераклеона: евангельские цитаты разбираются здесь дословно, внимание уделено малейшим частям текста, например, достаточно част анализ употребления предлогов. Однако не ясно, был ли то комментарий ко всему Евангелию, или Гераклеон толковал выборочные места. С другой стороны, поскольку Ориген не выделяет цитаты Гераклеона специальными знаками, то создается впечатление, что он пересказывает их по памяти, часто дополняя собственными замечаниями и, таким образом, создавая особый контекст, служащий его полемическим целям. В результате, хотя у нас нет практически никаких других свидетельств об учении Гераклеона, кроме оригеновских, последние едва ли могут быть прочным основанием для реконструкции этого учения.

Впервые имя Гераклеона упоминается во второй книге «Комментария» в связи с разбором евангельского стиха «Всё через Него произошло» (Ин. 1, 3). Ориген пишет: «Натянутое, полагаю я, и далёкое от истинного свидетельства то толкование, которое Гераклеон — приятель, как о нём говорят, Валентина — даёт выражению „Всё через Него произошло“. Ибо под „всем“ он понимает космос и то, что находится в нём, и, насколько это сле-

дует из его основоположения, исключает из „всего“ то, что отличается от космоса и находящегося в нём. Ведь он говорит, что вечность или пребывающее в вечности, не произошло через Слово, но, считает он, возникли прежде Слова... И вновь обнаруживает он своеобразие своего понимания выражения „Всё через Него произошло“, когда говорит, что Слово, Которое позволяет Демиургу быть причиной порождения космоса, является не тем, от чего, и не тем, из-за чего, но тем, через что. Написано это вопреки общепринятому способу выражаться. Ведь если то, что он предполагает, было бы истинным обстоянием дел, то должно было бы написать, что всё произошло через Демиурга и от Слова, а не наоборот...».

Нужно сказать, что дальнейшая критика Оригена направлена прежде всего против гностического представления о Демиурге, согласно которому Творец этого мира, «космоса», не есть подлинно Бог, или Первопричина, но является существом более «низким» по рангу, у Гераклеона — подчиненным Слову. Проводя этот взгляд, Гераклеон использует особую герменевтическую процедуру, в основных чертах воспроизводящую гностическую экзегезу. Например, детальный анализ значения слов и особенно употребления предлогов составляет характеристическую черту валентианской экзегезы, а чересчур свободное отношение к Писанию (изменение порядка слов, прибавления или умолчания) — экзегезы школы Маркиона. В данном случае Гераклеон устанавливает особое значение слова «все» и различает «вечное» и «тварное». Примечательно, что сам Ориген, толкуя эту и связанные с нею строки Писания, использовал точно такие же приемы. Следовательно, его критика нацелена не на сами приемы толкования, но на то, как они проводятся и к каким выводам приводят, а именно: толкования Гераклеона «натянуты», «насильственные», «бесстыдны», «выставляются вопреки очевидности», выражены «вопреки общепринятому способу» и «несостоятельны». Сравним толкования того и другого, чтобы выявить источник этих упреков.

Для начала Гераклеон определяет объем значения слова «все» — это, по его мнению, все «космическое и тварное». Обосновывает ли он как-нибудь такое понимание? В приведенной цитате мы не находим никакого обоснования, но видим развитие этой темы: помимо «всего», произошедшего через Слово, есть «вечность или пребывающее в вечности» — то, что возникло прежде Слова. Однако это различие тоже никак не подкрепляется, но предстает как следствие исходного основоположения. Мы могли бы предположить, что отправным пунктом гераклеоновского толкования является выражение «произошло», употребленное в библейском стихе. То, что «произошло», или «возникло», должно отличать от того, что всегда

есть, т. е. от вечности. Однако небольшое замечание Оригена исключает эту возможность: оказывается, по Гераклеону, вечное «не произошло от Слова», потому что «возникло прежде Слова». В оригинале в обоих случаях используется один и тот же глагол *ὑπομαί*. Между тем сам Ориген в первых главах этой книги проводил то же различие вечного и тварного и при этом исходил из различного словоупотребления в библейском тексте. Так, он обращает внимание на выражение «было» в Ин. 1, 1: «В начале было Слово» и противопоставляет этой цитате другие, где говорится о Слове Бога, возникшем у пророков, чтобы сделать такой вывод: «Однако у людей, от начала не вмещавших присутствия Сына Божьего, Слова, Оно рождается, „у Бога“ же не рождается, как если бы не было у Него от начала, но вечно пребывает с Отцом, поэтому и говорится: „И Слово было у Бога“, а не „родилось у Бога“. И это выражение, „было“, сказывается о Слове, что Оно „было в начале“, что „было у Бога“, что от начала не было отделено, не было оставлено Отцом и, опять же, что не из небытия „в начале“ Оно возникло „в начале“, и что не из отсутствия „у Бога“ Оно появилось „у Бога“, ибо прежде всякого времени, вечно „в начале было Слово“ и „Слово было у Бога“». Установив это различие, Ориген держит его в уме, когда переходит к толкованию слов «Все через Него произошло». Оказывается, для него, объем понятия «все» тоже несколько ограничен, и сюда не входят, например, Истина, Праведность и другие эпитеты, прилагаемые в Писании к Слову: «Но должно быть понято, что Самосушностная Истина... произошла не через Иисуса Христа». Наконец, в 12 главе второй книги Ориген так ставит вопрос: «Надо ли говорить о некоем различии между тем, что в Нем, и тем, что „произошло через Него“?», и отвечает: «Я полагаю, что верным будет последнее... Поэтому, помимо того, что мыслится присущим Христу, всё остальное произошло через Божественное Слово». То, «что мыслится присущим Христу», это как раз эпинойи Слова: Истина, Праведность, Жизнь, Свет и другое «из области лучшего». Если мы вспомним, что у гностиков, например, у Валентина так именовались эоны Плеромы, то возникнет ощущение, что и Гераклеон, и Ориген говорят об одном и том же и практически одинаковым способом. Если для Гераклеона «все» — это «космическое и тварное», то для Оригена — это то, что не должно мыслить присущим Христу. Это, последнее, будет конечно «ниже», «хуже», чем произошедшее через Слово, но тогда, как понимать такую оценку толкования противника: «выводы его насильственны и выставляются вопреки очевидности, — если то, что он считает божественным он изымает из Всего, а совершенно ничтожное справедливо, на его взгляд, называется „Всем“»? Конечно, говорить о существенном совпадении взглядов

нельзя, потому что у Гераклеона зоны возникли прежде Слова, тогда как у Оригена вечные сущности и есть Слово, но в разных его представлениях, эпиноях. И Ориген, на самом деле, движем здесь не желанием установить род объектов, произошедших не через Слово, а необходимостью ответить на вопрос гипотетических оппонентов: «Ведь, казалось бы, если Иисус утверждает: „Я есть Истина“, то каким образом Истина произошла через Иисуса Христа? Ведь ничто не возникает через самое себя». И все же, при всем различии выводов, нельзя не отметить некую схожесть позиций, выражающуюся в том, что оба мыслителя движутся в одном проблемном поле и пользуются почти теми же экзегетическими приемами.

Далее Гераклеон акцентирует внимание на употреблении в данном стихе предлога *διὰ*, «через». Для него, тот факт, что все произошло через Слово, служит доказательством подчиненности Творца Слову, следовательно, предлог *διὰ* наделен у него смыслом причинности. Однако он видит эту причинность, так сказать, в одном направлении: Творец и сотворенное им зависят от того, через что произошло творение. Для Оригена же, ссылающегося на обычное словоупотребление, *διὰ* указывает здесь на промежуточную причину, т. е. такую, которая обуславливает сотворенное, но в то же время обусловлена первопричиной: «Тот, „через кого“, никогда не есть первый, но всегда второй». Таким образом, если Гераклеон говорит о господствующей причине, то Ориген — о причине подчиненной. Однако что в данном случае движет Гераклеоном? Очевидно, то же желание противопоставления. Различая, как и Ориген, «тварное» и «вечное», он не согласен производить их от одной причины, поскольку это идет вразрез с его руководящей мыслью об их предельном различии. Это различие мыслится им настолько кардинально, что не допускает никакого посредствующего звена между двумя природами. Все тварное восходит к Творцу, но на этом цепь соответствующей причинности обрывается, и начинают действовать отношения иного порядка. Ни Слово, ни тем более Бог, как Первоначало, не могут быть рассматриваемы как творящие причины, и Гераклеон будто бы специально предостерегает от такого понимания: ибо не Слово творило в зависимости от другой действующей причины, — дабы так понять выражение „через Него“, — но другое творило при Его содействии. Поскольку Гераклеон, конечно же, ставил Слово в зависимость от Бога, постольку смысловой акцент этой фразы приходится на «творило». И он подкрепляет свой тезис указанием на то, что в евангельском стихе не употреблены два других возможных предлога, *υπο* и *απο*, так что позволяет нам более детально понять свою основную мысль. Очевидно, все три предлога служат у него для обозначения причинности, но *υπο* и *απο* указывают

на действующую причину, а *διὰ* — на причину действия. В данном случае действием является «творение», тогда Слово — причина творения, сама, однако, не творящая.

Ориген называет это: «выражаться вопреки общепринятому способу», кроме того, видит здесь мысль, незасвидетельствованную преданием. Согласимся все же, что определенная логика во взгляде Гераклеона присутствует, другое дело, что она, по мнению Оригена, не подтверждается преданием — «церковным учением, переданным от апостолов через порядок преемства и пребывающим в церквях даже доселе» . Посмотрим теперь, как сам он устанавливает значение предлога *διὰ*: «Тот, „через кого“, никогда не есть первый, но всегда второй ... И в “Послании к Евреям” апостол Павел говорит: „В последние дни говорил нам через Сына, Которого поставил наследником всего и через Которого сотворил века“ (Евр. 1. 2), наставляя нас, что Бог сотворил века через Сына, в Котором они возникают, ибо Он единокроен и есть Тот, „через Кого“. Поэтому и здесь, раз всё произошло через (*διὰ*) Слово, то не от (*ὑπό*) Слова, а от кого-то лучшего и большего, чем Слово. И кто же другой будет Им, как не Отец?». Таким образом, ссылаясь на апостольское учение, Ориген подчеркивает ту мысль, что выражение «через» указывает на содействие вышележащей причине, поэтому фразу «Все через него произошло» следует понимать как указание на посредничество Слова в деле творения, т. е. на содействие Первопричине этого творения, Богу-Творцу. Такое понимание соответствует критерию, заданному самим Гераклеоном, а именно: будет в той же мере убедительным и достойным доверия, что и те спасительные писания, созданные свободно и непринужденно, которые пророки или апостолы оставляют своим современникам и потомкам.

Подводя итог этому перечню примеров, можно указать, что, критикуя Гераклеона, Ориген отказывается от более свойственной ему формы анализа чужих мнений, когда чей-либо взгляд не опровергается, но, скорее, уточняется, будучи вписан в сложную систему гипотез, или сопровождающих это мнение, или логически из него вытекающих. Соединяя их в одно целое, Ориген как бы оттеняет исходное положение, показывая как слабые, так и сильные его стороны, — то, что принять никак нельзя, и то, что допускает некоторое обоснование. Ясно, что подобный анализ допустим лишь там, где обсуждаемый тезис, во-первых, не противоречит «ясно переданному» в Писании, во-вторых, относится к области «допускающего разыскание». Выводы же Гераклеона по большей части «безосновательны» и «натянуты», и иногда Ориген может даже так о них отозваться: «Если бы он привнёс в эти построения хоть какую-нибудь убедительность, и мы

бы постарались опровергнуть их, теперь же для опровержения достаточно будет безоговорочного отрицания». Они таковы в силу их несоответствия «ясно переданному» церковью учению, т. е. тем аксиомам христианского опыта, которые, по Оригену, не нуждаются ни в каком сопутствующем разыскании — настолько прямо они выражены в Священном Писании. Следовательно, задача Оригена сводится здесь к тому, чтобы показать неумение противников сохранить столь важный для него принцип единства Писания. Причем в случае гностиков речь идет даже не столько о единстве Ветхого и Нового Заветов, сколько о единстве последнего, который и сами они признавали. Ориген раз за разом показывает, что взгляды Гераклеона, выводимые им из одних мест Евангелия, не подтверждаются другими, и, следовательно, Гераклеон не может претендовать на полное понимание богодухновенного текста, пронизанного единым смыслом.

Несмотря на этот непримиримый тон, некоторые моменты собственной позиции Оригена наводят на мысль о существующем между противниками сходстве. Схожесть — иногда, вплоть до частных — экзегетических приемов, особенности словоупотребления, постановка близких по смыслу вопросов — все это позволяет говорить об общих для того и другого контурах мысли. Возможно, имея в виду эту общность, Василий Васильевич Болотов назвал одну из глав, обозначенных в программе курса лекций, следующим образом: «Опыт системы христианского гносиса у Оригена».

МЕСТО ФРАГМЕНТА «ГОСУДАРСТВА» ПЛАТОНА СРЕДИ ТЕКСТОВ VI КОДЕКСА БИБЛИОТЕКИ НАГ-ХАММАДИ

VI кодекс библиотеки Наг-Хаммади — самый парадоксальный из всех тринадцати сохранившихся кодексов этой гностической библиотеки. Наряду с ранними христианскими апокрифами и уникальными герметическими текстами, в нем находится небольшой фрагмент из диалога «Государство» Платона. Почему фрагмент из учения Платона попал в гностические рукописи? Как данный фрагмент соотносится с другими текстами кодекса? В чем возможная причина его размещения? В чем основная мысль VI кодекса? Возможно, именно этот диалог является ключом разгадки рукописи. Мы же приоткроем завесу тайн, рассмотрев VI кодекс и все его восемь фрагментов, в поиске значимых смысловых гностических концепций. В работе мы также уделим особое внимание теории герметического происхождения шестого кодекса и соотношения фрагмента «Государство» с герметическими воззрениями эпохи эллинизма.

Ключевые слова: Диалог «Государство», Платон, герметизм, Библиотека Наг-Хаммади, VI кодекс, Гермес Трисмегист, раннее христианство, гностицизм.

Dvinyaninov B. K.

PLACE OF A FRAGMENT OF PLATO'S REPUBLIC AMONG TEXTS OF THE VI CODEX OF NAG-HAMMADI LIBRARY.

The VI codex of Nag-Hammadi library is the most paradoxical of all thirteen remained codices of this gnostic library. Along with early Christian apocryphal stories and unique hermetic texts in it there is a small fragment from dialogue Plato's Republic. Why the fragment from Plato's doctrine got to gnostic manuscripts? How this fragment corresponds to other texts of the codex? What possible reason of its placement? What main idea of the VI codex? This dialogue is probably a key of a solution of the manuscript. We will slightly open a veil of secrets, having considered the VI codex and all of its eight fragments, in search of significant semantic gnostic concepts. In work we also will special attend of the theory of the hermetic origin of the sixth codex and a fragment ratio the Republic with hermetic views of the Hellenistic era.

Keywords: Dialogue of Plato's Republic, Plato, Hermeticism, Nag-Hammadi library, VI codex, Hermes Trismegistus, early Christianity, gnosticism.

Библиотека Наг-Хаммади, которую открыли меньше века назад, в 1945 году, содержала, вероятно, тринадцать кодексов с текстами на саидском диалекте коптского языка, датируемых IV веком н. э. [10, с 4; 11, с. 44–100], когда же сами оригиналы переводов на греческом были написаны в I–III веках нашей эры. Исследователями достаточно хорошо изучены как лингвистические, так и технические характеристики кодексов библиотеки. Но много еще неясного в вопросах: кому принадлежала библиотека и для чего именно служили ее тексты. Также сложно сказать каким образом осу-

ществлялась подборка в отдельно взятых кодексах и библиотеки в целом. Множество и других вопросов кроет в себе собрание этих гностических, герметических и раннехристианских сочинений. Конечно, в рамках данной работы интересует конкретный, а именно VI кодекс библиотеки, который является самым загадочным из всего собрания. Обозначив его место в библиотеке, надо сказать, что он входил в некое малое собрание, которое, возможно, принадлежало владельцу II, IX, X и XIII кодексов. Об этом говорит форма хранения текстов, колофоны, особенности переписчиков и систематизаторов [11, с. 13–43]. Стоит также отметить, что два фрагмента XIII кодекса были искусственно вставлены в VI кодекс вместо пустых страниц. Сам VI кодекс представляет собой собрание герметических, раннехристианских и не поддающихся точному определению традиции текстов, а также в нем находится небольшой фрагмент из «Государства» Платона. Сразу напрашивается закономерный вопрос, на каком основании подбирались тексты? Ведь, исходя из пометки переписчика в том же кодексе, следует, что данная работа не случайна и является заказом для какой-то общины или коллекционера. К этой пометке мы еще вернемся. Итак, сам кодекс состоит из восьми отдельных трактатов. Кратко охарактеризуем их, чтобы видеть полноту картины:

VI, 1 Деяния Петра и Двенадцати Апостолов [12]. Описание путешествия апостолов и их встречи со Спасителем в образе торговца жемчугом и врача Литаргоила. Отметим, что это единственное по жанру «Деяние» во всей библиотеке, притом, что данный жанр был весьма распространен. Это, вероятно, раннехристианский текст по духу и стилю похожий на «Деяния Петра и Андрея».

VI, 2 Гром. Совершенный Ум [4]. Загадочное самооткровение, предположительно, женственного божества в стиле «Я есмь». Текст не содержит ничего специфически христианского, но цитаты из него присутствуют в Ипостаси архонтов и Происхождении мира. Александр Леонович Хосроев пишет, что под этим женским образом может предполагаться образ Исиды [10, с. 34], обратим внимание на его популярность в герметической литературе III–IV веков (Наставление Исиды своему сыну Гору [3, с. 203–206], Дева, или Зеница Мира [1, с. 328–385; 3, с. 181–203]). По жанру данное сочинение сложно определить, скорее всего, это некое экстатическое вещание наподобие оракулов сивилл.

VI, 3 Достоверное Слово [10, с. 215–222]. Гомилия, близкая по содержанию и стилю к Евангелиям Истины и Филиппа, а также к герметическим текстам богословско-этического размышления в форме наставления учителя ученику. Ряд исследователей, а именно Ж. Дорес, М. Краузе, П. Лабиб,

считали этот трактат «средним между гностицизмом и герметизмом» [10, с. 150]. Главная тема трактата — судьба души, ее падение и спасение.

VI, 4 Мысль нашей Великой Силы (Постижение смысла) [9]. Христианский апокалипсис, описывающий историю мира в трех зонах — плотском, душевном и грядущем — и эсхатологические события. Состояние текста позволяет предположить, что он является собранием выписок из значительно большего по объему документа.

VI, 5 Отрывок из Государства Платона, воспринятый в рукописной традиции как самостоятельное произведение [9]. Он присутствует в кодексе без названия, распознан только в 1974 г. [8, с. 450–452] В отрывке также не называется имен присутствующих лиц диалога. Сам же трактат повествует о неких химерах, скиллах и керберах, снизошедших и живущих в душах людей. Этот фрагмент был хорошо проанализирован в совместной работе А. В. Гараджи и И. А. Протопоповой «Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, v — Государство 588b1–589b6)» [2], представленной на XXI конференции «Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций» в 2013 году.

VI, 6 Слово о Восьмом и Девятом [7]. Диалог между Гермесом Трисмегистом и его не названным по имени сыном [6]. Не озаглавленный текст. Трактат выполненный в стиле Герметического корпуса и по назначению и по духу совпадает с XIII трактатом «Тайная проповедь Гермеса сыну своему Тату» [1, с. 143–157; 3, с. 73–80], возможно в обоих трактатах описывается одна духовная практика, ведущая к мистическому опыту.

VI, 7 Молитва благодарения [1, с. 265–266; 3, с. 131–132; 9]. Герметическая молитва, известная также в греческом оригинале (Papyrus Mimaout, Paris, Louvre, Papyrus 2391) и латинском переводе (Asclepius, 41b). Достаточно распространенный вариант текста герметического стиля, часто входящий как элемент завершения герметических диалогов (Асклепий [1, с. 265–266; 3, с. 144–145], Поймандер [1, с. 48; 3, с. 18], XIII трактат Герметического корпуса [1, с. 143–157; 3, с. 73–80], Слово о Восьмом и Девятом [7, с. 64] и др.).

Как мы уже упоминали выше, между 7 и 8 текстами переписчик вставляет обращение к заказчику [9], говоря в нем о неких книгах, которые, вероятно, уже находятся в распоряжении заказчика, и приносит свои извинения за то, что вносит следующий текст из своего также многочисленного собрания. Без сомнения речь идет о герметических трактатах и о том, что заказчик мог владеть другими частями Асклепия, фрагмент которого, также без названия, вошел в VI кодекс следующим номером. По мнению Хосроева именно к нему, а не к предыдущему относится комментарий переписчика [10, с. 148].

VI, 8 Асклепий [9]. Значительный фрагмент герметического диалога Асклепий (Asclepius, 21–29) [1, с. 224–240; 3, с. 112–120], известного также в латинском переводе, но переведенный с греческого оригинала. Речь в нем идет об основных положениях в герметизме, касательно уникальности знания, всемогущества Бога, а также содержит разъяснение теургической практики и пророчество гибели Египта.

Теперь же взглянем на сложившуюся картину трактатов VI кодекса. Два из них определенно имеют отношение к ранней христианской традиции (1 и 4). Два трактата (2 и 3) сложно определимы, но есть гипотеза их герметического происхождения или некоего синкретического гностического духа. Три последних трактата (6, 7, 8) — однозначно герметические произведения. И один фрагмент, определенный исследователями как фрагмент «Государства» Платона. Теперь же можем задать вопрос: а не воспринимался ли этот самый фрагмент как отдельное произведение герметического характера? В пользу данной гипотезы говорят сразу несколько фактов.

Первое. Очень важное и уже отмеченное замечание переписчика, говорящее о том, что мы имеем дело с герметическими текстами для некоего заказчика, возможно желающего дополнить свое собрание.

Второе. Сам стиль герметических произведений часто заимствует диалоговую форму, и можно проследить влияние платоновской традиции на весь классический высокий герметизм. [5]

Третье. Фрагмент диалога Государства очень схож с элементами некоторых герметических трактатов, где говорится о демонах (Гермес Асклепию II [1, с. 49–59; 3, с. 19–24], Асклепий, IV Кратер [1, с. 63–79; 3, с. 27–30]), селящихся в душах, о нисхождении и материализации образов (Поймандр, XI Ум к Гермесу [1, с. 113–127; 3, с. 57–64], трактат XVII зеркала [1, с. 174–175; 3, с. 91]), о стремлении через знания освободиться от подобных сущностей или в частности животного состояния человека. Возвращаясь к работе Гараджи и Протопоповой, опубликованной в Вестнике РХГА (2013), хочу согласиться с предположением авторов об искусственной гностико-герметической концепции этого фрагмента, которая была инициирована составителем VI кодекса.

Таким образом, автор-составитель данного кодекса мог руководствоваться своим представлением о герметических рукописях и по ошибке или с умыслом записать среди прочих близкий по существу фрагмент «Государства» Платона.

Против этой гипотезы можно поставить тот факт, что в нем есть два текста, никоим образом не относящиеся к наследию Гермеса Трисмегиста, а

также другие два текста, имеющие неизвестное происхождение, и тот факт, что уже в то время еще два фрагмента из XIII кодекса были намеренно вшиты в VI кодекс. Это, конечно, указывает на синкретический характер кодекса и, возможно, искусственное собрание его отдельных невзаимосвязанных фрагментов. Тогда же мы должны признать, что для составителя фрагмент диалога Платона, был, по сути, неизвестный текст, который он включил в собрание таких же разнородных фрагментов. Или, напротив, фрагмент этот был неким общеизвестным, что можно было включить его как прекрасное дополнение, подчеркнув тем самым важность знаний, изложенных в других фрагментах кодекса. Следовательно, если же мы принимаем эту точку зрения, стоит рассматривать каждый текст кодекса как самостоятельное произведение, вызвавшие интерес владельца.

Впрочем, гипотеза, высказанная первой, может нам дать больше информации о взаимосвязи платоновской и герметической традиции, а также установить некоторую определенность принципа подбора текстов в VI кодексе Библиотеки Наг-Хаммади.

Литература:

1. Высокий герметизм / Пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского. СПб.: Азбука, Петербургское востоковедение, 2001.
2. Гараджа А. В., Протопопова И. А. Химера, лев и «внутренний человек»: коптский перевод Платона (NH VI, v — Государство 588b1–589b6) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. — С. 9–18.
3. Гермес Тризмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богущкий. М.: Новый Акрополь, 2012.
4. Гром. Совершенный Ум / Пер. Аркадия Ровнера // Антология Гнозиса. Т. 1. СПб.: Медуза, 1994. С. 65–67.
5. Двинянинов Б. К. Аспекты влияния платонизма на концепции высокого герметизма (Corpus Hermetica) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Том 13. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — С. 57–61.
6. Мун Беверли. Библиотека Наг-Хаммади. Дискурс о Восьмом и Девятом // Антология Гнозиса. Т. 1. СПб.: Медуза, 1994. — С. 51.
7. Огдоада и Эннеада / Пер. Аркадий Ровнер // Антология Гнозиса. Т. 1. СПб.: Медуза, 1994. — С. 52–64.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3, ч. 1. Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ, «Изд-во Олега Абышко», 2007.

9. Тексты VI кодекса библиотеки Наг-Хаммади / Переводы с коптского Дм. Алексеев, А. Мома, А. Неверова // Русская Апокрифическая Студия, 2001–2005.

10. Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.

11. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.: Прис-цельс, 1997.

12. Хосроев А. Л. Из раннехристианской литературы: «Деяния Петра и двенадцати апостолов» и «Деяния Петра» // Мир Востока №1. М.: 1997.

АПЕРЦЕПЦИЯ ПОЛЕМИКИ ПРОКЛА ДИАДОХА С ПЛОТИНОМ О МАТЕРИИ И ЗЛЕ В АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ

В статье рассматриваются как некоторые идеи полемики Прокла с Плотинином о материи и зле трансформировались у Ареопагита и его Схолиаста. Показано, что в отличие от учения о материи как зле и начале зла или мнения о материи как не злой, не благой, но необходимой, в *Ареопагитиках*, особенно Иоанном Скифопольским, выражено мнение о полезности, а значит и причастности материи благу. При этом материя не предсуществует творению, не сотворена Богом не прежде всего остального, но вместе со всем материальным миром.

Ключевые слова: материя, зло, необходимое, неоплатонизм, благо, причастность

Benevich Grigory

APPERCEPTION OF PROCLUS DIADOCHUS'S POLEMICS AGAINST PLOTINUS ON MATTER AND EVIL IN THE *CORPUS AREOPAGITICUM*

This article analyses a transformation by the Areopagite and his Scholiast of Proclus' ideas in his polemics against Plotinus on matter and evil. It is shown that in contradistinction with the doctrine of matter as evil and/or the beginning of evil, or with the opinion on matter as neither evil, nor good, but something necessary, in *Corpus Areopagiticum*, especially in John Scythopolis' scholia, an idea is expressed about the usefulness of matter and hence its participation in good. Matter is not pre-existent, not created by God before all material creation, but it is created together with the entire material world.

Keywords: matter, evil, the necessary, Neoplatonism, good, participation

Полемика Прокла с Плотинином о материи и зле неоднократно обсуждалась историками философии, мы же проследим преломление этой проблематики в «*Ареопагитиках*». В трактате «*De malorum subsistentia*» Прокл старается исключить любую теорию (как гностиков, так и Плотина), в которой материя объявлялась бы злом или источником зла. Возможно, первый толкователь Платона, который понял его так, что он считает, что материя — начало зла, — Аристотель (см. *Phys.* 192a13–25; *Met.* 988a14–15; 1091b30–1092a4). Ту же линию в понимании Платона находим и у Плотина. Согласно же Проклу, материя не может считаться ни благом (поскольку тогда бы она не была последней в порядке всего), ни злом, ее следует почитать *необходимым* в общем устройении (*In Remp.* I 37, 3–38, 29).

Прокл выдвинул ряд аргументов против учения Плотина о материи как зле и источнике зол. Эти аргументы и все учение Прокла о зле оказали большое влияние на автора «*Ареопагитик*», который в большой степени воспроизвел их в трактате «*О Божественных именах*» (DN 4.19–30). Тем

не менее, несмотря на близость аргументации Ареопагита к Проклу, использование им учения Прокла было не механическим и нетворческим, как уверяют некоторые исследователи (например, К. Стейл), но творчески христианизующим учение неоплатоника-язычника. Это сказалось не только в том, что Ареопагит распространил возможность морального зла на умные сущности (чего не было у Прокла), но и в особенностях того, как излагает Ареопагит учение Прокла о материи и ее отношении ко злу.

В частности, если Прокл, отвергая, что материя — зло, воздерживается от того, чтобы именовать материю как таковую причастной благу и предпочитает относить ее к чему-то «среднему», называя его «необходимым», то Ареопагит это учение в качестве окончательного учения об отношении материи ко злу и благу не высказывает, а о материи как необходимом говорит лишь как об одном из вариантов ее понимания в чисто полемическом контексте, но не утверждая этого.

В целом, можно сказать, что учение о материи как таковой не является для Ареопагита объектом его специального исследования. Он ограничивается доказательством того, что материя не является ни злом, ни причиной зол в душах и ангельских иерархиях. Главное для него — раскрытие благодати Божией и изначальной благодати всего творения.

В отличие от Ареопагита, его Схолиасты, из которых особенно следует отметить Иоанна Скифопольского и, возможно, Максима Исповедника, развивают достаточно подробное учение о материи. Оно включает определение материи как не-сущего (τὸ μὴ ὄν), которое совпадает с его определением у Аристотеля, Плотина и Прокла. При этом Схолиаст дает свое понимание этого определения: его нельзя понимать так, что материя это вообще «ничто», но следует понимать так, что материи нет как таковой, отдельно от материального мира. Бог сотворил материю из ничего вместе со всеми материальными творениями, которые материя и исполняет в качестве его материального основания.

Творение материи Богом, то, что замысел о материи принадлежит Самому Богу, для Схолиаста является основанием того, чтобы утверждать, что материя «есть в Боге», именно в этом специфическом смысле. Это, в свою очередь, для Схолиаста означает, что материя имеет, как он выражается, «меру блага». Вместе с тем, отдавая дань неоплатонической традиции, Схолиаст говорит и о некоторой степени «зла» в материи, рассматриваемой отдельно от материального мира, мысленно. Это «зло» связано с ее неустойчивостью, бесформенностью. Однако следует иметь в виду, что материи как таковой для Схолиаста вообще не существует, она всегда оформлена. В отличие от Аполлинария Лаодикийского, Схолиаст утвер-

ждает, что Бог не творил мир в два этапа, сначала материю, потом из нее весь материальный мир, но сразу материальный мир вместе с исполняющей его материей.

В схолии к DN 4.28 Схолиаст объясняет, в каком смысле о материи можно говорить как о не-сущей. При этом Схолиаст парадоксальным образом излагает некоторые существенные аспекты учения о материи Плотина (Епн. 1. 8), не называя его. Парадокс состоит в том, что Схолиаст использует для толкования Прокла Плотина, с которым как раз и спорит в данном месте Ареопагит. Факт тот, что Иоанн Скифопольский, весьма умело использует учение Плотина для раскрытия точки зрения Ареопагита.

Отметим лишь два аргумента против того, что материя — зло, которые Схолиаст приводит, заключая экскурс в Плотина. Вслед за Ареопагитом Схолиаст говорит, что, если материя — не сущее, то у нее как таковой нет никакой энергии, значит она ничего не может причинить, в том числе и зла, т. е. не может быть причиной зол. Тут же он приводит, усиливая его, и аргумент против того чтобы считать материю злом, если она необходима: «Если же материя необходима как дополняющая порядок вещей, то почему же материя — зло? Ведь определение необходимого это: вечное, истинное, потому что полезное, — такова приносящая пользу добродетель»¹. Итак, Прокл утверждал, что материя ни блага, ни зла, но необходима, Ареопагит не присоединился к этому утверждению, но лишь воспроизвел его в модусе предположения, что, если материя необходима, то она не может быть злом (см. «Если же, говорят, материя необходима для полноты всего мира, то как же материя — зло? Это ведь разные вещи — зло и необходимость» (DN 4. 28)². Схолиаст же, как мы видим, усиливает этот аргумент, говоря, что, если материя необходима, то она полезна и, по сути дела, хороша (сравнивая ее в таком случае — в качестве необходимого — даже с добродетелью, хотя и не утверждая этого). Таким образом, разбор этого места позволяет убедиться в общей тенденции Схолиаста, который еще дальше, чем сам Ареопагит, но, видимо, в том же направлении, ведет линию на утверждение материи как имеющей определенную меру блага, а не в качестве «зла», как у Плотина или в качестве «ни благой», «ни злой», как у Прокла.

Таким образом, в отличие от Прокла, который определил отношение материи как таковой к благу и злу так: материя ни блага, ни зла, но необходима, — Схолиаст выдвинул свое понимание, утверждая, что материя как таковая имеет в себе нечто злое, но имеет и меру блага. В конечном счете,

¹ Схолия 168 к DN 4. 28, пер. Г. М. Прохорова по: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. СПб, 2007. — С. 385.

² Там же. С. 387.

он утверждает, что ни одна часть Божия творения, а значит и материя не лишена некоей, соответствующей ей меры блага.

В целом учение «*Ареопагитик*», получивших толкование Схолиастов, о материи и зле является важным этапом христианизации учения языческих философов-неоплатоников, посвященных этой теме. Христианские авторы, разделив ряд предпосылок с языческой философией (например, учение о благодати Божией, о иерархичности творения, да и философское определение материи) внесли свой вклад в осмысление этой темы. Пожалуй, в большей степени, чем языческие философы, они отстаивают благодать Бога и Божия замысла, каким он осуществился в творении мира, не отрицая при этом существования морального (но, конечно, не субстанционального) зла, и настаивая на ответственности разумной твари, начиная с ангельских иерархий за использования своей природы и всего Божия творения.

Федорова Екатерина Сергеевна,
аспирант кафедры философии и культурологии Востока
института философии Санкт-Петербургского государственного
университета,

УЧЕНИЕ О МУЗЫКЕ ПЛАТОНА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРА- БО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Известно, что средневековая арабо-мусульманская музыкальная наука возникла под влиянием древнегреческой философии. По традиции, идущей от античных мыслителей, музыка как раздел математики была включена в единую систему научного и философского знания. Мусульманские мыслители, однако, не скопировали античную музыкально-теоретическую модель полностью, а создали самобытное теоретическое музыкознание, сочетающее заимствованные и оригинальные элементы. В данной статье рассматривается рецепция учения о музыке Платона в науке о музыке, развивавшейся в рамках средневековой арабо-мусульманской философии.

Ключевые слова: музыка, Платон, арабо-мусульманская философия.

Fedorova Ekaterina, graduate student of the faculty of philosophy of Saint-Petersburg University, Department of the Orient philosophy and culture.

PLATO'S THEORY OF MUSIC IN MEDIEVAL ARAB-MUSLIM PHILOSOPHY

It is common knowledge that Muslim science of music was influenced by ancient Greek philosophy. Like in antiquity it was incorporated into philosophical sciences as a part of mathematics. However Medieval Arab-Muslim science of music was not just a replication of antique music theory. This report represents an influence of Plato's theory of music on Medieval Arab-Muslim science of music.

Keywords: music, Plato, Arab-Muslim philosophy.

Зарождение и последующее развитие музыкальной науки в рамках средневековой арабо-мусульманской философии происходило одновременно с изучением античного философского наследия. Приобщение мусульманских мыслителей к древнегреческой и эллинистической науке и философии началось с переводов античных трактатов. С VIII по XI вв. на арабский язык были переведены основные труды древнегреческих ученых по самым различным отраслям знания — логике, медицине, математике, астрономии, географии, музыке. Активной переводческой и комментаторской деятельности способствовали исключительно благоприятные условия, созданные аббасидским халифом ал-Мамуном (ум. 833 г.), в частности, благодаря учреждению знаменитого багдадского «Дома мудрости».

В результате освоения в конце VIII — начале IX вв. наследия древнегреческих философов в средневековой арабо-мусульманской мысли появляется разделение наук на собственно «арабские» (теология, правоведе-

ние, филология, грамматика, лексикография, история) и «науки древних» или «пришлые науки» (философия, точные и естественные науки). Первые шаги по созданию и дальнейшему самостоятельному развитию мусульманской «науки о музыке» (*'илм ал-мўсйқā*) были сделаны представителями *фалсафы* — направления арабо-мусульманской философии, которые ориентировались на эллинско-эллинистические философские традиции. Вместе с адаптацией античного научно-философского наследия, в рамках *фалсафы* происходило ознакомление с древнегреческой музыкальной теорией и ее дальнейшая переработка.

Сочинения по музыке мыслителей мусульманского Востока демонстрируют преемственность музыкально-теоретических воззрений от древнегреческих философов, но вместе с тем, предлагают собственную музыкально-теоретическую концепцию, опирающуюся на свою музыкальную культуру и исламские нормы. Мусульманские мыслители стали приспосабливать теоретические концепции старой арабской школы к греческой музыкальной теории, благодаря чему арабская музыкальная наука смогла достичь высокого уровня. К числу выдающихся мусульманских музыкальных теоретиков средневековья принадлежат ал-Кинди, ал-Фараби, Братья Чистоты, Ибн Сина. Среди древнегреческих философских произведений, получивших распространение среди арабо-мусульманских мыслителей, особый интерес вызывали сочинения Аристотеля и Платона. Цель данной статьи — выявить и проанализировать влияние учения о музыке Платона на средневековую арабо-мусульманскую музыкальную науку.

Термин *мўсйқā*, имеющий греческое происхождение, в средневековых арабских трактатах часто встречается в словосочетании *'илм ал-мўсйқā* — «музыкальная наука», «наука музыки» или «наука о музыке». *'Илм ал-мўсйқā* охватывает широкий круг проблем, связанных с музыкой (включая вопросы, которые сейчас относятся к музыкальной теории, акустике, музыкальной эстетике, а также различные концепции философского характера, связанные с метафизикой, этикой и социально-политическими воззрениями мусульманских мыслителей).

С развитием арабо-мусульманской науки о музыке (*'илм ал-мўсйқā*) на первый план выдвигается понимание музыки как искусства и науки, благотворно влияющей на душу человека. Музыка начинает расцениваться как неотъемлемая часть образования и воспитания. Знание теоретических и практических основ музыки становится одной из составных частей *адаба* (*адаб* — «воспитание, воспитанность») — целого комплекса наук, литературы и искусств, призванных воспитать *адйба* — образованного во всех отношениях человека. *Адйб* должен был знать музыкальную теорию,

владеть музыкальной практикой и иметь развитый вкус, чтобы понимать музыку и судить о ней.

В средневековой арабо-мусульманской культуре музыке придавалось огромное духовно-познавательное значение, поскольку считалось, что она способствует совершенствованию природы, нрава и характера человека, а также его духовному и интеллектуальному росту. Многие средневековые мусульманские философы отмечали способность музыки «побуждать души к выполнению тяжелых работ и к тому, чтобы заниматься утомительными ремеслами, вливать в них бодрость и укреплять решимость при совершении дел трудных, изнурительных для тела», а также «подавлять вспышки гнева, класть конец вражде, примирять [людей] и внушать [им] дружбу и любовь»¹.

Идея воспитания гармоничного человека через воздействие музыки на душу хорошо известна по трудам Платона. Так, в «Государстве», рассуждая о воспитании, он писал, что «трудно найти лучше того, которое найдено с самых давних времен. Для тела — это гимнастическое воспитание, а для души — мусическое»². Музыка же является мусическим искусством: «Действие звуков, воспитывающее и ведущее душу к добродетели, мы <...> назвали мусическим искусством»³. Музыка в данном случае выступает как средство воспитания души в противоположность гимнастике, воспитывающей тело: «Стало быть, кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства в мусическом искусстве и осуществившим полную слаженность гораздо более, чем тот, кто настраивает струны [т. е. собственно музыкант — Е. Ф.]»⁴. Таким образом, у Платона наблюдается некоторое противопоставление профессионального музыканта и человека, который воспитывает свою душу при помощи музыки, можно даже предположить, что здесь и не подразумевается, что он при этом сам должен исполнять музыку.

¹Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — С. 263.

²Платон Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 155.

³Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. — С. 63.

⁴Платон Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 198.

По Платону «Пища души заключается в „музыке“, поскольку она вносит в нее гармонию»¹. Понимание музыки как «пищи души» играло особую роль в философии суфизма, поскольку музыка рассматривалась суфийскими мыслителями в качестве средства воспитания «совершенного человека». Братья Чистоты — религиозно-философское общество, возникшего в X веке в Басре — в «Послании о музыке» в «Главе о редкостных изречениях философов о музыке» пишут следующее: «Музыкант, если он мастер своего дела, [может] направлять души к добродетелям и отвращать от низких поступков»². При этом в средневековой мусульманской культуре, в целом, не наблюдается противопоставления музыканта философу-теоретику или просто слушателю, на которого она благотворно воздействует, поскольку большинство арабо-мусульманских философов, писавших о музыке, было в то же время превосходными музыкантами.

В «Послании о музыке» Братьев Чистоты приведено множество высказываний анонимных «мудрецов и философов» о благотворном влиянии музыки на душу, причем, авторство одного из них приписывалось испано-еврейским поэтом и философом Ибн Эзрой (ум. ок. 1135 г.) непосредственно Платону³: «Когда разумные души очищаются от плотских страстей, удерживаются от физических наслаждений и расстаются с материальными устремлениями, они начинают исполнять печальные мелодии, вспоминая о своем высоком, возвышенном духовном мире и тоскуя по нему. А природа, слышав эту мелодию, мешая душе прелестью своих форм и блеском своих красок, дабы вернуть ее к себе. Остерегайтесь же козней природы и не попадайтесь в ее сети»⁴. Однако данная цитата несет в себе в большей степени уже суфийское послание, хотя в ней и можно усмотреть отголоски философии Платона.

В том же «Государстве» Платон писал, что мусическое искусство «всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным человека»⁵,

¹ Там же.

² Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — С. 274.

³ См.: Shiloah A. The musical passage in Ibn Ezra's book of the garden // The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture [Значение музыки в исламской и иудейской культурах]. Aldershot (Hants.); Burlington (VT): Ashgate Variorum, 2003. — P. 210–224, 221.

⁴ Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — С. 275.

⁵ Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 185.

и в этом и есть «главнейшее воспитательное значение мусического искусства». К этому аспекту музыкальной науки, так или иначе, обращались все средневековые мусульманские ученые. Например, Абу Наср ал-Фараби в «Слове о классификации наук» утверждает, что «Эта наука [т. е. музыка — прим. Е. Ф.] полезна в том смысле, что умеряет нравы тех, кто потерял равновесие, делает совершенными тех, кто еще не достиг совершенства, и сохраняет равновесие у тех, кто находится в состоянии равновесия. Эта наука полезна и для здоровья тела, ибо, когда заболевает тело, то чахнет и душа, когда тело испытывает помехи, то испытывает помехи и душа. Поэтому исцеление тела совершается таким образом, что исцеляется душа, <...> благодаря звукам, производящим такое действие»¹.

Если в оценке роли музыки в воспитании души арабо-мусульманские философы, в целом, следовали платоновскому учению, то в отношении терминологии они расходились. Термин «мусические искусства» у Платона включает не только музыку, но и словесность. В то время как арабский термин *мўсйкā* (музыка) обозначает музыкальное искусство и теоретическую науку о музыке, усвоение которых способствует воспитанию души. Средневековые мусульманские мыслители отмечали, что «*Мўсйкā* — греческое слово и означает мелодии (*алхāн*)»². Некоторые исследователи мусульманской музыкальной культуры часто напрямую соотносят *алхāн* с *мелосом*. По Платону «в мелосе есть три части: слова, гармония и ритм <...> мелос здесь несколько не отличается от слов без пения»³. Тесная связь музыки и слова наблюдается и в мусульманской музыкальной теории, однако, в отличие от *мелоса*, *алхāн* — это не только песенные, но и инструментальные мелодии, в которых слов нет, слова же «без пения» в это понятие не входят.

Как у Платона, так и у мусульманских философов, метр и ритм очень тесно связаны, и значения эти терминов далеко не всегда четко определены и разграничены. Говоря о «гармонии» в *мелосе* Платон рассматривает различные лады и их воздействие на слушателя. Так, смешанный лидийский, строгий лидийский и «некоторые другие в таком же роде» лады «свойственны причитаниям», ионийский и лидийский лады расслабляют, поэтому стражам они не подходят. Два лада которые, согласно Платону, следу-

¹ Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — С. 261.

² Шамилли Г. Б. Сущность музыки в исламской культуре // Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т / под общ. Ред. Ю. М. Кобищанова. Т. 1. М.: РОСС-ПЭН, 2008. — С. 368–377. С. 371.

³ Платон Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 181.

ет использовать, это «вынужденный» и «добровольный» — дорийский и фригийский лады¹. С платоновским «ладом» можно соотнести арабский термин *мақām*, поскольку средневековые арабо-мусульманские философы также уделяли немалое значение подбору *мақāмов*, в зависимости от цели. У Платона музыкальный лад тесно связан с воспитательной функцией музыки. Ту же идею мы наблюдаем и в арабо-мусульманском учении о *мақāмах*. Зачастую в средневековых мусульманских трактатах указывалось, какие *мақāмы* или *парде* соответствуют тем или иным народам и профессиям. Например, аноним XVI века писал: «От одного воздействия человек становится сильным и смелым. Так воздействуют три *парде* — Ушшак, Нава и Буселик, которые соответствуют природе тюрок, африканцев и отшельников. Но Раг, Ноуруз, Арак и Исфахан — приносят душе нежность, приятность. А воздействие Бозорг, Рахави, Зирафканд и Зангуле вызывает в душах состояние печали и опьянения»². В трактате о музыке Амирхана Камтари указано, что *мақām* Раг следует исполнять для «людей калама» [т. е. секретарей, ученых и т. п. — прим. Е. Ф.], Чахаргах — военным, Сегах приятен индийцам, Ноуруз — византийцам, Махалеф — хорасанцам, Уззал-Чаргах — сабзеварцам, Ушшак и Нава — неграм, Сегах и Хиджас — кухистанцам³. Автор трактата о музыке XVI века пишет, что «по мнению современных ученых» правителям следует играть *мақām* Хусейни, шейхам, крестьянам, солдатам и аскетам — Исфахан и Зирафканд-е Кучек, визирям, аристократам, ученым и судьям — Арак и Зирафканд-е Бозорг, эмирам, шутам, девушкам и юношам — Нава и Хиджас, студентам, инженерам и писателям — Бусалик и Рахави, а для простолюдинов — любые из двенадцати *парде*⁴. Также в музыкально-теоретических трактатах часто оговаривается, что музыкант при исполнении произведения должен учитывать соответствие текста песен аудитории: военным следует петь о сражениях, образованным — нравоучительные песни, чиновникам — о справедливости, решительности и щедрости.

Платон считал, что «надо обязательно сделать так, чтобы ритм и напев следовали за соответствующими словами, а не слова — за ритмом и

¹См.: Платон Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 181–182.

²Шамили Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. — С. 335.

³См.: Шамили Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. — С. 396.

⁴См.: Шамили Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. — С. 333.

напевом»¹. В отношении средневековой арабо-мусульманской теории музыки этого с определенностью утверждать нельзя, поскольку мусульманские ученые оговаривали лишь, что между определенными «ритмами и напевами» и содержанием текста должно быть соответствие. Например, аноним XVI века писал о том, что, исходя из воздействия определенного *парде* на человека, следует выбирать и соответствующий текст: «в [*парде*] Зирафканд и Рахави следует произносить *бейт* печального содержания, а не веселого и радостного. Если же стихотворение соответствует настроению Раст и Буселик и не содержит грусти, то в душах возрастает чувство радости и ликования»².

Любопытно, что Платон считал появление новых стилей напевов неприемлемым для своего идеального государства: «Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях»³. Учитывая синкретичность арабо-мусульманской культуры, в том числе музыкальной, вполне естественно, что подобные идеи в ней не находили своего развития. Конечно, в арабо-мусульманской культуре есть свои каноны музыкального искусства, однако история развития музыкальной культуры в эпоху Средневековья показывает, что она постоянно включала в себя новые элементы, как в области музыкальной практики, так и теории.

Что касается объяснения причин возникновения звука и его звуковоспринимаемости, то здесь также можно усмотреть некоторые параллели между представлениями Платона и арабо-мусульманских средневековых ученых. В «Тимее» Платон пишет: «Итак, звук будем считать вообще за удар, через уши, посредством воздуха, мозга и крови, передаваемый душе, а за слух — возбуждаемое им движение, идущее от головы и оканчивающееся в области печени. И быстрый удар будет высоким звуком, а медленный — низким, равномерный — ровным и мягким, а противный тому — резким, сильный — громким, а противоположный сильному — слабым»⁴. Из средневековых арабских трактатов по музыке наиболее подробно физический

¹ Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн, С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 183.

² Шамили Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. — С. 335.

³ Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 212.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. — С. 134.

аспект звука рассматривался в «Послании о музыке» Братьев Чистоты: «Все эти звуки ни что иное, как удар, возникающий в воздухе при столкновении тел. Это [происходит вследствие того], что воздух из-за своей очень низкой плотности, легкости своей субстанции и скорости движения своих частиц, проникает во все тела, и когда два тела сталкиваются друг с другом, воздух, проскальзывающий между ними, устремляется и расходится волнами во все стороны. От этого движения возникает сферическая форма, [которая] расширяется так же, как бутылка при выдувании стекла. По мере того, как эти сферические волны расходятся, их движение и волнообразность [постепенно] ослабевает, пока [наконец] не утихнет и не прекратится. Если человек или другое животное, имеющее уши, находится поблизости от этого места, то воздух, волнообразно распространяясь, проникает в их уши и достигает слуховых каналов в задней части мозга. Находясь там, воздух продолжает волнообразно распространяться, при этом слух ощущает это движение и изменение. <...> когда любые два тела сталкиваются мягко и нежно, звук [от их столкновения] не слышен, так как воздух проскальзывает между ними мало по малу — в таком случае звук не возникает. При столкновении тел звук возникает, только если удар был сильным и быстрым, поскольку воздух, теснимый при этом внезапно, быстро волнообразно распространяется на шесть сторон, таким образом, звук возникает и становится [слышимым]»¹. Ал-Фараби считал, что «от резкости удара возникают высокие звуки, а от его слабости — низкие»².

В учении о музыке Платона человеческий слух, воспринимая созвучие звуков, приносит душе либо просто удовольствие, либо «светлую радость от того, что и смертные движения через подражание причастны божественной гармонии»³. Таким образом, гармония в музыке для Платона является отражением «божественной гармонии» и приводит душу «к строю и согласованности с самой собой»⁴. Идеи об универсальности принципа

¹ Ikhwān al Saḡā' Rasā'il Ikhwān al Saḡā' [Послания Братьев Чистоты] // WWW.AL-MOSTAFA.COM. URL: <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001691-www.al-mostafa.com.pdf> (дата обращения: 12.04.2014) / На араб. яз. — С. 67–68.

² Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — С. 294.

³ Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — С. 526–527.

⁴ Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. С. 488.

гармонии и о подражании музыкальной гармонии некой «божественной гармонии» были довольно популярны в средневековой мусульманской музыкально-теоретической мысли. Разработкой космологической теории музыки занимались такие мусульманские философы как ал-Кинди и Братья Чистоты.

Проанализировав некоторые аспекты учения о музыке Платона и средневековой мусульманской науки о музыке, мы можем сделать вывод, что, хотя между ними и есть некоторые параллели и общие положения, все же такого совпадения, которое позволило бы нам с уверенностью утверждать, что данные идеи в арабо-мусульманской теории философии появились именно под влиянием учения Платона, не наблюдается. Несомненно, средневековые арабо-мусульманские ученые были знакомы с трудами Платона. Например, известно, что диалог «Тимей» был переведен на арабский Юханной ибн ал-Батриком (ум. 815 г.) и Хунайном ибн Исхаком (ум. 873 г.). Более того, арабо-мусульманские философы были осведомлены о том, что Платон писал о музыке. В то же время на арабский язык были переведены труды о музыке Пифагора, Аристотеля, Аристоксена, Евклида, Никомаха, Птолемея, которые, однако, не сохранились. Большинство исследователей арабо-мусульманской средневековой музыкальной культуры отмечают, что именно последние оказали заметное влияние на формирование арабо-мусульманской музыкальной теории, о влиянии же учения о музыке Платона никаких точных данных мы не имеем¹.

Средневековая арабо-мусульманская философия формировалась под влиянием многих учений, как древнегреческих, так и древневосточных, а так как значительная часть идей, заимствованных из других философских учений, либо никак не атрибутировалась, либо атрибутировалась неверно, то определенно сказать, были ли вышеизложенные моменты позаимствованы именно у Платона, или же являются результатом некоего «сплава» различных идей древнегреческих и эллинистических мыслителей с элементами местных культурных традиций, невозможно.

Литература:

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 624 с. (Вершины человеческой мысли).
2. Музыкальная эстетика стран Востока / Ред. В. П. Шестаков. М.: Музыка, 1967. — 414 с. (Памятники музыкально-эстетической мысли).

¹См.: Farmer H. G. Greek Theorists of Music in Arabic Translation [Греческие теоретики музыки в арабском переводе] // Isis. 1930, Feb. Vol. 13, №2. — P. 325–333.

3. Платон. Диалоги. Книга вторая / Пер. с древнегреч. Н. В. Самсонова, А. Н. Егунова, С. С. Аверинцева, С. Я. Шейнман-Топштейн. С. П. Кондратьева. М.: Эксмо, 2008. — 1360 с. (Антология мысли).

4. Шамили Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. — 448 с.

5. Шамилли Г. Б. Сущность музыки в исламской культуре // Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т / под общ. Ред. Ю. М. Кобищанова. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2008. — С. 368–377.

6. Farmer H. G. Greek Theorists of Music in Arabic Translation [Греческие теоретики музыки в арабском переводе] // Isis. 1930, Feb. Vol. 13, №2. — P. 325–333.

7. Shiloah A. The musical passage in Ibn Ezra's book of the garden // The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture [Значение музыки в исламской и иудейской культурах]. Aldershot (Hants.); Burlington (VT): Ashgate Variorum, 2003. (pag. var.); 23 sm. (Variorum Collected Studies).

8. *Ikhwān al-Ṣafā'* Rasā'il Ikhwān al-Safā' [Послания Братьев Чистоты] // WWW.AL-MOSTAFA.COM. URL: <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001691-www.al-mostafa.com.pdf> (дата обращения: 12.04.2014) / На араб. яз.

ПЛАТОН В СХОЛАСТИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Возникновение ярко выраженной платонической традиции на рубеже Средних веков и Нового времени рассматривается как следствие кризиса традиционной схоластической рациональности, основанной на Аристотеле, и потребности научного знания того времени в новом обосновании и теоретическом базисе. Поэтому ключевую роль в платоновском ренессансе сыграли не отдельные кружки гуманистов, а схоластический университет. Можно зафиксировать, что теологический и юридический факультеты не включились в это движение. Факультет искусств (философский) принял Платона в рамках заданных традицией подходов и развил преимущественно компаративное отношение. Наибольшее влияние на рубеже XV–XVI вв. платонизм оказал на медицинский факультет, где была сформулирована новая доктрина «платонической медицины».

Ключевые слова: платонизм, Ренессанс, схоластика, университет, научное знание

Savinov Rodion, PhD
PLATO IN SCHOLASTIC UNIVERSITY

The formation of a platonic tradition at the turn of the Middle Ages and Modern is regarded as a consequence of the crisis of traditional scholastic rationality based on Aristotle and the needs of the scientific knowledge of the time in a new rational and theoretical basis. Main role in the Platonic Renaissance played not Humanists, did separate in private circles, but scholastic University. We can fix, that Faculty of Theology and Faculty of Law not involved in this movement. Faculty of Arts (philosophical) took Plato within the given tradition and approaches developed primarily a comparative approach. The greatest influence during in late XV and early XVI centuries, Platonism had the Faculty of Medicine, where formed the new doctrine: «platonic medicine».

Keywords: Platonism, Renaissance, Scholasticism, University, scientific Knowledge

Временем формирования новоевропейской платонической традиции считается эпоха Ренессанса, которая выдвинула Платона в качестве альтернативы схоластике и перипатетизму. Существуют два альтернативных тезиса, оценивающих значимость платонизма в ренессансной культуре:

1) платонизм был универсальным явлением, определявшим собой интеллектуальный климат как средневековья, так и ренессанса, а мыслители этого времени были в той или иной степени неоплатониками — этот взгляд развивает в своей «Эстетике Возрождения» А. Ф. Лосев;

2) традиционная точка зрения, по которой очагами платонизма были кружки гуманистов, которые противостояли господствующему перипатетизму и оказались промежуточным звеном между средневековой и новоевропейской философией.

Изучение источников, однако, показывает, что как одно, так и второе суждение оказываются схематизацией реального положения дел. В конце концов, А. Ф. Лосеву не удается убедительно связать неоплатонические источники постантической философии с реальным распределением проблематики, обсуждавшейся схоластами или гуманистами. Что касается традиционного тезиса о роли гуманистических кружков, то игнорируется ключевой вопрос о том, каким же образом была осознана значимость Платона и в рамках какой проблематики платоновские тексты были актуализированы и поставлены во главу угла.

В целом, можно констатировать, что Ренессанс оказался локальным явлением, которое лишь дополнило господствовавшую в конце Средних веков и раннего Нового времени картину интеллектуальной культуры, определявшейся, прежде всего, схоластической университетской культурой. Известно, что гуманисты образовывали весьма узкий круг заинтересованных лиц, многие из них были перипатетиками, многие — сохраняли связь с университетом, однако большая их часть являлась своеобразным «культурным слоем» с весьма эклектичным и подвижным мировоззрением, который сам был зависим от тех интеллектуальных ценностей, что производились университетом и университетской традицией, хотя зачастую это ими и отрицалось. В этом смысле ренессансный платонизм — умонастроение, которое отражается в некоторых формах рефлексии над своей деятельностью, связанных с усвоением некоторых сочинений Платона, а не последовательное развитие научного или философского потенциала платонизма (исключением здесь является, пожалуй, только М. Фичино).

Итак, апелляция к Ренессансу и его контртрадиционности не дает никаких объяснений. Остается непонятным, как же Платон попал в сферу интересов европейских интеллектуалов, тогда как ренессансный платонизм является только следствием этой заинтересованности. Выдвигать следствие в качестве причины — логически неверно. Ответить на вопрос о причинах значимости Платона и формах его рецепции может институциональный подход: в методическом плане нам следует обратить внимание на ту инстанцию, что задает условия значимости, благодаря чему то или иное явление вписывается в общее движение культуры, занимая в ней свое место в свете приданного данной инстанцией значения. Т. е. ответить на вопрос — какую роль занимал Платон в схоластическом университете.

К рубежу XIV–XV вв. мы находим «трех» Платонов:

(1) Платона греческих филологов, который воплощал философскую проблематику, обсуждавшуюся в Византии (связь платонизма и христианства, проблема автономного бытия идей),

(2) Платона ранних гуманистов, лишь отчасти интегрированных в схоластическое научное сообщество, чей интерес к Платону был самостоятельным увлечением, и где Платон был, главным образом, моралистом,

(3) Платона схоластов, с соответствующими маркерами-концептами, которые критиковались на базе аристотелевской метафизики и психологии: бог-демиург, автономная душа, экстраментальное бытие общих родов и абстракций.

Платонизм, таким образом, был локализован в определенных концептуальных границах и не мог претендовать на роль авторитетного течения из-за недостаточного знакомства с текстами Платона и почти непреодолимого языкового барьера. Существовавшие переводы платоновских сочинений только подтверждали эту локализацию, сводя роль их, например, на авторитетный источник сведений по естественным наукам («Тимей») или отдельным сторонам «языческого богословия» (в основном, по Августину).

Изменения начинаются в конце Средних веков как следствие кризиса схоластической рациональности. Модель знания, представленная схоластическим университетом XIV–XVI вв., являлась иерархической конструкцией из четырех предметных областей — (1) философии, понимаемой как теоретическое и практическое научное знание, связанное с авторитетом Аристотеля, (2) юриспруденции, связанной с практикой толкования законов по Декреталиям и *Corpus Juris*, (3) медицины, чья теория и практика была связана с авторитетом Аверроэса, и (4) теологии, которая совмещала перипатетическую проблематику и библейскую экзегетику.

Кризис в нач. XV в. стал следствием утраты доверия к базовым авторитетам. Прежде всего, в области философии и теологии, вызванный знакомством с *греческим Аристотелем*, что подорвало значение прежних латинских и арабских толкователей Стагирита и следующих за ними метафизических и богословских трактовок. Затем, кризис медицины из-за беспомощности врачей во время «черной смерти» (пандемия оспы и чумы в сер. XIV в.), и знакомством с ранее неизвестными трудами античных врачей и естествоиспытателей. Испытывали значительные неудобства и юристы, которые были вынуждены трактовать формирующиеся социальные отношения в рамках позднеантичных и раннесредневековых концепций.

Естественной альтернативой перипатетизму, атакованному со стольких сторон, и должен был явиться *Платон*. Еще в эпоху расцвета схоластики его выставлял в данном качестве, например, Бонавентура. Вероятно, немалую роль сыграло и оживление интереса к трудам представителей Шартрской школы, где, кроме библейской аллегорезы, нашли также не-

который налет платонизма. Но, главным образом, он бы предложен как более основательный и аутентичный авторитет рядом греческих филологов, — Георгием Трапезундским, кардиналом Виссарионом, Феодором Газой и рядом других, — будучи своеобразным ноу-хау беженцев из Византии, благодаря которой они могли легализовать себя и закрепиться в интеллектуальной среде Западной Европы.

В Платоне искали определенных качеств: он должен был быть (1) аутентичным (не затронутым влиянием латинских и арабских толкователей), (2) полным, т. е. охватывающим все основные разделы научного знания, и (3) приемлемым с точки зрения христианской традиции. Именно неполнота реализации этих качеств стала причиной того, что Платон не сыграл той роли, что ему предназначалась византийскими эмигрантами. Если аутентичность его была вне сомнений, то полнота платоновской системы была уже не столь очевидна, напротив, характер платоновской мысли — диалогичность, непрозрачность ответов, однонаправленность аргументации — требовал постоянной реконструкции тех или иных аспектов: логики, метафизики или этики, что приводило к неоднозначности понимания платоновских текстов, из которых нельзя было вычленить точный состав необходимых решений. Кроме того, зачастую были непонятны те реалии, к которым Платон отсылал — ведь комментированных изданий в то время не было.

Наконец, многими ставилась под сомнение приемлемость платонизма с точки зрения христианской догматики: случай Гемиста Плифона и его платонического неоязычества был очень хорошо известен; также платонизм на протяжении 500 лет традиционно критиковался за тезисы о вечности мира и душ, за демиургическое понимание бога. Наконец, истолкованный в реалистическом смысле экстраментального существования общих природ (универсалий), платоновский идеализм оказался уязвимым для критики со стороны господствующего в это время номинализма.

Таким образом, философский и научный потенциал платонизма и не мог раскрыться в полной мере, поскольку исходный, базовый уровень — *corpus platonicum* — не соответствовал стандартам эпохи. Это определило те своеобразные пути, по которым пошло усвоение платонизма: в отличие от универсальных экзегетических систем поздних античных философов (Симплиций, Прокл), рецепция у мыслителей XV–XVI вв., чья деятельность была во многом профессионализирована, состояла, главным образом, в вычленении из массива «платонической философии» тех тезисов, что соответствовали их профессиональным интересам. Если такого интереса не обнаруживалось, рецепция Платона оказывалась под вопросом.

Меньше всего влияние платонизма заметно на теологическом и юридическом факультетах. Фактически, юристы никак определенно не прореагировали на появление свода платоновских сочинений. Некоторое влияние можно усмотреть лишь в появлении жанра социальной утопии, где под видом рассказа о некой чужой стране мыслители выражали свои социальные идеи.

Влияние на теологический факультет также было незначительным, хотя и более заметным чисто количественно: Платон упоминается как «языческий теолог» в различных критических контекстах. В целом платонизм признавался не подходящим для целей обоснования христианской доктрины.

Гораздо большее влияние Платон имел на врачей. Медицина стремилась к систематике, которую трудно было построить из наличных фрагментов без обобщающего подхода, гарантированного авторитетом. Именно отсутствие этих качеств привело к тому, что в нач. XV в. многие стали подвергать сомнению научность медицины как таковой. Кроме того, автор базового медицинского курса — Аверроэс, был «приватизирован» аверроистами, представителями младшего факультета искусств, которые утверждали свое преимущество в его истолковании, что дало начало глубокому конфликту интересов между медиками и философами.

Марсилио Фичино отнесся к Платону именно как такому авторитету, благодаря которому удалось сумму медицинских знаний привести к некоему общему знаменателю. Таким знаменателем стало понятие жизни — универсального качества одушевленных существ (в соч. *De vita*). Кроме общих проблем медицины, которые имплицитно содержались в данном понятии (гигиена, здоровье и болезнь, терапия и эффективность методов лечения), данная проблематика выводила на вопросы о сущности жизни вообще, о связи живого и неживого, об источнике жизни. На основе платонизма Фичино создал философски фундированную конструкцию, основанную на главных платонических идеях: связи макро и микрокосма, теологические и теургические неоплатонические практики, неопифагорейский образ «блаженной жизни», наконец, на конкретные суждения Платона по тем или иным вопросам естествознания.

Следующий шаг в развитии этого проекта сделал основатель лионской врачебной школы Симфореен Шампье, который на основе трудов Фичино и Платона выдвинул тезис о необходимости отвергнуть «арабскую науку» и ввести «платоническую медицину» (в соч. *Practica nova*, 1517), которая является экспликацией платонической антропологии и некоторых построений из «Тимея».

Он пишет трактат «О тройкой науке, чьи части суть естественная философия, медицина, теология и моральная философия, составляющие квадривиум» (1508), где подробно излагает натурфилософию платонизма, последовательно противопоставляя его Аристотелю, далее дает первый философский и медицинский словарь, наконец, основываясь на переводах Фичино, пишет послания об орфической и герметической теологии. В данном трактате Шампье выступает как продолжатель дела Фичино, поскольку еще не выходит за рамки трансляции знаний о платонизме и пифагореизме, но в своих профессиональных трудах более систематичен, чем его учитель.

Все эти размышления приводят Шампье к мысли, что медицина и есть подлинная платоническая философия: она познает самое прекрасное, выясняет самое тайное, базируется на очевидных доказательствах, открывает божественный замысел о человеке и служит сохранению подлинного образа божьего, потому и украшена всяческой славой и высшими почестями (Champier S. *Practica nova in Medecina*. — Lugduni, 1517. — P. 5v).

Вершиной творчества Шампье-мыслителя является трактат *Periarchon* (О началах обеих философий, 1533), где он обобщает синтез медицины, натурфилософии и мистики.

Против ожидания, мы не находим глубокого влияния Платона на факультет «артистов». Аристотель сохранил доминирующее положение, особенно на тех факультетах, где господствовали аверроисты (т. е. итальянских). После Тридентского собора положение Аристотеля как ведущего философского автора было закреплено доктринально, поэтому католические университеты продолжали поддерживать перипатетизм. Ссылки на Платона оставались частными проблемами комментаторов Аристотеля, и как бы они ни использовали платонические комментарии и идеи, конечной их целью было доказательство *opinio Aristotelis et veritas ipsa*. У протестантов на рубеже XVI-XVII вв. в них распространился рамизм, методически восходящий к платоновскому диэрезису, однако эта связь слишком опосредованная и не отменяющая того, что в протестантской схоластике со времен Меланхтона аристотелизм сохранил свое положение. За очень редким исключением (С. Фокс-Марчилло) мы не найдем ни комментариев на сочинения Платона, ни более-менее значительные платоновские темы в университетских курсах. Лишь вопрос о том, сходится ли Платон с Аристотелем, или это совершенно разные учения, стал классическим топосом схоластической литературы. Дань этой проблематике отдали такие заметные авторы, как Хризостом Явелли («О всеобщей морали у Аристотеля, Платона и христианства», 1568), Себастьян Фокс-Морчилло («О природе

философии, или О единомыслии Аристотеля и Платона», 1554), Габриэль Бурателли («Решение главных противоречий между Аристотелем и Платоном», 1573), Жак Шарпантье («Объединение Платона и Аристотеля в универсальной философии», 1573) и ряд других авторов. Наряду с этим труд Виссариона о Платоне в XVI в. выдержал не менее пяти изданий. Тема оставалась предметом диссертаций и в XVII в.

Итак, положение платоновской традиции на рубеже Средних веков и Нового времени отнюдь не однозначно. Система продуцирования знаний — схоластический университет — приняла Платона не во всей совокупности и не к лицу всех своих представителей. Напротив, каждый искал в Платоне потребное для себя и формулировал позицию платонизма на базисе собственного профессионального интереса, вследствие чего и появились медицинский платонизм, метафизический платонизм, теологический платонизм, которые были отчасти признаны, отчасти же остались маргинальным явлением.

Соколова Л. Ю.
доктор философских наук,
профессор института философии СПбГУ

КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ П. ДЮЭМА И А. КОЙРЕ

Если заключить в скобки позитивистский смысл защищаемой Дюэмом методологии «спасения явлений», то его интерпретация математической астрономии Платона как геометрической теории, из которой дедуктивно выводятся следствия, согласуемые с наблюдениями, позволяет сблизить эту интерпретацию с представлениями Койре о классической физической теории и вытекающими из них рассуждениями о роли платоновского математизма в научной революции Галилея и Декарта. Математическая астрономия Платона в интерпретации Дюэма выглядит прообразом классической физической теории, как ее понимал Койре — как математическую науку о подлунном мире. Оба историка подчеркнули важность математической стороны космологии Платона, имея при этом противоположные взгляды на историю европейской науки и ее переломные моменты.

Ключевые слова: Платон, Дюэм, Койре, история науки, математическая астрономия, космология.

Sokolova L.
PLATO'S COSMOLOGY IN THE INTERPRETATIONS OF P. DUHEM AND
A. KOYRE

Supposing bracketing positivist sense of Duhem's methodology of «salvation the phenomena», that his interpretation of Plato's mathematical astronomy as a mathematical theory from which deduces consequences which correspond to observations, allows you pull together this interpretation with Koyre's conception of classical physical theory and of the role of Plato's mathematicism in scientific revolution of Galileo and Descartes. Plato's mathematical astronomy in the interpretation of Duhem is prototype of classical physical theory in Koyre's comprehension — as a mathematical science of the sublunary world. Both historians stressed the importance of mathematical side of Plato's cosmology, wherein having opposing views on the history of European science and its crucial moments.

Keywords: Plato, Duhem, Koyre, history of science, mathematical astronomy, cosmology.

В своих концепциях генезиса классической науки Пьер Дюэм и Александр Койре, принадлежащие одной традиции французской исторической эпистемологии, но занимающие принципиально разные историко-научные и философские позиции, оба обращались к наследию Платона. Дюэм видел в нем важнейший исток позднейших астрономических теорий, включая Коперника, Койре — одну из предпосылок научной революции, совершенной Галилеем и Декартом.

Дюэм руководствовался убеждением в непрерывном целесообразном движении науки, направляемой Божественным провидением в познании

мира. С этим было связано его положение о методологическом единстве наук всех времен: начиная с античности астрономия развивалась, следуя принципу спасения явлений. Данный принцип имеет в виду создание математического расчета движения блуждающих звезд: исходя из постулата о равномерном и круговом вращении планет, перед астрономом ставится задача описать наиболее простым способом их видимые, неравномерные и следующие по сложным траекториям, движения. Дюэм считал, что этому принципу, в отличие от балласта объяснительных теорий, наука обязана возникновением математической астрономии и, более того, всеми положительными приобретениями в ее истории.

Фундаментальный труд «Система Мира. История космологических концепций от Платона до Коперника» Дюэм начинает с изложения учения Платона, предварив его анализом космологических идей пифагорейской школы. Сторонник континуизма, он полагал, что в генезисе науки нет абсолютного начала: у каждой идеи и концепции есть предшественники. В истории космологии, а также в работах по истории других наук Дюэм исходил из убеждения, что все «интеллектуальные революции чаще всего были лишь длительными и долго подготавливаемыми эволюциями» [1, р. IV]. Так, известные астрономические учения античных школ происходят от менее известных, а последние наследуют учения Египта, Ассирии, Халдеи, Индии — теории, о которых почти ничего не известно. Выбор космологии Платона как условного «начала» объясняется только тем, что Платон — первый философ, письменные источники которого дошли до нашего времени «целыми и подлинными». Дюэм ставит задачу дать систематическое изложение платоновской космологии, избежав при этом крайности — ее жесткой схематизации. Трудности решения этой задачи связаны, во-первых, с отсутствием очевидной согласованности между диалогами Платона, где представлены его космологические и астрономические идеи («Федон», «Государство», «Тимей», «Законы»); во-вторых, с тем, что мысль Платона часто выражалась в форме поэтических аллегорий, что затрудняет выявление четких контуров его астрономии; в-третьих, с тем, что математический символизм физических и астрономических идей Платона, обязанный влиянию пифагорейской школы, затемняет позитивный смысл этих идей, прояснение их собственно научного содержания в общем контексте его метафизики и теологии.

По Платону, излагает Дюэм, каждому виду знания соответствует свой подход к изучению неба. Познанию низшему, посредством чувств (*αἰσθητοῖς*), в которых воспринимается только преходящее и не заслуживающее наименования истины, соответствует наблюдательная астрономия,

состоящая в накоплении свидетельств наших глаз. Наблюдение обнаруживает сложные неравномерные траектории, не имеющие ни арифметической пропорции, ни определенной геометрической фигуры и поэтому ложные. Посредством союза чистого созерцания (*νοησις*) и чувственного познания в рассуждении (*λογισμός νόθος*) осуществляется промежуточная ступень познания, на которой строятся геометрические теории. Геометрическая астрономия познает точные фигуры, неизменные отношения в движении звезд, которые являются истинными и реальными. Вместо блуждающих орбит в форме сложных спиралей, которые наблюдательная астрономия приписывает планетам, эта астрономия предлагает простые и точные, истинные движения, композиция которых соответствует сложным и изменчивым, однако ложным, явлениям. Согласно Платону, геометрические предметы имеют нечто общее с чувственными вещами, поскольку геометр в рассуждении над ними воображает их воплощенными в видимом мире. Но эти предметы, как идеи, неизменны и вечны. Подготавливая дух к размышлению о вечных идеях, геометрическая астрономия некоторым образом оказывается причастной божественному разуму (*λόγος*). Далее, благодаря третьей, высшей ступени познания — чистому созерцанию вечных идей и высшей идеи блага, астрономия становится теологической. В математической гармонии небесных орбит астроном видит доказательство существования богов, которые надзирают над ней и осуществляют их движение, в геометрических законах неба читает их волю. Астрономия в этом смысле является способом познания божественного. Поэтому, по Платону, геометрическая астрономия имеет воспитательную функцию. Молодой человек должен изучать арифметику, геометрию, стереометрию, астрономию: разрушая предрассудки наблюдательной астрономии, заменяя их точными и вечными законами движения звезд, истинная астрономия учит почитать богов и мешает относить к ним ложные и кощунственные суждения.

Согласно Дюэму, Платон требовал при построении геометрической астрономии руководствоваться принципом спасения явлений, который был воспринят им от пифагорейцев. Этот принцип, пишет историк, впервые использовался в пифагорейской школе, которая наследовала у Анаксимандра геометрическое (сферическое) представление о космосе и для которой космос создан по законам числа и гармонии. «С того дня, когда Пифагор разложил сложную спираль, которую ежегодно описывает Солнце, на два круговых и равномерных движения, одно — суточное и идущее с востока на запад вокруг оси мира, другое — годовое и идущее с запада на восток по эклиптике, с этого дня, мы считаем, астрономы обязаны были тем же

самым образом заниматься спасением движений всех блуждающих звезд и, может быть, Пифагор уже сам это пробовал. Во всяком случае, если мы верим Гемину, в пифагорейской школе в то время, которое он не уточняет, но которое, возможно, было временем, когда жил Платон, проблема теоретической астрономии ставилась в таких же точно терминах, что и в платоновской школе» [2, р. 104]. Дюэм полностью доверяет Симпликию, который в «Комментарии» к трактату Аристотеля «О небе» ясно формулирует этот принцип и ссылается именно на Платона: «Платон допускает в принципе, что небесные тела движутся круговым, однообразным и постоянно равномерным [то есть постоянно в одном и том же смысле] движением; тогда он ставит перед математиками следующую проблему: „Каковы круговые и совершенно равномерные движения, которые следует принять в качестве гипотез, чтобы можно было спасти явления, представляемые блуждающими звездами“» [2, р. 103]¹.

Поскольку в текстах Платона, где представлены его астрономические и космологические идеи, нет точных формулировок методологических правил геометрической астрономии, то Дюэм ссылается на его «устные наставления, эхо которых дошло до нас долгим путем; по счастливой случайности, мы имеем возможность каждое рассуждение, в котором слышен великий голос Платона, взять на заметку без искажений» [2, р. 102]. Так, пишет он, у Платона эту методологию воспринял Евдокс, пифагорец или, по другим свидетельствам, ученик Платона, затем Евдем изложил ее в своей «Истории астрономии», самом авторитетном для античности сочинении, откуда это правило заимствует Сосиген, и, наконец, Симпликий эксплицирует его, комментируя Аристотеля. Принцип «спасения явлений» — важнейшее правило, которым руководствовался Птолемей. Он являлся главным для всей последующей астрономии: для доктрин средневековья, особенно у Фомы Аквинского и парижских номиналистов XIV в., от которых он был получен итальянскими физиками XV в. и уже ими передан Копернику.

Убеждение в единстве методологических правил научной астрономии позволяет Дюэму «легко их угадать» и в рассуждениях Платона о том, как достигаются вечные астрономические истины, «когда философ следует

¹Перевод А. А. Россиуса этого фрагмента комментария Симпликия (*Simplicii In Aristotelis libros de Caelo commentarii*, éd. Heiberg, p. 493) следующий: «Платон, безоговорочно потребовавший, чтобы небесные движения были круговыми, равномерными и упорядоченными, предложил математикам проблему: какие надо принять гипотезы, чтобы посредством равномерных, круговых упорядоченных движений спасти явления, касающиеся планет» [3, с. 11].

этим правилам, не формулируя их с очевидностью в своих диалогах». Не вдаваясь в историю дискуссий о правомерности приписывания принципа спасения явлений Платону, укажем лишь, что до настоящего времени существуют противоположные точки зрения на этот вопрос. Так, современный историк наук Э. Розен, как Дьюэм, склонна доверять авторитету Симпликия, поскольку другие его цитаты являются достоверными. Ю. А. Кимелев и Н. Л. Полякова полагают, что, поскольку в философии Платона не связываются, но, наоборот, противопоставляются мир явлений и мир идей, то задача воспроизведения видимости ей противоречит [4].

Аргументация Дьюэма в пользу достоверности фрагмента Симпликия базируется на его реконструкции идеальной, логической последовательности астрономических теорий в контексте его собственной философской и историографической позиции. С точки зрения этой позиции, такая логическая последовательность соответствовала реальной истории знания как направляемой Провидением телеологии разума. К тому же, идея Дьюэма состояла в том, чтобы показать историю астрономии как рост положительного знания, все более экономную классификацию опыта. Однако, как показывает сам историк, методология спасения явлений почти никогда не определяла полностью реального содержания астрономических теорий, в которых преломлялись метафизические и теологические идеи. Даже выделение в корпусе астрономических идей Платона геометрической астрономии является абстракцией. В этом плане Дьюэм совершенно верно пишет, что Платон никогда не сводил задачу астрономии к спасению явлений и даже в геометрической астрономии принцип спасения явлений имеет для греческого философа теологический смысл. «В концепции Платона гипотезы, которыми геометр должен спасти являющиеся движения планет, не имеют произвольной формы, так как эта форма зависит от природы звездных богов; она внушается как теологическая догма» [5, р. 71]. Поэтому в истории науки Дьюэма, наряду с реконструкцией позитивистской логики истории, присутствует и другая идея — демонстрация реальных исторических связей науки, философии и теологии в эпохи античности и средневековья.

По Дьюэму, «платоновское правило», цитируемое в «фундаментальном тексте» Симпликия, содержит только главный методологический принцип его математической астрономии, который включает два следующих требования. Во-первых, движение каждой планеты должно быть круговым и равномерным. Во-вторых, реальное, истинное движение планеты, круговое и равномерное, должно воспроизвести видимое движение, опыт наблюдательной астрономии — спасти явления (*σώζειν τὰ φαινόμενα*). Эта

общая формулировка принципа, если и не была эксплицирована, то была «уточнена» в диалогах Платона с помощью двух ограничений и одного дополнения. Первое ограничение состояло в том, что, по Платону, вращение всех планет должно иметь своим центром Землю, находящуюся в центре мира. Хотя, по свидетельству Плутарха, философ в конце жизни отказался от этой идеи, но ни в одном из его диалогов нельзя найти следов этого отказа. По крайней мере, астрономы, как Евдокс, которые «внимательно следовали указаниям Платона» и использовали их в практике расчетов движений, признавали, что эти движения являются круговыми и равномерными, но, сверх того, имеющими центром центр Земли. Второе ограничение заключалось в признании неподвижности Земли. Этими уточнениями Платон ограничил математикам свободу выбора гипотез, призванных спасти явления.

Заемствованная у пифагорейцев астрономия Платона допускала только два равномерных вращения: дневное, одинаковое для всех планет и направленное с востока на запад вокруг оси мира, и годовое движение, особенное для каждой планеты, которое совершалось с запада на восток вокруг оси эклиптики. Этот весьма простой механизм не мог спасти все наблюдаемые движения планет, и Платон не мог этого игнорировать. Поэтому «он обращался к математикам и требовал от них строить с помощью правдоподобных гипотез достаточно сложные системы, которые могли бы более полно спасти видимости» [2, p. 111].

Платоновское дополнение касается возможной субстанциалистской интерпретации сфер вращения планет. Дюэм ссылается на Теона из Смирны, автора «Изложения математических знаний, необходимых для чтения Платона»: «Платон говорит, что делают бесполезную работу, если хотят нечто излагать о феноменах вне образов, которые говорили бы нашим глазам» [2, p. 106]. Согласно Дюэму, Платон не хотел, чтобы кругообращения планет, спасающие явленные движения, выводились бы только в рассуждении над идеальными кругами, не существующими вне разума геометра. Наоборот, его мысль состояла в том, что кругообращения должны быть представлены движением конкретных твердых тел, вращающихся и пригнанных друг к другу, как валы веретена Ананке. Когда в «Тимее» и других диалогах он говорит о движении планет, то в его языке всегда встречается слово круг, и то, что он говорит об этом круге, позволяет предположить, что в его воображении круг представляется твердой сферой, шаром. Таким образом, Платон делает следующее дополнение к принципу спасения явлений. Необходимо «включить одни в другие несколько concentрических сферических шаров; одушевить каждый из них

равномерным движением вокруг условно выбранной оси; предположить, что движение внутренней орбиты слагается с движением тех, которые ее окружают; наконец, комбинировать эти движения так, чтобы ход от одной данной звезды к ближайшей от центра орбите представлял бы видимое движение наблюдаемой планеты» [2, р. 106]. Эти дополнительные предписания, в том виде, в каком они выражены в текстах Платона, породят различные системы гомоцентрических сфер.

Причем, по Дюэму, неважно, рассматривал ли Платон небесные сферы как реальные или как фикции, воображаемые конструкции, способствующие рассуждению геометра, — в любом случае астрономическая проблема спасения явлений, предложенная философом математикам, сохранит одну и ту же форму и смысл. В этом замечании Дюэма выражено его позитивистское убеждение в возможности полной смысловой автономии научного знания, в частности принципа спасения явлений, его независимости от метафизики и теологии. Это убеждение лежит в основе его истории науки, превращая ее в «логическую» историю, непрерывную историю истины, и побуждает искать в сказанном несказанное, в текстах Платона — несказанный явно Платоном принцип математического описания видимых движений планет.

По Дюэму, в своей астрономии гомоцентрических сфер Аристотель использовал эту же методологию, хотя его гносеологическая позиция была диаметрально противоположна Платоновой. Для Аристотеля астрономия, используя математику, все же остается «физической наукой», с самого начала ограничивающей область геометрических постулатов сущим. В этом смысле Аристотель стал, по Дюэму, создателем первой в истории физической теории. Если Платон исходил из априорных геометрических конструкций, то Аристотель, наоборот, считал, что познание начинается с чувственного восприятия, над которым надстраивается теория. Но именно математическая астрономия Платона в интерпретации Дюэма использует методологию математического описания явлений, которая будет лежать в основе физических теорий вплоть до современной науки. «Метод физических наук определили Платон и пифагорейцы с той ясностью и точностью, которую никто не превзойдет: впервые он был использован Евдоксом, когда он пытался спасти видимые движения планет, комбинируя вращения гомоцентрических сфер» [2, р. 120].

Если заключить в скобки позитивистский акцент в защищаемой Дюэмом методологии спасения явлений, то его интерпретация геометрической астрономии Платона как построения математических гипотез, из которых дедуктивно выводятся следствия, согласуемые с наблюдениями,

выглядит прообразом классической физической теории. Это позволяет сблизить данную дьюэмовскую интерпретацию с представлением Койре о классической физической теории — как о математической науке о природе, подлунном мире. Это представление определило размышления Койре о роли платоновского математизма в научной революции Галилея и Декарта. Однако он вовсе не считает Платона создателем научного метода, поскольку тот якобы использовал принцип спасения явлений, и подчеркивает значение его космологии, когда в форме «правдоподобного мифа» Платон формулирует ряд идей о сотворении и структуре космоса, которые способствовали созданию математической физики.

Историографическая концепция Койре существенно отличается от Дьюэмовой. Ему чужд христианский провиденциализм, он отказывается от поиска целесообразности в истории науки и интересуется многообразием исторических форм знания. Можно сказать, что если Дьюэм рассматривает историю науки с точки зрения целевой причины, то Койре — с точки зрения причины формальной. Неорационалист, антипозитивист, сторонник научных революций, он был критиком Дьюэма. Койре отмечал «непреодолимую ценность» труда Дьюэма по истории космологии, но видел ее лишь в богатстве представленных документов, благодаря чему этот труд остается «незаменимым источником» для новых исследований. Особое значение, надо полагать, для Койре имели скрупулезно описанные Дьюэмом документальные свидетельства (но не его историко-научная концепция) из истории тех средневековых учений, в которых медленно вызрела идея единства законов движения в небесном и подлунном мире. Именно эта идея стала одним из столпов, на которых он построил концепцию научной революции XVI–XVII вв. Хотя авторство этой идеи не принадлежит ни Дьюэму, ни Койре. Помимо «самой науки» (Дьюэм находил мысль об универсальности законов движения в качестве основания «современной науки» у Ж. Буридана, Койре — в астрономии Коперника, под влиянием Николая Кузанского геометризировавшего природу), эта идея получает распространение во французской эпистемологии благодаря авторитету А. Бергсона. Бергсон писал о следующих особенностях научной революции XVII в.: 1) соединение небесной и земной физики [6, р. 778]; 2) замена «приблизительного» мира аристотелевской физики и обыденной жизни «точным» миром Галилея и Декарта [6, р. 877]. Койре заимствует эти положения, которые к началу его творчества уже получили разработку (первое — у Дьюэма, второе — в историко-научной концепции Э. Мецжер).

Койре воспринимает бергсоновский дуализм реальности и мысли и соответствующую ему идею науки как деятельности, уничтожающей ста-

новление, превращающей время в пространство. Суть изменения онтологической аксиоматики Галилея, считает он, заключается в признании примата бытия над становлением, из чего вытекает новое понятие физического движения как геометрического перехода от одной точки к другой, а философской подосновой научной революции в физике были пифагорейские и платоновские представления ее творцов о природе как «воплощении математических идей».

Использование языка геометрии в исследовании природы это «возврат к Платону». «Мы полностью согласны с современниками Галилея: математизм в физике есть платонизм, даже если это игнорируют» [7, р. 269]. Эпоха Возрождения это период в истории, когда происходит разрушение аристотелизма и возникает новый интерес к Платону. В эту эпоху существовало, пишет Койре, две традиции платонизма, которые никогда, за исключением творчества Кеплера, не встречались: традиция мистической спекуляции числами во Флорентийской академии и традиция математической науки Тартальи и Галилея. Для первой «Тимей» — трактат по магической космологии, для второй — очерк «математической физики». Речь идет о разных прочтениях, возможность которых предоставляет диалог Платона. Галилей находит в «Тимее» учение о том, что благодаря материи в качестве «матери-восприемницы», мыслимой греческим философом как пространство, вечные идеи могут воплотиться в чувственном мире, а в процессе сотворения космоса возникновение природных стихий обязано геометрическим фигурам. В подтверждение платонизма Галилея Койре приводит его знаменитые слова из «Пробирщика» о том, что книга природы «написана на языке математики, и ее знаки — это треугольники, окружности и прочие геометрические фигуры, без которых человеческому пониманию ее слова недоступны» [8, с. 152].

Галилей и затем, более последовательно, Декарт осуществили, по Койре, «платоновский проект», реализовали то, что у великого грека оставалось в виде наброска и было выражено в форме мифа. Для Платона познание чувственного мира не является достоверным и истинное знание о физических предметах — физика невозможна, поэтому, когда в «Тимее» он рассуждает об этих предметах, то прибегает к мифу. В этой связи Койре не видит в Платоне «предшественника» «новой науки» в непрерывной истории продвижения познания, а одного из тех, кто подготовил революцию в данной истории. Можно сказать, что «Тимей» не «предшествовал» этой науке, а, скорее, ее вдохновлял. К тому же Койре считал, что у творцов научной революции платонизм теряет важную особенность, а именно представление о качественно дифференцированном, иерархически упо-

рядоченном космосе, которое было заменено концепцией универсума как однородного геометрического пространства, управляемого одними и теми же законами — для астрономии и для физики.

Итак, исследуя роль Платона в истории европейской науки (в истории астрономии и космологии у Дюэма и классической физики у Койре) оба историка подчеркнули важность его учения о математическом знании, но при этом их интерпретации различны и определяются различием их философских представлений о научной теории, ее отношении с другими формами мысли, метафизикой и теологией, о смысле исторического развития знания, способах его осуществления и роли в этом научной традиции.

Литература:

1. Duhem P. Les origins de la statique. Т. I. Paris, Hermann, 1905. — 360 + IV p.
2. Duhem P. Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Т. I. Paris, Hermann, [s. a.]. — 512 p.
3. Симпликий. Комментарий к четырем книгам трактата Аристотеля «О небе». Комментарий ко второй книге. [Проблема аномалии планетных движений и формулировка задачи «спасения явлений»] / Пер. А. А. Россиуса // Историко-философский ежегодник, 2004. М.: Наука. 2005. — С. 11–33.
4. Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия: историко-культурный очерк. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Garin/index.php (дата обращения 03.11.2014).
5. Duhem P. Le système du Monde. Т. II. Paris, Hermann, 1914. — 522 p.
6. Bergson H. Oeuvres. Paris: Presses Universitaires de France, 1959. — 1602 p.
7. Койрэ А. Études Galiléenes. Т. III. Paris, Hermann, 1939. — 335 p.
8. Койре А. Галилей и Платон // Очерки истории философской мысли / Пер. с фр. Я. А. Ляткера. М.: Прогресс, 1985. — С. 128–153.

Сотникова Надежда Николаевна
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и социологии
Санкт-Петербургского университета МВД РФ

НИЦШЕАНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЛАТОНА.

В статье отмечается, что Ф. Ницше воспринял и интерпретировал основные положения правовой концепции Платона. Утверждается, что немецкий мыслитель переросмыслил основные идеи платоновской философско-правовой концепции: о неравенстве как основе государства, о понимании права как права собственника, о происхождении государства, об аристократическом государстве и его структуре, об отрицательной роли демократии в жизни общества, разрушающей государственность и культуру.

Ключевые слова: Платон, Ницше, право, государство, демократия.

Sotnikova Nadezhda, PhD, Associate Professor of the Department of Philosophy and Sociology, Saint-Petersburg University of the Ministry of the Internal Affairs of Russia.

THE NIETZSCHEAN INTERPRETATION OF THE PHILOSOPHICAL AND LEGAL CONCEPT OF PLATO.

The article notes that Nietzsche perceived and interpreted the main provisions of the legal concept of Plato. It is alleged that the German thinker reexamined the main ideas of Plato's philosophical and legal concept of inequality as the basis of the state, the concept of law as a law of the owner, about the origin of the state, about an aristocratic state and its structure, about the negative role of democracy in society, destroy the statehood and culture.

Key words: Plato, Nietzsche, law, government, democracy.

Философские взгляды Фридриха Ницше являют собой особую форму интерпретации мира и социального бытия, очень часто представленные в художественнообразной, диалогичной форме, свойственной античной культуре, в форме: эссе, размышлений, диалогов, а порой и стихотворений. Будучи филологом-античником, немецкий мыслитель считал, что ценности античной культуры классического периода должны стать идеалом общественной жизни Европы конца XIX — начала XX века.

По Ницше, определенная модель будущего должна быть выведена из взаимосвязи с определенным феноменом прошлого, то есть определенная интерпретация античного прошлого должна стоять на службе определенного проекта будущего. Герменевтическая проблематика приобрела у Ницше инструментально-прагматический характер, будучи поставлена им на службу усилению целостности и мощи исторического бытия. Ницше четко определил принцип истолкования как принцип постоянной перео-

ценки всех современных ему ценностей, как принцип непрерывного становления и как принцип самопостижения этого истолкования.

Исходя из герменевтической методологии, Ницше представлял себе настоящее и будущее Европы через осмысление прошлой античной культуры и философии Платона как составляющей этой культуры. В метафизике Ницше особое внимание уделялось интерпретации философско-правовой концепции Платона. Поскольку «всякое бытие представляет собой результат истолкования», по Ницше [1, с. 403], следовательно, представленное им понимание философско-правовой концепции Платона, есть истолкование истолкования.

Проблемы права и государства, поставленные Платоном в «Государстве» и «Законах», были осмыслены и интерпретированы Ф. Ницше в работах: «Человеческое, слишком человеческое», «Воля к власти», «Так говорил Заратустра», «Происхождение морали», «Греческое государство». Немецкий мыслитель переосмыслил наиболее значимые положения философии Платона в области права и государства: во-первых, о неравенстве как основе государства; во-вторых, о понимании права как права собственника; в-третьих, о происхождении государства; в-четвертых, об аристократическом, идеальном государстве и его структуре; в-пятых, об отрицательной роли демократии в жизни общества, разрушающей государственность и культуру.

Идея неравенства в философии Платона неразрывно связана с пониманием им справедливости. Идея справедливости, по Платону, универсальна и касается всех форм жизни человека вообще и государства в частности. Справедливость требует подчинения людей таким образом, чтобы каждый выполнял в государстве «свои дела» и не вмешивался «в дела других людей». Идею неравенства Платон объясняет мифологически. По его глубокому убеждению, Бог примешал в души людей различные элементы. Элементы золота заключены в душах мудрых, философов-правителей, элементы серебра — в душах воинов-стражей, а элементы железа, присущи душам ремесленников и землевладельцев, следовательно, неравенство в концепции Платона имеет божественное происхождение. Платоновские положения о неравенстве Ницше переосмыслил, интерпретировал, и «перевернул», исходя из собственного понимания сущности человека и причин возникновения государства.

Ницше убежден, что неравенство является необходимым условием жизни человечества, а также возникновения и существования государства. Сущностью человека, по Ницше, является «воля к власти», понимаемая им как «сгусток инстинктов», следовательно, сущность человека

биологична, понимается в традициях философии XVII–XVIII веков. Люди отличаются друг от друга количеством «воли к власти», следовательно, неравенство является сущностным отличием людей. Люди-аристократы есть элита, создающая культуру, имеют больше «воли к власти», чем люди толпы, неспособные к творчеству. Но для творческой деятельности аристократы не должны заботиться о повседневных делах, следовательно, неравенство и рабство, как утверждал Платон, являются необходимыми для любого государства. Мысли Платона о существовании рабства как необходимого условия идеального государства и процветания культуры были восприняты Ницше почти с восторгом. Немецкий мыслитель считал, «где властвуют, там есть массы, где есть массы, там есть потребность в рабстве» [2, с. 602], ибо без рабства не могла существовать культура эллинизма и не сможет развиваться современная европейская культура, в которой живет Ницше. Ницше считал, что «нет более ядовитого яда», чем признание равенства, «ибо его проповедует сама справедливость, тогда как равенство конец справедливости» [3, с. 235].

Однако следует отметить, что справедливость понимал Ницше совершенно по-другому, чем Платон. Немецкий мыслитель считал, что чувство справедливости имеет каждый человек. Чувство справедливости каждого человека, по Ницше, опирается на обиду и зависть, «является выражением духа мести» и формирует у людей чувство вины и злопамятство. Все это будет способствовать индивидуализации справедливости. Если в философии Платона идея справедливости, как и идея неравенства имеет божественное происхождение, то в философии Ницше неравенство и справедливость трактуются как инстинктивно врожденные характеристики, присущие человеку и определенные индивидуальной «волей к власти». Нет общечеловеческого основания понимания справедливости, следовательно, справедливость в государстве невозможна, так как люди не могут и не способны относиться к себе подобным как к равным себе. Невозможно, по утверждению Ницше, существование справедливого государства, о котором мечтал и считал возможным Платон.

Проблема справедливости в государстве неразрывно связана с пониманием права и его происхождения. Эта проблема также осмысливается Ницше с позиций натуралистического понимания им сущности человека. С платоновским пониманием права как справедливости, основанной на гармонии трех добродетелей: умеренности, мужестве и мудрости, а также права собственника, основы жизни отдельного человека и государства, составляющей важную черту государства, Ницше не согласен. Действительная же справедливость, по утверждению немецкого мыслителя, долж-

на быть заключена в изначальном признании неравных прав людей. Признание же равных прав он считал несправедливостью. Право в концепции Ницше есть не что иное, как рефлекс «воли к власти», причем право возникает случайно, на основе обычая и традиции. Сущностью права является сила, собственно право существует на основе насильственного присвоения — как результат войны и победы, где «победителю принадлежит побежденный. Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не является присвоением, узурпацией, насилием», оно есть «приказ» [4, с. 459]. Ницше отвергал все другие трактовки происхождения права. Право победителя в войне есть результат борьбы различных «воли к власти» и основа аристократического порядка. Наивысшие права в обществе принадлежат аристократам и гениям, которых он называл «аристократами духа». Ницшеанская концепция может быть оценена как «аристократическая концепция права» или как «теория аристократического радикализма» [5, s. 287].

Ницше совершенно не согласен с точкой зрения Платона, в которой утверждалось, что государство возникло на основе разделения труда и имеет божественное происхождение, ибо это разделение предопределено свыше. Немецкий мыслитель критиковал эти идеи античного философа. По мнению Ницше, государство возникло насильственным путем на основе подчинения одних людей другим. Платон считал, что государство должно выражать гармонию человека и Космоса и служит воспитанию человека. Законы, существующие в государстве, Платон понимал как способ реализации человеком в государстве, познанного им Блага, справедливости. Ницше же напротив утверждал, что закон есть форма жизни, проявление инстинкта, запрета, привычки, которая принимается без обсуждений. Рассуждая о законах Ману, Ницше считал, что «кастовый порядок, высший доминирующий закон есть лишь санкция высшего порядка, естественной законности первого ранга, над которой не имеет власти никакой произвол, никакая современная идея» [6, с. 83]. В ницшеанской концепции прослеживается отождествление понятий «закон» и «табу», отождествление естественного и позитивного права. Свообразными представляются размышления Ницше о роли наказания в жизни человека. Немецкий мыслитель утверждал, что наказание приручает человека, прививает ему чувство ответственности, но наказание «не делает человека лучше», следовательно, наказание человека в государстве необходимо, но оно не решает главной цели истории, совершенствования человека, превращения его в сверхчеловека, который будет выше закона, права, морали, некий всемогущий гений.

Государство в понимании Ницше «есть мудрая организация для взаимной защиты личностей», но одновременно «самая чудовищная организация, самое холодное из всех холодных чудовищ, где медленное самоубийство всех называется жизнь», «чем меньше государства, тем лучше для личности» [7, с. 36]. Ницше подметил противоречивую природу государства и его воздействие на человека, но он абсолютизировал противоположности, поляризируя их до антагонизма, увидел в государстве больше отрицательного, чем положительного, хотя мечтал о совершенном государственном устройстве.

Осмысливая проблему роли государства в истории и культуре, Ницше приходит к своеобразному выводу, что главная функция государства в жизни человека заключается в развитии, культивировании «воли к власти», в формировании человека и культуры. Современное государство не способно выполнять эту функцию. Ницше сопоставлял в своей концепции два государства: государство прошлого, античного общества и государство настоящего, современное государство, в котором он жил. Проблема соотношения современного государства, государства настоящего и государства прошлого, стала неразрешимой для его философии. Ценность государства прошлого, античного мира он видел в том, что оно способно развивать человека и культуру, формировать устойчивость жизни человека. В этом государстве действуют одаренные и талантливые личности. По его мнению, устойчивость в жизни человека представляет собой большую ценность, чем свобода. В европейском государстве конца XIX века, государстве настоящего Ницше увидел «признак утомленной государственности», который выражается в нестабильности государства, в отрыве от творческой основы, в господстве в государстве массы, а не творческой личности. Государство настоящего виделось ему как «холодное чудовище», разрушающее культуру, бытие отдельного человека, его личностные качества, а, в конечном счете, разрушающее и само государство.

В государстве прошлого и в государстве настоящего, по мнению Ницше, представлен двойственный смысл права. Право в современном государстве понимается им как «воля» посредственности «к увековечиванию соответствующих отношений власти», смысл права заключается в накоплении законов, в которых гарантируется существование посредственности, массы. В государстве прошлого право есть отношение власти к господству благородных людей, где смысл права заключен в «иерархии, соподчинении созидающих» личностей. Образцом такого права, по мнению Ницше, являлось римское право. Следует отметить, что в ницшеанской правовой концепции власть понималась им «не как сущность, а как отно-

шение», а «высшая власть есть становление, игра стихийных сил бытия», следовательно, вопрос о власти был перенесен им за пределы разговоров о справедливости [8, с. 662, 253].

Противопоставление государства и права прошлого государству и праву настоящего осуществляется Ницше для того, чтобы осмыслить их истинную значимость и ценность. Для Ницше ценность права и государства заключены в поддержании высшего типа человека, великой личности, творческого, созидającego человека, а не массы, толпы. Ницше не прославляет государство как таковое, он рассматривает современное государство, его действительность и выявляет функциональное значение этого государства, где главной целью, ценностью и смыслом его является служение человеку и его творческим возможностям [1, с. 364]. В этом видится своеобразии ницшеанской интерпретации сущности государства и оригинальность его концепции.

Противоречивая природа государства осмысливается Ницше еще и в постановке проблемы о соотношении духовной культуры и государства. Ницше придерживался концепции аристократического эстетизма, в которой духовное развитие человека считалось главным по сравнению с другими видами деятельности. Он утверждал, что духовная культура и государство являются антагонистами. «Одно преуспевает за счет другого», и «великие эпохи культуры суть эпохи политического упадка», что велико в смысле культуры, то неполитично. Ницше приводит пример из греческой истории: полис не способствовал развитию духовной культуры, а, напротив, испытывал страх, пытался «удержать развитие на одном уровне, но культура развивалась вопреки полису» [4, с. 443].

Ницше приходит к следующему выводу. Духовная культура должна отходить от политики и государства, только тогда у нее появляется гарантии для создания подлинных шедевров. Но государство, по мнению Ницше, не сознательно губит культуру. В обществе не хватает воли и сил для равномерного развития всех областей жизни, поэтому процесс развития идет избирательно. Современное же государство, по Ницше, не является собственно феноменом культуры, скорее оно относится к области природных феноменов, как инстинкт самосохранения человека [9, с. 374].

Вслед за Платоном главной мечтой Ницше является мысль об идеальном государстве. По Платону, «идеальное государство есть справедливое, единое, целое государство», основанное на разумном управлении, строгом подчинении законам-предписаниям. Во главе идеального государства, по Платону, должны быть мудрецы, если политик становится философом, или философ — политиком, то можно построить идеальное государство.

Целью и смыслом идеального государства является воспитание человека на основе добродетелей: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость. Идеальное государство в концепции Платона может быть двояким по форме правления. «Если среди правителей выделяется какой-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, то это будет аристократия» [10, с. 221], то есть это может быть аристократическая монархия или аристократическая республика, основанная на кастовом строе и сильной политической власти.

В идеальном государстве Ницше, как и у Платона, должны быть три слоя со строгим разделением функций и обязанностей каждого из слоев: первый слой — избранные, призванные править гении; второй — исполнители велений гениев, воины, стражи права, блюстители закона; третий слой — простые люди, участь которых заключена в тяжелом физическом труде. Ницше вторит Платону, утверждая, что правитель государства должен быть гениальным и мудрым, таковым может быть только философ. Однако в отличие от Платона, признававшего роль моральных ценностей в государстве, Ницше предлагал построить идеальное государство, переосмыслив, упразднив прошлые ценности, прежде всего, мораль и религию, ибо Бог умер. Следовательно, необходима переоценка всех ценностей, а иначе теряется всякий смысл настоящего и его значение для будущего развития человечества. Будущее видится ему в создании новых ценностей, в создании сверхчеловека как высшей ценности. Надежда Ницше состоит в том, что не все потеряно, плебейские ценности еще не одержали победы, есть возможность возрождения аристократического идеала и его господства. Идеальное государство Ницше не может быть в настоящем, оно было в прошлом и возможно в перспективе, оно должно прийти на смену современным европейским государствам. По форме правления идеальное государство в концепции Ницше должно быть аристократическим государством, заботящемся, прежде всего, о культивировании «воли к власти», о развитии сильных личностей, высокой культуры, создаваемой ими и для них.

Идея Платона об отрицательных и положительных типах государства проникла в сознание Ф. Ницше глубоко и основательно. Особое внимание в философско-правовой концепции Ницше уделено демократии как негативной форме государственного правления. Ницше утверждал, что при демократической форме правления «в государстве появляется полная свобода и откровенность делать что хочешь», однако, «равенство есть уравнивание равных и неравных, чрезмерная свобода, по-видимому, для отдельного человека и для государства оборачивается не чем иным как

рабством, именно из демократии возникает тирания» [10, с. 252, 343]. Он буквально повторял основные мысли Платона о демократии.

Идея народного правления, которая может привести не только к нивелированию духовных ценностей и уничтожению культуры, но и к уничтожению государства, отвергается Ницше. Однако немецкий мыслитель в отличие от Платона считал, что демократия в Европе представляет собой переходный период в истории развития государственности, ибо демократия есть «форма падения государственности».

На смену традиционной государственности, национального государства, по мнению Ницше, в будущем Европы должна быть создана новая государственность, европейский союз различных государств. В будущем международном союзе, по прочтению Ницше, главную роль будут играть Германия и Россия. Процесс становления мирового союза, по Ницше, будет сложным, он пройдет через очистительные войны, где главными соперниками будут Германия и Россия. Каждой из этих стран принадлежит своя роль в становлении союза и развитии Европы: «немцы выращивают высшую касту», Россия же «способна разбудить и сплотить Европу». Ницше не детализировал, как этот процесс будет происходить. Он пророчествовал, что с наступлением мира после всех войн и кризисов произойдет «исчезновение национального и воспитание европейского человека». На место национального государства придет «немецко-славянское правление Земли», «европейский союз, в котором каждый отдельный народ, в границах, отвечающих географической целесообразности, займет определенное место» [11, с. 352–353]. Право в новом государственном союзе не исчезнет, оно будет служить формой принуждения для слабых людей и орудием для господства сильных личностей.

Цель дальнейшего развития человечества, по прогнозам немецкого мыслителя, заключена в создании не только мирового государственного союза, но и в выращивании сверхчеловека, который должен прийти на место человека, представляющего собой тупик в развитии. Сверхчеловек в концепции Ницше представляет собой наивысшую концентрацию «воли к власти», способный выжить в условиях, где нет смысла, ибо он сам представляет собой абсолютную ценность, следовательно, он выше морали, религии и права.

Оценивая ницшеанскую концепцию государства и права, следует отметить, что понимание им проблем права и государства пронизано противоречиями, его многие размышления о государстве и праве спорны. Эта противоречивость вытекает из самой философии Ницше, который сам отмечал, что его философия по сути своей противоречива, ибо она отража-

ет внутренние противоречия самого мыслителя. Противоречивость концепции может быть объяснена еще и тем, что Ницше отрицает настоящее, для него все идеалы находятся в далеком прошлом, или в грядущем будущем. Интерпретация философско-правовой концепции Платона, предложенная Ницше, своеобразна и представляет собой, как верно заметил М. Хайдеггер, «одно единственное и часто очень надрывное препирательство с Платоном, ибо сам Ницше характеризовал свою философию как перевертывание платонизма» [12, с. 158]. Ницшеанская философско-правовая концепция представляет собой не просто «перевертывание платонизма», она пронизана идеями перспективизма. Ему всюду видится грозящая опасность, которая исходит от демократии и идей социализма. Ницше видел несколько вариантов будущего развития человечества, связанного с демократией. Во-первых, возможен союз народов, основанный на рассудительном и упорядоченном устройстве. Во-вторых, возможность дальнейшего демократического развития, основанного на идеях социализма. Этот путь развития опасен, по мнению Ницше, так как может привести «к крайнему деспотизму». В-третьих, возможность развития, когда демократия приведет к разрушению государственности. Сам Ницше не был сторонником, какого — либо из предложенных им вариантов развития человечества. Он только страстно мечтал о единстве Европы, хотя и пророчествовал, что жизнь европейца будет сопровождаться различного рода кризисами, главным из которых считал кризис культуры, а также с разрушительными войнами и нестабильностью. В своих пророчествах Ницше предсказал основные противоречия в развитии мира начала XX века.

Литература:

1. Ясперс К. Ницше. Введение в понимания его философствования. СПб.: «Владимир Даль», 2004.
2. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1990.
3. Ницше Ф. Воля к власти. М., 1995.
4. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1990
5. Hofmann H. F. Nietzsche // Klassiker des politischen Denkens. Munchen, 1977. Bd. 2.
6. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов (Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева) М., 1989.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 2. М.: «Мысль», 1990.

8. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005.
9. Сотникова Н. Н. Политико-правовая концепция Ф. Ницше как «первертывание платонизма» // AKADHEMIA. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. Выпуск 5.
10. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4-х т. М., 1994. Т. 3.
11. Nietzsche F. Gesamtausgabe in 16 Banden. Leipzig, 1978. Bd. 13.
12. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Время и бытие. М., 1993.

ПЛАТОНОВСКАЯ ЭРОТИКА В ЗЕРКАЛЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ: ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Известно, что в конце своей жизни В. Соловьев получил признание как исследователь и переводчик диалогов Платона. Среди перечня вопросов, обсуждавшихся им в это время, одним из самых важных был вопрос о платонической любви. Этот вопрос находился в тесной связи с его собственными философскими интересами. В главных своих статьях того времени Соловьев развивал проект преображения человеческой природы в любви между мужчиной и женщиной. Миф об андрогине из платоновского «Пира» служил ему вдохновением в его поисках человеческой целостности. Однако свое понятие о платонической любви он заимствовал из немецкой романтики с ее культом женщины как *das Ewig Weibliche*, и это привело к ряду историко-философских контаминаций и обманчивых аллюзий в его собственной философии любви.

Ключевые слова: Соловьев, Платон, Баадер, Беме, немецкая романтика, платоническая любовь, андрогин, преображение человеческой природы.

Tikheev Y.

PLATO'S EROTIC IN THE MIRROR OF INTERPRETATIONS: VLADIMIR SOLOVYEV

It is well known that in his last years V. Soloviev gained recognition as scholar and translator of Plato's dialogues. Among the variety of questions discussed by him in this period one of most important was question of Platonic love. This question stood in close relation with his own philosophical interests. In his most important papers of that time, Soloviev developed a project of transfiguration of human nature through sexual intercourse between man and woman. Myth of androgynous from Plato's «Symposium» served him as an inspiration in his search to restore human integrity. But his notion of Platonic love was taken from German romanticism with its cult of woman as *das Ewig Weibliche*. In Soloviev's philosophy of love this led to some philosophical contaminations and wrong historical allusions.

Key words: Soloviev, Plato, Baader, Boehme, German romanticism, Platonic love, androgynous, transfiguration of human nature

Предваряя свое выступление, скажу несколько слов в пояснение выбранного названия. В истории мысли существуют некоторые, скажем, «концепты», которые порой сопутствуют человечеству многие столетия, давно вошли в речевой обиход, сделались привычными и потому не требуют экспликации. Но от долгого и постоянного употребления первоначальный их смысл стерся и со временем был заменен другим, по тем или иным причинам оказавшимся более приемлемым, и этот новый смысл в свою очередь обрел многовековую традицию. К числу таких концептов принадлежит и так называемая «платоническая любовь». Само это ее название,

кажется, безошибочно отсылает к Платону, но можем ли мы быть уверены, что тот посредник между нами и греческой мыслью, который когда-то, сознательно или нет, наделил этот концепт тем значением, каким мы пользуемся до сих пор, хорошо понимал или даже просто хотел понять Платона¹. То, что в заглавии названо «зеркалом» интерпретаций, с большим на то основанием следовало бы назвать «зазеркальем», столь двусмысленным бывает порой наш выбор значения того или иного из указанных выше концептов. Пример Соловьева не составляет исключения.

Отношение Соловьева к Платону не было простым и в течение жизни русского философа менялось не раз. Впервые Платон появился в лекциях по истории древней философии, которые молодой Соловьев читал на протяжении своей недолгой карьеры университетского преподавателя. И уже тогда проявилась одна существенная особенность: Платон интересовал Соловьева исключительно как глашатай его собственный философских идей. В этих ранних лекциях Платон был представлен как метафизик, но и Соловьев был в то время захвачен мыслью о возобновлении метафизики, которую он и пропагандировал перед доступной ему аудиторией. А как только он остыл к метафизике, Платон тут же исчез из его сочинений, и это странное невнимание к философу, которого XIX в. провозгласил одним из столпов европейской мысли, продолжалось вплоть до последних лет жизни.

И только тогда Соловьев предстал перед публикой в качестве переводчика и исследователя Платона. Он успел приступить к изданию «Творений Платона», но смерть оборвала это предприятие в самом начале. За год до смерти Соловьева вышел первый том, в котором были собраны ранние сократические диалоги, второй том появился через несколько лет благодаря усилиям друзей покойного философа, а затем издание прекратилось вовсе. В конце 1890 г. Платон неоднократно упоминался на страницах работ, объединенных в рамках одной из самых значительных для мысли Соловьева того времени темы — философия любви. Забегая вперед, следует сказать, что именно здесь лежат настоящие мотивы позднего его обращения к диалогам. Вряд ли случаен тот факт, что впервые после долгого перерыва имя греческого философа вновь появилось в задающей тему работе «Смысл любви» (1892–1894). Но интерес к платоновской эротике заявил о себе в полной мере только спустя несколько лет, когда во время подготовки «Творений» Соловьев был вынужден составить общее представление о «системе» Платона. Именно тогда эротическое учение было признано им самой ценной ее частью, а главные эротические диалоги, «Пир» и «Федр», —

¹ О трансформации в понимании того, что такое «платоническая любовь», см., напр.: Kraye J. The transformation of Platonic love in the Italian Renaissance. — P. 76–85.

«центральными» в корпусе сочинений греческого философа. А вслед за этим, в «Жизненной драме Платона» (1898), платоническая эротика была поставлена в центр философских интересов Соловьева.

В XIX в. сформировался устойчивый стереотип восприятия «платонической любви». Этим именованием обозначалась любовь возвышенная, духовная, идеальная, которая противопоставлялась любви плотской, чувственной, пошлой. И это входило в явное противоречие с тем, что можно было извлечь из диалогов. Весьма деликатный вопрос касался, скажем, гендерной составляющей изображенной в них любви. Если обратиться к тем же «Пиру» или «Федру», трудно пройти мимо того факта, что любовь мужчины и женщины ценится там крайне невысоко, зато любовь мужчины к младшим представителям того же пола возводится на самый верх эротической иерархии. Собственно, это тот вид любви, который сами греками называли *paidika* или *paiderastia*. Но если мы вслед за этим обратиться к трудам о Платоне, которыми богат XIX в., нетрудно заметить, как старательно их ученые авторы обходили эти вопросы стороной, отдавая предпочтение принятым в академическом сообществе политическому учению Платона или «теории идей». Упоминания о такой любви были под негласным запретом в исследованиях античной литературы, а в переводах сомнительные места по возможности ретушировались. Научный поиск следовал в русле, заданном моралью века. Проявление интереса к интимной стороне любви в эту эпоху оправдывалось общественным мнением исключительно в специальных областях знания, вроде медицины и уголовного права, но и там гомосексуализм (скажем на это раз прямо) признавался опасным отклонением: психическим расстройством и преступлением против нравственности.

Тем более удивителен тот факт, что Соловьев обратился к столь деликатному и почти что табуированному вопросу. Он писал, что уже при первом серьезном знакомстве с эротическими диалогами Платона современный читатель должен испытывать «смущение»: и потому, что в античности «натуральная подкладка эротических чувств и отношений» была «совсем не та, какая вообще принята за нормальную в современной жизни и литературе», а многие «известные предметы» античных поэзии и философии могут быть отнесены сегодня исключительно к области психиатрии и уголовного уложения; и потому, что все эти «предметы», признаваемые ныне за «болезненные аномалии», считались в древности чем-то простым, естественным и предпочтительным тому, что в наши дни признается «единственно-натуральным»¹. Условности печатанья того времени заставляли Соловьева прибегать к эффе-

¹ Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. IX. С. 223.

мизмам, но не трудно догадаться, что главной причиной «смущения» выступал гомосексуальный характер платоновской эротики.

Вопрос об источниках осведомленности Соловьева в этой области достаточно сложен. Учитывая сказанное выше, таких источников не могло быть много. И в самом деле, единственным специальным исследованием античного гомосексуализма в XIX в. было небольшое сочинение английского поэта, историка и филолога Дж. А. Симондса «Проблема греческой этики», которое он анонимно и в небольшом количестве экземпляров опубликовал в 1883 г. Подзаголовок к книге гласил, что издание предназначено «для медицинских психологов и юристов», однако вопреки сказанному исследование носило историко-культурный характер. Симондс занимался изучением древнегреческой поэзии, и эти занятия дали ему первый необходимый материал. Он также помогал своему наставнику в Оксфорде Б. Джоветту (с именем которого связано возрождение интереса к Платону в Англии в середине XIX в.) при подготовке «Пира» для английского издания диалогов¹. О прямом или косвенном знакомстве с этой книжечкой Симондса может говорить, например, то, что Соловьев говорил греческом гомосексуализме в целом. Он знал об изображениях гомосексуальной любви не только в диалогах Платона, но и в греческой поэзии, а Симондс занимался этим предметом в течение нескольких лет; Соловьев считал греческий гомосексуализм следствием «азиатских влияний», и Симондс склонялся к той же точке зрения².

Но вопреки этой удивительной по тому времени осведомленности, «платоническая любовь» означала для Соловьева половую любовь, т. е. любовь мужчины и женщины, и ничего более. Соловьев решительно вывел Платона из-под подозрений в потворстве всяким «болезненным аномалиям», но не счел нужным пояснить, какие причины побудили его к такому шагу. Из того, что мы знаем, можно лишь предположить, что он все-таки стоял перед дилеммой, какую «платоническую любовь» выбрать: ту, что изображена в диалогах, или ту, что была более приемлема с точки зрения

¹ О Дж. А. Симондсе см., напр.: Dowling L. Hellenism and homosexuality in Victorian Oxford. — P. 76–81, 127–132 et al.

² См.: Symonds J. A. A problem in Greek ethics. — P. 5 et al. К этому остается, наконец, добавить, что гомосексуальный характер платоновской эротики стал предметом научного внимания только в XX в. Следует прежде всего упомянуть работу «Греческий гомосексуализм» известного «античника», и тоже, кстати сказать, англичанина, ныне уже покойного сэра Кеннета Довера (Dover K. J. Greek homosexuality. О Платоне. — P. 153–170.). Впрочем, даже в конце 70-х гг. прошлого века, когда это исследование было написано и вышло в свет, избранная его автором тема все еще казалась сомнительной.

современных ему науки и морали, а также для него лично. На решение Соловьева могло повлиять его увлечение гением греческого философа, которое чувствуется на страницах «Жизненной драмы Платона». За мертвой маской исторического персонажа Соловьев слишком хотел видеть реального человека, жившего полной жизнью, не только открытого для всяких впечатлений, но жаждавшего, искавшего их¹. И тогда Соловьев предполагал у Платона любовный и, судя по всему, гетеросексуальный опыт, в главных чертах сходный с опытом его современника и, вероятно даже, со своим собственным. С явным сочувствием к греческому философу он писал: «из эротического ила, который <...> в роковую пору втянул, но не мог надолго затянуть его душу, Платон вырастил если и не плоды живые духовного перерождения, то <...> блестящий и чистый цветок своей эротической теории»². Отталкиваясь от этой фразы, биограф и племянник философа С. М. Соловьев сделал предположение, что «жизненная драма Платона близка к драме самого Соловьева. И он (т. е. Соловьев) пережил катастрофу любви, и он был ненадолго „затянут эротическим илом“»³. Конечно, было бы слишком наивным искать черты действительного сходства в любовном опыте Платона (о котором нам ничего не известно) и в любовном опыте Соловьева (о котором нам известно гораздо больше), но предположение, что русский философ сам некоторое время был склонен это сходство обнаруживать, выглядит вполне правдоподобным.

Но кроме того, у Соловьева были «философские» причины, чтобы увидеть в Платоне сторонника традиционной любви. Однако прежде, чем сказать что-нибудь о них, стоит задаться вопросом, а что, собственно, известно о Соловьеве как читателе эротических диалогов Платона. Если внимательно просмотреть все написанное русским философом по этому поводу, придется признать, — ничего или очень мало. Издание «Творений Платона» оборвалось задолго до того, как оно должно было дойти до «Пира» и «Федра», и уже поэтому вряд ли можно ожидать детального знакомства Соловьева с этими двумя диалогами. А все то небольшое, что он говорил о них в своих поздних статьях, можно было узнать, не заглядывая в Платона. Тем не менее два мифа из платоновского «Пира» важны для понимания поздней философии любви Соловьева и его отношения к платоновской эротике. Это — миф о двух Афродитах (из речи Павсания) и мифе о первых «целостных» людях (из речи Аристофана).

¹ Соловьев В. С. Указ. соч. — С. 196.

² См.: Там же. С. 222, 224–225.

³ Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. — С. 372–373.

Первый из этих мифов упоминается уже в «Смысле любви». Соловьев говорил о двух видах любви, высшей и низшей, первую из которых он связал с платоновскими Афродитой Небесной и Афродитой Площадной. И тут же он упрекнул Платона в том, что тот якобы «хорошо различал, но дурно разделял» этих двух Афродит. Смысл его слов, прямо скажем, не совсем ясен. Можно предположить, что упрек относился именно к «гендерной» составляющей любви. Для Соловьева и высшая и низшая любовь являлись — что очевидно из данного места его работы — любовью половой. Таким образом, его слова можно истолковать следующим образом. Платон «различал» два вида любви, низшую и высшую, но он «разделил» их по предмету, высшая любовь — гомосексуальна, низшая — гетеросексуальна, а это разделение неверно: и та, и другая имеют один и тот же предмет, и этот предмет — женщина.

Но еще более важное значение для понимания того, какой смысл Соловьев вкладывал в понятие «платонической любви», имеет миф о первых целостных людях. И здесь следует прежде всего обратить внимание на то, что этот платоновский миф заинтересовал Соловьева только в той части, в какой речь в нем идет об *андрогине*. И это вновь не случайно.

Еще в начале прошлого века Е. Н. Трубецкой писал, что философия любви Соловьева представляет собой «в общем то же учение», что и учение Беме и Баадера¹. И если о знакомстве Соловьева с учением Беме можно говорить лишь гадательно, то сочинения более близкого ему по времени Баадера, вероятно, могли быть ему известны. Мюнхенский мыслитель Ф. К. фон Баадер (1765–1841) был представителем поздней немецкой романтики и крупнейшим в своем веке последователем и толкователем Я. Беме, а его учение о любви, названное им самим религиозной эротикой, было центральной частью его религиозно-исторической системы. В сочинениях Баадера обнаруживаются знакомые персонажи: это и платоновский андрогин и соловьевская София, причем, тема андрогина и тема Софии оказываются тесно между собой связанными. Коротко учение Баадера можно изложить следующим образом. История человечества пролегает между двумя событиями: свершившимся грехопадением человека и его будущим восстановлением. Бог сотворил первого человека, Адама, по своему образу, но в первородном грехе этот образ был утрачен и в первоначальном виде сохранился лишь в нетварной Софии. Следуя за Беме, Баадер находил в Софии и мужское, и женское начала², и потому в его представлении первый

¹ См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. II. — С. 581–582.

² См.: Baader F., von. Vorlesungen zu Erläuterungen zu Jakob Böhme's Lehre // Baader F., von. Sämtliche Werke. Leipzig: Bethmann, 1855. Bd. XIII. — S. 185.

человек мог быть только андрогином, а утрата первозданной целостности — только разделением на два пола. Божественный (софийный) образ, неявно присутствуя в падшем человеке, заставляет мужчину и женщину стремиться друг к другу. Но конечная цель их взаимного влечения состоит не в продолжении себя в потомстве и не в создании земного союза, а в возвращении человеку его первозданного андрогинного, и тем самым — божественного, образа¹. А потому «половая любовь» (Geschlechtsliebe) имеет глубокий религиозный смысл.

А в «Жизненной драме Платона» можно обнаружить, например, следующее: «Создал Предвечный Бог человека, по образу и подобию Своему создал его: мужа и жену <...>. Значит, образ и подобие Божие, то, что подлежит восстановлению, относится не к половине, не к полу человека, а к целому человеку, т. е. к положительному соединению мужского и женского начала»². В этом небольшом отрывке нетрудно разглядеть основные положения учения Баадера: во-первых, изначальную андрогинность человека; во-вторых, цель любви, определяемую как соединение двух полов. И уже это позволяет сделать вывод, и за всем сказанным Соловьевым о любви стоял не Платон, а Баадер — и, следует добавить, немецкая романтика, утвердившая в XIX в. представление о «платонической любви» как о возвышенной любви мужчины и женщины. Именно немецкие романтики опозитизировали образ андрогинна, представленного у Платона мизерабельным персонажем. Само прозвище «андрогин», или «мужежен», имело в Древней Греции очевидный пейоративный оттенок, было просто оскорбительным³. Наконец, и то, что пишет об андрогине сам Платон, не оставляет в этом никакого сомнения. Полученные в результате разделения «половинки» андрогина, мужчина и женщина, способны лишь к любви одного сорта — похотливому совокуплению, единственной целью которого является рождение биологического потомства. И потому-то Платон ценил любовь мужчины и женщины так низко.

Подводя итоги, следует еще раз повторить, что «платоническая любовь», как ее себе представлял Соловьев, не была платоновской. Хотя у русского философа был уникальный для исследователя XIX в. шанс приблизиться к подлинному Платону, этим шансом он не воспользовался. Со-

¹ См.: Baader F., von. Sätze aus der erotischen Philosophie // Idem. Bd. IV. — S. 177–178.

² Соловьев В. С. Указ. соч. — С. 234–235.

³ В своем комментарии к платоновскому «Пиру» К. Довер указывал, что прозвищем андрогин награждался «an effeminate or cowardly man». См.: Plato. Symposium. Ed. K. Dover. — P. 114.

Соловьев перенял представления о «платонической любви» у немецких романтиков, у Баадера вместе с характерным ее пониманием как «Geschlechtsliebe». И если учесть это обстоятельство, становится понятным странное его невнимание к тексту столь им ценимых эротических диалогов. Среди тех источников, куда он заглянул в поисках ответа, что такое «платоническая любовь», эти диалоги оказались последними и несмотря на все употребленные усилия слишком неподатливыми, чтобы вместить чуждое для них толкование «любви». В такой ситуации вряд ли стоило ожидать, что очарование Платоном могло продолжиться слишком долго. Изменение в отношении к греческому философу заметно даже по небольшой «Жизненной драме Платона». Можно сказать, что эта работа была начата за здоровье Платона, а закончена за его упокой. Здесь же был произнесен последний приговор платоновской эротике. Соловьев писал: «Платонов Эрот <... > не совершил <... > своего назначения, не соединил неба с землею и преисподнею, не построил между ними никакого действительного моста, и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений»¹; то же самое он повторил в «Оправдании добра»: «Минутный подъем Платоновой мысли до идеи Эроса как моста, соединяющего мир истинно-сущего с материальной действительностью, остался без последствий: философ указал в загадочных выражениях на этот мост, но оказался не в силах идти по нем и вести других»².

Литература:

- Соловьев В. С. Собрание сочинений. Вт. изд. СПб.: Просвещение, [б. г.].
- Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.
- Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьева. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1995.
- Baader F, von. Sämmtliche Werke. Leipzig: Bethmann, 1851–1860.
- Dowling L. Hellenism and homosexuality in Victorian Oxford. Ithaca: Cornell U. P., 1994.
- Kraye J. The transformation of Platonic love in the Italian Renaissance // Platonism and the English imagination. Ed. by A. Baldwin and S. Hutton. Cambridge: Cambridge U. P., 1994.
- Plato. Symposium. Ed. K. Dover. Cambridge: Cambridge U. P., 1980.
- Symonds J. A. A problem in Greek ethics. London: [s. n.], 1901.

¹ Соловьев В. С. Указ. соч. — С. 234–235.

² Там же. — С. 276.

Щедринова Оксана Николаевна
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения,
преподаватель факультета №12, кафедра Гуманитарных дисциплин.

РЕМИНИСЦЕНЦИИ ИДЕЙ ПЛАТОНА В ТЕКСТАХ КУПРИНА КАК ПРЕДИКАТ КОЛЛЕКТИВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Воспроизведение идей Платона в художественных текстах А. И. Куприна подтверждает основной смысл концепции о коллективном бессознательном, разработанной Карлом Юнгом. Многочисленные реминисценции философских положений Платона в произведениях писателя исключают возможность случайных совпадений, о чем свидетельствует сравнительный анализ текстов.

Ключевые слова: Платон, А. И. Куприн, К. Юнг, философия, коллективное бессознательное, литература.

Shchedrinova Oksana
REMINISCENCES OF PLATO'S IDEAS IN KUPRIN'S TEXTS AS A PREDICATE
OF THE COLLECTIVE UNCONSCIOUS

The existence of Plato's ideas in Kuprin's texts confirms the basic meaning of the concept of the collective unconscious, developed by Carl Jung. Many reminiscences of Plato's philosophical positions in the works of this writer exclude the possibility of accidental coincidences that proved comparative analysis of texts.

Keywords: Plato, A. I. Kuprin, Carl Jung, philosophy, collective unconscious, literature.

Доподлинно неизвестно, был ли Куприн хорошо знаком с трудами Платона. Однако факты свидетельствуют, что в московском кадетском корпусе и в Александровском военном училище большого внимания изучению философии не уделялось, на первый план там выдвигались военные науки: тактика, стратегия, военная история, артиллерия и фортификация, а кадеты большую часть времени проводили в строевой подготовке. По воспоминаниям бывшего воспитанника, «в корпусе науки преподавались бессистемно, отрывочно». Даже в университетах того времени курс философии, в основном, сводился к историко-филологическим комментариям при переводе отрывков из сочинения Платона и Аристотеля. Поэтому, исходя из исторических данных, можно считать, что глубокого изучения философии, а также личного интереса к этому вопросу у Куприна, скорее всего, не было. Но вместе с тем в своем творчестве Куприн неоднократно, в том или ином контексте, упоминает имя Платона. Например, он называет центрального героя романа «Яма» Платоновым, подразумевая под личностью газетного репортера самого себя, в рассказе «По заказу» Куприн дает

герою имя Илья Платонович, в повести «Юнкера» мы встречаем доктора богословия Иванцова-Платонова, в рассказе «Мирное житие» — Сергея Платоновича, в фантастическом рассказе «Дух века» — Веру Платоновну, а в рассказе «Черная молния» — Евграфа Платоныча. Это не может быть простым совпадением, поскольку Куприн всегда был предельно внимателен к выбору имен для своих героев. Так, в романе «Звезда Соломона» он выводит под именем Мефодия Исаевича Тоффеля самого Мефистофеля, что внимательный читатель, безусловно, заметит, соединив первые слоги имени отчества и фамилии персонажа. В рассказе «По заказу» его центром становится ребенок по имени Григорий, что в переводе с греческого означает «бодрый». Его имя напоминает известную мысль: «А что вам говорю, говорю всем: бодрствуйте» (Мк 13, 37). В повести «Олеся» имя колдуньи переводится с белорусского как «лесная» или восходит к древнегреческим корням — «защищающая народы». Двойная этимология имени вполне соответствует авторской транскрипции образа героини. Список подобных примеров может быть продолжен. Кроме того, в произведениях Куприна встречаются упоминания о Шопенгауэре, который, как известно, был последователем учения Платона. Может быть, именно поэтому в рассказе «По заказу» появляется статуэтка Артура Шопенгауэра, а в рассказе «Психея» речь идет о его философии. Однако реминисценции идей Платона существуют в творчестве Куприна на условно-метафизическом уровне, находясь, скорее всего, в сфере коллективного бессознательного. Интегрируя собственные знания с бессознательными, Куприн улавливает «праформы» универсальных идей. Мир его произведений наполнен глубинным смыслом. Энергичное поле небесных измерений притягивает его, становясь личным творческим пространством, из которого он совершает трансцендентный прорыв в бесконечность истинного знания. Именно поэтому Куприн много раз описывает состояние творческого экстаза, которое и сам часто испытывал. Творческое воодушевление, столь характерное для Куприна, сближало его сознание с мифологическим мышлением, что вполне соответствует учению К. Юнга о коллективном бессознательном. В этой связи интересным представляется обнаружение в произведениях Куприна идей Платона. Проведем сравнительный анализ некоторых текстов Куприна с «Диалогами» Платона.

В основе трансцендентального характера «Диалогов» Платона лежит его духовное изумление личностью Сократа. Трудно сказать, от чего он испытал большее потрясение: от философских идей Сократа или от его смерти. И в том, и в другом как будто сосредоточились два начала: жизнь и смерть, добро и зло, материя и дух. В. Соловьев в работе «Жизненная драма Платона» пишет, что Платон, пережив смерть Сократа, приобрел

главный драматический опыт своей жизни — опыт преодоления зла. Победить зло в мире, где нет места справедливости, практически невозможно, поэтому Платон ищет силу, способную этому противостоять. Он находит ее в любви и в добре. Платон создает свое учение в память о Сократе, тем самым преодолевая конечность пределов бытия и давая своему учителю новую жизнь. Тексты Платона создают удивительное ощущение: кажется, что все его затеи с привлечением в диалоги третьих, четвертых и пятых лиц необходимы лишь для того, чтобы встретились двое — Сократ и Платон. С этой точки зрения «Диалоги» Платона можно воспринимать как одну мощную непрерываемую медитацию, в которой Сократ продолжает свое физическое существование, а сам Платон имеет возможность выразить и сказать своему учителю всё, что не успел при жизни. В беседах позиции участников выражены настолько объективно, что личность Платона как будто растворяется в тексте, а убедительность оппонентов достигает абсолютного значения, и понять, на чьей стороне находится Платон, порой, невозможно. Отсюда и возникает ощущение медитативного характера диалогов, уединения Платона с пространством Большого Космоса. Только там он находит то, чего нет в земной жизни: истинную справедливость, высокие ценности и Сократа, который теперь всецело принадлежит этому неизведанному миру. Платон испытывает восторг перед жизнью, учением и подвигом Сократа и постигает зло, правящее материальным миром. Он понимает, что только любовь, торжествующая в мире идеальном, способна к созиданию и творению. А людям надлежит ждать, когда воцарится Царствие небесное на многострадальной земле, и станет жизнь «яко на небеси и на земли». Категория блага, находясь на вершине символической пирамиды идей, непосредственно связывается Платоном с категорией добра. В диалоге «Государство» он пишет: «Все губительное и разрушительное — это зло, а хранительное и полезное — благо» [5, с. 477]. Высшая цель существования, всеобщее стремление — это стремление к благу, которое люди воспринимают как счастье. Благо, по мысли Платона, и есть любовь. Те же мысли мы находим в рассказе Куприна «Философ»: «Зло — это одна из тех вещественных эманаций, которые вырабатывает человеческий мозг и посылает в пространство. Но есть могучая, прекрасная, великая сила для потребления и нейтрализации зла как физической субстанции. Это горячая любовь к человеку, это живое, осязаемое добро, разливаемое охотно и радостно повсюду» [2, с. 151]. Для Куприна также важна идея победы добра над злом, а торжество всеобщего блага в тварном и небесном мирах является для него основой мироздания. Интересен с этой точки зрения рассказ Куприна «Психея» (1892), где речь идет о том,

как художник, увидев во сне дивной красоты девушку, потерял покой. Он пожелал запечатлеть ее образ в скульптуре и назвал ее Психеей. «И почему же непременно Психея, а не Дафна или не Флора?», — восклицает Куприн вместе со своим героем [1, с. 368]. И рассказ, и скульптура названы Психеей, потому что Психея (или душа) для Куприна и его героя — это та суть и мера вещей, которые придают смысл всему, ради чего существует Вселенная. Герой чувствует, что он увидел во сне нечто столь прекрасное, чему нет места в земной жизни, что является памятью прошлого, доземного существования. И, охваченный творческим порывом, он создает невиданной красоты скульптуру. При этом художник теряет покой: он перестает есть и спать, общаться с внешним миром, посвящая себя только работе. Скульптура тем временем создана и кажется, что еще один миг — и она оживет. Художник готов пожертвовать чем угодно, лишь бы увидеть ее воскресшей, и этот момент наступает. Из его груди вырывается крик восторга: он, наконец, видит свою Психею. В финале становится ясным, что художник умирает в клинике для душевнобольных, но счастливое воссоединение с собственной душой, облик которой он успел изваять, всё же состоялось. Куприн описывает невероятную ситуацию, когда человек перед смертью воочию видит себя (свою душу) и переходит в иной мир абсолютно счастливым и узревшим в своем прозрении видение небесного мира. Наверное, только иступление творческого экстаза могло спроецировать столь уникальное обнажение человеческой сущности, когда сама душа проявила свои очертания в пределах земного существования. Сравним этот рассказ Куприна с представлениями Платона о душе, данными им в диалоге «Федр». Платон пишет, что душа изначально была более всего причастна божественному, а значит — прекрасному, мудрому и доброму. Именно этими качествами взращивались ее крылья. Душе было восхитительно созерцать истинную красоту в мире богов и наслаждаться этим дивным зрелищем, постигая божественную тайну. Когда же душа, носившаяся в воздушных пространствах, влечется вниз, теряя свои перья, то находит себе жилище в теле, а прекрасные видения начинают возникать в ней лишь неожиданными отблесками воспоминаний о небесной красоте. Это значит, что память души крепка, потому что даже в земной жизни ее не покидают отдаленные воспоминания о прошлом пребывании в мире богов и о красоте того мира. Томящаяся душа всюду начинает искать приметы небесного мира в своем нынешнем земном существовании. Её тянет в родные просторы космоса так же, как человека тянет на родину. Однако, по мысли Платона, припоминать то, что было там, нелегко, поскольку все священное и виденное забывается, к несчастью. Мало душ, у которых

сильна память. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, становится совершенным, ибо стоит вне человеческой суеты, а его иступленность скрыта от большинства [4, с. 186–190]. Разумеется, что душа настоящего художника обращена к таким воспоминаниям. Герой рассказа Куприна — нелюдим, свою жизнь он всецело посвящает творчеству, редко выходит из дома и мучительно работает над созданием образа. Он рассуждает так: «Нам, художникам, судьба дает средства постигнуть идеал, но до этой великой ночи все мы мучительно и бесплодно гонялись только за его призраком. А я, бледный, некрасивый, изможденный ваятель, я достиг того, что казалось до сих пор невозможным, я схватил это невозможное и заключил его в крепкие, осязаемые формы. О! Я прекрасно понимаю, что здесь мой талант ни при чем и что моей рукой водил случай. А теперь только одному Богу известно, какие последствия может вызвать всенародное появление моей Психеи. Она ... как светильник, который должен светить на горе» [1, с. 371]. В последних словах слышатся отголоски образов вершины или хребта, часто используемые Платоном. Отдельные места внутреннего монолога героя становятся прямой ретроспекцией диалогов Платона: «Теперь я понял, отчего ее лицо казалось мне таким простым и знакомым. Она есть тот прототип божественной красоты и гармонии, стремление к которому вложено в душу каждого человека со дня его рождения» [1, с. 371]. В процессе сотворения Психеи герой изнурительно пытается припомнить, где и когда он мог видеть эти черты. Это длится до тех пор, пока он вдруг не осознает, что перед его внутренним взором предстал божественный образ его собственной души, прекрасной и крылатой, к счастью, не совсем забытой им. Он культивирует в себе эти воспоминания, старается зафиксировать их, чтобы ни в коем случае не забыть. «Стало быть, и я мою Психею должен был видеть. Но где же? Я перебираю в уме всех классиков и положительно не могу припомнить. Странно знакомое лицо, но описать его нет никакой возможности: что-то прекрасное в высшей степени и в то же время донельзя простое!» [1, с. 368] На такие вопросы Платон отвечает ясно: «Сияющую красоту можно было видеть тогда, когда мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище, одни — следуя за Зевсом, а другие — за кем-нибудь из богов» [4, с. 191]. Невозможно не провести параллель между цитатами из текстов Платона и Куприна, которые касаются самого момента созерцания божественной красоты. Платон пишет: «Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба. Допущенные к видениям непорочным, про-

стым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом» [4, с. 191]. В рассказе Куприна читаем: «Человек раньше узнает и подчинит себе все те силы природы, которые теперь его самого поработают, и когда в конце концов доберется до последнего, до этой вечной истины и вечной красоты, то он уже перестанет быть человеком. Я долго-долго стоял, безмолвно созерцая неземную красоту моего создания. Это восхищение, которое я теперь испытываю, не надоест никогда» [1, с. 371].

В учении Платона первое и главное качество души и человека — чистота. Он говорит о том, что созерцать чистоту могут только чистые души: «Мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом» [4, с. 191]. Чистота обуславливается местом обитания души. Если душа не обременена телом — то остается чистой, вошедшая в тело — теряет это качество, становясь смертной. Однако и в земной жизни есть возможности для создания условий очищения и возвышения души. Платон объясняет это так: если земная душа помнит хотя бы отблески красоты небесной, то она начинает согреваться, в ней появляется тепло и огонь, который размягчает всю душу, возвращая ее к собственным истокам. Она начинает активно существовать, по всей видимости, осознавая и вспоминая себя истинную, и — как результат — получает те качества крылатости и чистоты, которыми обладала, будучи в мире ином [4, с. 192]. Что же говорит герой Куприна о Психее и о своей душе? Он подчеркивает абсолютную непорочность модели и девственность своего героя. «Некоторые ваятели изображают Психею совершенно физически развитой женщиной: непостижимое заблуждение! Я сделал еще более крупное открытие: никакое тело, кроме девственного, не имеет права быть изваянным или высеченным из какого бы то ни было материала, потому что ваяние есть самое чистое, самое возвышенное и непременно самое целомудренное из всех искусств. Только тогда скульптор и в состоянии сотворить великое, если он сам чист и целомудрен. Я никогда не знал женщины, не знал ни поцелуев, ни пожатий рук, ни влюбленных взглядов» [1, с. 368]. Абсолютизация целомудрия, возведенная Куприным в непреложный закон взаимодействия человека со своей душой, относит текст рассказа к основным мыслям Платона, изложенным им в диалоге «Федр».

Что же происходит с душой человека, живущего на земле, если он сталкивается с памятью о неземной красоте? Такой человек впадает в состояние исступления. В нем происходит борение двух начал: идеального и материального, души и тела. Он не ощущает себя ни здесь, ни там. Обреченный на земное существование, тоскуя по небесному миру, страхась

переходов из одного — в другой, человек испытывает настоящие муки смятения и горести. Платон пишет: «души всякий раз, как увидят что-нибудь, подобное тому, что было там, бывают поражены и уже не владеют собой, а что это за состояние, они не знают, потому что недостаточно в нем разбираются. Припоминать то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе. Мало остается душ, у которых достаточно сильна память. Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда» [4, с. 190,191]. И еще: «Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, — это и есть причина его неистового состояния» [4, с. 190]. Это состояние имеет совершенно отчетливые физические признаки, описанные Платоном: человек «сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда, его бросает в пот и в необычный жар, затем он смотрит с благоговением» [4, с. 192]. А вот как описывает это состояние Куприн: «Исполинские мысли, одна другой смелее и оригинальнее, так переполняют мою голову, что мне иногда становится за нее страшно. Но, что всего важнее, я во время процесса творчества, точно в религиозном экстазе, ощутительно познаю в себе сладкое присутствие моего неведомого бога. Голова моя пылает, по спине бегают холодные волны, волосы мерзнут и шевелятся на голове, дух мой ликует. Мысль работает страшно сильно. Нервы мои ожили, работа идет легко и быстро, я ощущаю состояние полного равновесия ума и сердца, — состояние, близкое к блаженству» [1, с. 365, 368]. Однако состояние блаженства/исступления сопровождается сильным физическим истощением, что и понятно, так как усиление власти души над телом приводит к физическим недугам, а исступление приводит к неистовству, от которого, по мысли Платона, человек «не может ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит он туда, где думает увидеть обладателя красоты» [4, с. 192]. В рассказе Куприна художник начинает понимать, что чем больше он наполняется душевными силами, тем быстрее теряет свои физические силы: «Вот уже третий день, как я, не отрываясь, леплю мою Психею. С утра до вечера я работаю до одури, до истощения. Я не видел себя недели три и просто испугался, когда на меня глянуло длинное, зеленое, страшно исхудалое лицо с обтянутыми, точно у мертвеца, скулами, со впалыми, окруженными черным глазами» [1, с. 368–370]. Именно поэтому друг героя видит в его лице черты особой одухотворенности и вместе с тем печать смерти. В этой вечной борьбе духа и тела победа одно-

го оборачивается гибелью другого. Также и герой Куприна: чем выше он восходит к чертогам идеального, тем яснее его обреченное приближение к окончанию земной жизни. Поэтому неудивительно появление в конце рассказа символа темной пещеры, в которой томится человеческая душа. Высвобождение героя из плена темного слепого существования в измерение света и божественного сияния завершает рассказ. Такая трактовка финала относит нас к мифологическому сюжету Платона о подземной пещере, в которой заперты люди. Первый раз реминисценция мифа о пещере возникает в начале рассказа, когда герой впервые видит свою душу (Психею) во сне: черные всадники везут черный гроб с прекрасной мраморной статуей, находящейся в нем. Мраморная Психея. Мертвая, нежившая душа, душа, заключенная в черную темницу. Куприн пишет о ней — «спящая Психея» [1, с. 367]. Во сне герой бросается к лежащей статуе с криком о том, что она жива и ее нельзя хоронить. Весь эпизод полон аллегорий и иносказаний, в которых легко прочитывается мысль о спасении души и освобождении ее из темноты заточения. Мифологема пещеры содержит в себе огромную смысловую глубину и символическую неисчерпаемость, что находит свое особенное воплощение в финале рассказа, когда герой Куприна, освобождаясь из темного плена земного бытия, устремляется к лучезарному свету, сияющему на недостижимой высоте. Он пишет в дневнике: «Я не понимаю, что значит эта мрачная комната с решеткой. Или это та самая темница, из которой, как говорил Сливинский, должен освободиться мой дух? Боже мой! Как трудна победа! Временами я бьюсь головой в стены моей темницы... Победа! Руки не повинуются мне больше, легкие с каждым дыханием захватывают все меньше и меньше воздуха. Но в недостижимой высоте, сквозь волны лучезарного света, я уже вижу твою нежную улыбку, мое божество! Моя Психея!» [1, с. 380] Состояние внутреннего сакрального опыта героя созвучно тому, о чем пишет Платон в диалоге «Государство»: «Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого» [5, с. 350]. Путь к Свету, обретение своего высшего «я» является концептуальной точкой философии Платона. Эта же мысль лежит в основе рассказа «Психея», сюжетная логика которого развивается сообразно духовной вертикали, по которой осуществляется восхождение духа героя. Таким образом, множественность интерпретаций платоновской мифологемы дополняется метафизическим сюжетом

Куприна, посвященным истории духа, который «освобождаясь, разрушает свою темницу» [1, с. 373].

Непростое совпадение связано и с числом три, которое многократно упоминается в рассказе Куприна и, безусловно, имеет особое сакральное значение в философии Платона. Например, Платон выделяет три части души, которые придают импульс движению к Божественному началу. Он дает подробное описание и объяснение каждой из этих частей. В диалоге «Критон» Платон описывает сон Сократа, в котором тот видит прекрасную женщину и слышит ее слова: «В третий ты день, без сомнения, Фтии (греческие слова «Фтия» и «гибнуть» близки по звучанию) достигнешь холмистой» [3, с. 120]. Казнь Сократа отложена на три дня. Число три имеет прямое отношение к судьбе: три мойры, три парки, три норны, три фазы временного потока — прошлое, настоящее и будущее. Кажется неслучайным, что Куприн упоминает в своем рассказе, скорее бессознательно, чем осознанно, число три около десяти раз. Перечислим их: три года тяжелой изнурительной работы героя, три пары траурных лошадей везут Психею, три недели герой не смотрел на себя в зеркало, три месяца не платил за квартиру, его комната длиною в три шага, три дня лепил он свою Психею, три рюмки водки, три деревянные палочки для скульптора. Безусловно, эти соответствия могут быть простым совпадением, но они есть, и это нужно иметь в виду.

Подводя определенные итоги, можно сказать, что реминисценции идей Платона в творчестве Куприна встречаются устойчиво, но их трансляция осуществляется на бессознательном уровне, то есть на интуитивном уровне восприятия и передачи истинного знания. Существование такого знания объясняется понятием коллективного бессознательного, которое содержит в себе аккумулярованный опыт прошлого. Этот слой бессознательного напрямую связан с мифологическими и религиозными мотивами, которые обнаруживаются в культурах древнейших цивилизаций, разделенных между собой временем и пространством. Автор идеи о коллективном бессознательном К. Юнг считал, что у пророков, поэтов и других выдающихся людей к их собственному голосу присоединяется другой, идущий из глубин подсознания. Сознание творцов может получать доступ к содержанию тайников подсознания, придавая ему религиозную или художественную форму. Такие люди обладают интуицией, «далеко превосходящей сознательный ум». Они улавливают некие «праформы». Эти «праформы» всплывают в их сознании спонтанно и обладают способностью воздействовать на их внутренний мир. Юнг видел источник особой одаренности и талантливости выдающихся художников и писателей

в колоссальной общей «копилке человечества», из которой они черпают идеи, образы и представления об окружающих мирах. Их талант можно объяснить особой степенью чувствительности, настроенности, чуткости, когда становится возможной трансляция коллективного бессознательного через их сознание [7, с. 5, 10–13]. Неслучайно Шопенгауэр писал: «Ведь сущность поэзии, как и всякого искусства, заключается в восприятии платоновской идеи, то есть того, что в каждом единичном явлении есть существенное и потому общее целому классу». [6, с. 307] В таком случае неудивительно, что Куприн иллюстративно точно вторит идеям Платона, воссоздавая их в привычной для него литературно-художественной форме.

Литература:

1. Куприн А. И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 2. М.: Воскресенье, 2006. — 576 с.
2. Куприн А. И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 7. М.: Воскресенье, 2007. — 544 с.
3. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 1 / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; перевод с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 632 с.
4. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 2 / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; перевод с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, «Изд-во Олега Абышко», 2007. — 626 с.
5. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 3. Ч. 1 / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; перевод с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, «Изд-во Олега Абышко», 2007. — 752 с.
6. Шопенгауэр Артур. Афоризмы житейской мудрости. М.: РИПОЛ классик, 2009. — 368 с.
7. Юнг Карл Густав. Архетип и символ. М, 1991. — 188 с.

Медведева Ольга Аркадьевна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры гуманитарных дисциплин
Военного инженерно-технического института Военной академии
материально-технического обеспечения имени А. В. Хрулева

ПЕРСТЕНЬ ГИГА: ДОСТУПНОСТЬ ЗЛА И ТЯГОТЫ ДОБРОДЕТЕЛИ (ПЛАТОН, И. А. ИЛЬИН)

Статья посвящена теме несправедливости и отношения к злу в «Государстве» Платона и в работе И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Оба философа указывают на происхождение зла как следствие дисгармонии начал души. Однако, если Платон сосредоточен на проблеме реабилитации справедливости, то Ильин — на активном противостоянии злу в человеке и вне человека.

Ключевые слова: справедливость, несправедливость, тирания, дисгармония, насилие, сопротивление.

Medvedeva Olga, PhD
RING OF GIG: ACCESSIBILITY OF EVIL AND HARSHIPS OF VIRTUE (PLATO, IA ILYIN)

This article is devoted to the theme of the injustice and resistance to evil in the “State” of Plato and in the article of I. A. Ilyin “On the resistance to evil by force.” Both philosopher indicate the origin of evil as a consequence of disharmony began soul. However, if Plato is focused on the problem of rehabilitation of justice, Ilyin — in active opposition to evil in man and out of man.

Keywords: justice, injustice, tyranny, disharmony, violence and resistance.

Во второй книге «Государства» Платон, продолжая рассуждение о справедливости и несправедливости, излагает миф о некоем Гиге, сыне Лида, который, будучи пастухом, провалился в трещину в земле, образовавшуюся при землетрясении, и увидел там разные диковины, в том числе — огромного роста мертвеца, на пальце которого красовался перстень (359d). Не долго думая, Гиг присвоил себе этот перстень и, как оказалось, этим открыл себе путь к обогащению: перстень оказался волшебным, делающим человека невидимкой. Так Гиг получил доступ в царские покои, совратил жену царя, самого его убил и захватил власть.

Миф о волшебном перстне проецируется на оценку жизни и поступков человека. Как поступил бы любой из нас, окажись он владельцем подобного сокровища?

Устами Главкона излагается мнение *большинства*: обладатели перстня нисколько бы не сомневались поступить так, как было бы выгодно. Поведение человека в той или иной ситуации утилитарно и диктуется не справедливостью, а соображениями практической выгоды. Наибольшую поль-

зу приносит несправедливость, замаскированная под справедливость. Выводы Главкона вполне убедительны: главным приемом несправедливости можно считать скрытность (361a), желание не быть, а казаться.

А что же справедливость? Она признается уделом слабых, не способных к насилию, либо же принуждаемых быть таковыми (360c).

Сократ остается в безусловном меньшинстве, и его задача — реабилитация справедливости — обусловлена не столько правилами ведения дискуссии, сколько требованиями чести: «Будет нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи ей, пока ты еще дышишь и в силах подать голос» (368c). Правда, Сократ здесь же признается, что вступается за справедливость *в меру своих сил*.

В первой книге «Государства» мы становимся свидетелями того, как Сократ логически, т. е. опровергая неверные утверждения, связывает понятия справедливости и добродетели, несправедливости и зла (350d). Тем самым спор переводится в этическую плоскость.

Справедливо ли творить добро друзьям, а зло — врагам? Нет, поскольку справедливо никому и ни в чем не вредить.

Справедливость — то, что пригодно сильнейшему? Нет, так как и слабые в ней нуждаются.

Справедливость — «весьма благородная тупость» (348d), а несправедливость, соответственно, — здравомыслие? Нет, так как именно здравомыслие и мудрость приводят нас к пониманию того, что вызывает единодушие и дружбу (351d), т. е. справедливости.

Но нелепые, нелогичные доводы Фрасимаха и основанные на мнении большинства выводы Главкона поколебать нелегко именно потому, что они не признают правил рассуждения и нравственности. Платон предпринимает исследование государства — увеличенной копии человеческой души, чтобы «прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое» (368e): на примере добродетелей государства пояснить значение частной справедливости.

В четвертой книге раскрываются четыре добродетели идеального государства и справедливого человека:

- мудрость — умение принимать здравые решения;
- мужество — способность сохранять мнение об опасности;
- рассудительность — власть над удовольствиями и вожделениями, умение «преодолеть самого себя», господство лучшей части души над худшей;
- справедливость — возможность заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие; возможность каждому иметь свое и исполнять свое (434e).

Главное в этих добродетелях — упорядоченность. Состояние души справедливого человека — гармония всех ее начал (443d). Такой человек находится в мире с собой и с другими. Несправедливость же — разлад, дисгармония, восстание одной части души над другой вопреки природе (444d).

Причина такого разлада прежде всего в том, что человек не умеет себя принудить выполнять свое дело как следует, не умеет контролировать свои вожделения; ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка (574e). Именно поэтому свобода человеческая и общественная трактуется как вседозволенность. Такое бывает при демократии, а от нее — рукой подать до тирании, тирания же — полное беззаконие, легализация насилия и убийства.

В девятой книге «Государства» Платон создает очень красочный, очень узнаваемый в современном мире образ тирана, в душе которого разумное и кроткое начало подчинено дикому и звероподобному. Такого человека от природы тянет ко всякому беззаконию, и усиливается эта склонность дурным примером различного рода совратителей. Празднества, шествия, пирушки приводят к стремлению удовлетворить свои вожделения любой ценой. И вот уже человек способен поднять руку на собственную мать, совершить кражу, грабеж, святотатство, выступить с ложными показаниями. Но это мелочи по сравнению с тем злом государственного масштаба, на которое способен тиран (575c). Власть увеличивает в нем то зло, которое было в нем и раньше, делая его более завистливым, вероломным, недружелюбным и нечестивым (580 e); последнее же еще больше развивает в нем тирана.

Несчастливыми этих людей делает то, что они не знакомы ни с подлинной свободой, ни с дружбой (576 a). Не умея управлять собой, они стремятся управлять другими (579c).

Самое страшное, что задатки тирана коренятся в каждом из нас (572в), и этот вывод Платон делает из анализа сновидений. Но не сама по себе сложность человеческой природы становится причиной зла в человеке и государстве, а господство худшего над лучшим.

Что же остается делать человеку, осознающему опасность тирании?

Ложный путь — признание полезности несправедливости. Это значит — откармливать в себе зверя и подавлять человека (589a).

Разумный путь — признание полезности справедливости, что значит — укрощать звероподобное начало души и подчиняться лучшему, человеческому. Если же его нет в душе или оно слишком слабо, подчиниться лучшему извне.

Сократ верит в то, что человек, выбирающий несправедливость, заблуждается — и делает это «не по доброй воле» (589d). Следовательно, лучший способ искоренения зла в другом человеке — вразумление, «кроткое убеждение» и наводящие вопросы, с которыми нельзя не согласиться.

Что касается собственной души, то и здесь все зависит от рассудительности. Человек демократический, взвесив плюсы справедливости и минусы несправедливости, может воспитать в себе аристократа и стать свободным от действия страстей, если он способен установить в себе гармонию всех начал души. Путь к добродетели признается большинством долгим и крутым, в отличие от доступности зла (364d), но все хорошее достигается усилиями.

Интеллектуализм Сократовой этики, конечно, не объясняет человеку, живущему в реалиях современного мира, каким в принципе должно быть отношение к злу, возникающему как активная позиция, какова его истинная сущность. Ответы на эти вопросы представлены в работе И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Работа эта явилась полемическим ответом на теорию Л. Н. Толстого «о несопротивлении злу силой».

Свою теорию Толстой подкрепляет изречениями мудрецов древности, в частности, Лао-цзы. Самым важным аргументом для Толстого является мысль о том, что насилие над злом не уничтожает его, но, напротив, умножает; и, умноженное, зло обрушивается на тех, кто пытается искоренить его силой. Противоборствовать злу можно только противоположным началом — добром. Огонь нельзя тушить огнем, а от наводнения спастись водой. Зло уничтожается добром, гнев — кротостью, ненависть — любовью.

«То, что мягко, побеждает то, что твердо; то, что слабо, побеждает то, что сильно» (Лао-цзы). «Острый меч не разрезает мягкий шелк» (Саади). «Чем отомстить врагу? Стараться делать ему как можно больше добра» (Эпиктет).

Противление злу силой, согласно концепции Толстого, есть признак бессилия и безрассудства. Поэтому употребление насилия он считает вредным как для отдельного человека, так и для общества в целом.

С идеей ненасилия связывается мысль о непричинении вреда всему живому, истоки которой Толстой находит в буддизме.

Какое отношение эта концепция имеет к христианству?

По мнению Толстого, положение о несопротивлении злу подтверждается известной заповедью Христа: «И если кто ударит тебя в правую щеку, подставь и левую». Ее смысл Толстой видит в начальных словах: «Не противься злему».

Но, по сути, Толстой рассматривает эту заповедь изолированно от всего христианского учения; более того, предлагает ее использовать не как изречение, а как практическое правило жизни.

Тогда возникает много неясностей: что такое зло и что такое насилие? Как относиться к многообразным проявлениям зла, которое творится на наших глазах, зачастую в отношении наших близких?

Вот как отвечает на эти вопросы И. А. Ильин.

Непротивление, по мнению философа, — это приятие зла и предоставление ему всякой свободы, как в себе, так и в других. Через молчаливое соглашение со злом осуществляется самопредание: попуская злomu, человек сам становится причастным злу. **«Несопротивляющийся злу поглощается им и становится одержимым им — таков духовный закон».**

Что помогает человеку понять и принять этот закон?

Прежде всего — честность с самим собой; способность видеть зло в себе и вокруг себя.

Что такое зло?

Душевная склонность человека к плохому; «тяготение к разнузданности зверя», стремление к нарушению границ общественного бытия. Ильин подчеркивает, что зло коренится именно в сфере души человека; не может быть злой природа или какая-либо материальная вещь.

Духовное и общественное воспитание человека состоит в создании границ — совести, стыда, правосознания; зло же пытается эти границы разрушить.

Опасность силы зла для человека слабого и бесхарактерного — в том, что он не способен противостоять злу и постепенно им заражается. Его духовный мир утрачивает свои границы, разрушается. Человек переходит в «хаотически-разреженное состояние, где духовных необходимостей нет, а душевные возможности неисчислимы». Такой человек, конечно, нуждается в помощи других — в пресечении злых действий и в направлении воли.

С чего необходимо начать борьбу со злом?

Прежде всего — с самопринуждения, с умения разглядеть зло в самом себе и формирования духовного иммунитета против зла. Следующей ступенью становится пресечение зла внешнего. Здесь Ильин вводит понятие **«заставления»** — приложения воли к душе или телу человека, через которое происходит понуждение или пресечение деятельности. Заставление может быть направлено на себя и на других, может быть физическим или духовным.

Заставление нельзя отождествлять с насилием. **Насилие — произвольное, необоснованное действие с целью нанесения вреда другому.** Насильник — угнетатель и злодей.

Итак, Ильин за необходимость заставления — орудия борьбы со злом, но отнюдь не насилия. Каково же, по мнению философа, отношение христианства к данной проблеме?

Трагуемая Толстым заповедь о непротивлении злу оказывается вырванной из контекста. Да, можно сносить унижения и оскорбления, относящиеся к тебе лично, но нельзя спокойно потворствовать злу, совершаемому над близким и человеком вообще. «Радикальное зло, живущее в человеке, торжествует до тех пор, пока не обуздывается». И христианство этому учит, поскольку оно — не только религия любви, но и религия борьбы со злом, причем активной.

«Не мир пришел Я принести, но меч» (Мтф. Х34–39). Понять эти слова из Евангелия можно и в прямом, и в переносном смысле: меч — орудие пресечения зла, орудие рассечения добра и зла. В высшем смысле, нуждаясь в таком орудии, люди обращаются к образу ангела-хранителя.

А как же заповедь «Не убей»? Нравственные нормы, наконец?

Да, человек, защищаясь от зла, борясь со злом, выбирает заведомо несправедливый путь. Но при этом из двух зол он выбирает меньшее. «Безопасная пассивность» — комфортнее, но это разновидность попустительства злу. Пресечение зла, в том числе и в форме вооруженной борьбы, — тяжелая патриотическая, социальная и религиозная обязанность.

Но так ли уж и виноваты люди, которые неспособны на такой шаг?

По Ильину, каждый должен быть хотя бы честен перед собой, учиться понимать мотивы, влекущие к «безопасной пассивности»:

- отвращение к насилию;
- жалость к злодею;
- ложное смирение («я и сам грешен»);
- обязанность сохранить себя для близких и т. п.

Анализируй себя, свои поступки. Пытайся также понять, способен ли ты к борьбе со злом, или хотя бы к неприятию зла. И конечно — поддержи-вай тех, кто берет на себя эту тяжелую обязанность.

Что необходимо помнить для того, чтобы вести верное сопротивление злу?

Зло имеет **4 основных свойства: единство, агрессивность, лукавство, многообразие.**

Зло — огромная хорошо вооруженная армия, и для сопротивления ему, для отражения его атак необходимо объединяться.

Зло агрессивно, и поэтому наивно воображать, что его силе можно противопоставить терпеливую покорность.

Зло лукаво и многообразно, оно способно менять обличья, выдавать плохое за хорошее, и потому так важно быть духовно зрячим.

Такое отношение к злу — признак духовной и гражданской зрелости человека.

Подводя итог, следует обратить внимание на то, что оба философа указывают на происхождение зла и несправедливости в душе человека, но совершенно по-разному определяют позицию человека по отношению к этой проблеме. Психология зла Платона перерастает у Ильина в онтологию зла.

Платон сосредоточен на четырех добродетелях; Ильин — на четырех признаках зла. Платон развенчивает мнимую привлекательность несправедливости, чтобы реабилитировать справедливость; Ильин говорит о радикальном зле в человеке и вне человека, с которым недопустимо мириться. Перстень Гига — орудие коварства и насилия, и русский философ противопоставляет ему меч как орудие рассечения зла. Но борьба с внешним злом начинается с борьбы с «разнузданным зверем» в человеческой душе.

Литература:

1. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Почему мы верим в Россию. М., 2006. — С. 375–577.
2. Платон. Государство // Платон. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. — С. 89–455.
3. Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 28. — М., 1957. — С. 1–293.

ПЛАТОН И ГАДАМЕР. О ПОНЯТИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИАЛОГА

(Перевод с немецкого Крюкова А. Н.)

Одним из наиболее удивительных аспектов платоновской философии является форма её выражения, т. е. его диалоги. Исходя из того, что Платон говорит в некоторых своих текстах (особенно в *Федре* и в *Седьмом письме*) а также из открытости и многозначности его собственного мышления, как это отображено во многих его работах, кажется очевидным, что диалогическая форма или структура его текст может рассматриваться как часть того, что значит «философия» для Платона. Однако, предполагает ли, что это может означать больше, чем утверждение о том, что Платон не был заинтересован в установлении, или, по крайней мере, в публикации зафиксированных и ясных тезисов? Или, что Платон писал свои диалоги только для целей распространения своей философии и, в особенности для распространения Академии, но не для того, чтобы сообщить о результатах или положениях своего собственного мышления? Я аргументированно продемонстрирую, что такая позиция не является адекватным отражением значимости диалогической формы Платона. Напротив, я продемонстрирую, что занятие философией посредством диалогов одно и то же для Платона. Кроме того, в том способе, каким писались диалоги Платона, различимы многие аспекты современной герменевтики. Если мы занимаемся изучением наследие Ганса-Георга Гадамера, этот факт проявляется особенно четко. Гадамер, который называл себя „платоником“, был не только одним из наиболее значительных представителей философской герменевтики, но также и выдающимся знатоком античной философии. Он часто ссылается на Платона в своих текстах по герменевтике и его собственная концепция герменевтики может быть понята во многих аспектах как комментарий того, каким образом Платон описывал „диалогическое“ мышление и рассуждение. Два аспекта, его явные отсылки и его собственная теория герменевтики могут продемонстрировать влияние Платона на работы Гадамера, и наоборот: идеи Гадамера могут быть служить хорошим инструментом для интерпретации структуры и возможности диалогов Платона.

Ключевые слова: Платон, диалоги Платона, Ганс-Георг Гадамер, герменевтика.

Gutschmidt Holger, Universität Göttingen, Juristische Fakultät, Privatdozent
 PLATO AND GADAMER. ON THE CONCEPT OF THE PHILOSOPHICAL
 DIALOGUE (transl. Krioukov A. N.)

One of the most remarkable aspects of Plato's philosophy is its form of representation, i. e. his dialogues. From what Plato says in some of his texts (especially in *Phaedrus* and in the *Seventh Letter*) but also from the openness and ambiguity of his own thinking as it is reflected in many of his writings, it seems evident that their dialogic structure is not only an external attribute. It should be said that the dialogic form or structure of his texts can be considered a part of what "philosophy" means to Plato. But is this supposed to mean more than saying that Plato was not interested in establishing or at least in publishing fixed and clear theses? Or that Plato wrote his dialogues only for the purpose to advertise for philosophy and particularly to advertise for the Academy, but not to inform

about the results or the theses of his own thinking? I shall argue that such a position is not likely to give an adequate account of the significance of the dialogic form in Plato. On the contrary, I shall argue that doing philosophy and doing it by means of dialogues are the same thing to Plato. Moreover, in the way Plato's dialogues are written many aspects of modern hermeneutics can be recognised. If we study the oeuvre of Hans-Georg Gadamer, this fact can be revealed particularly well. Gadamer, who called himself a "Platonist", was not only one of the most influential representants of philosophical hermeneutics, but also an outstanding scholar in ancient philosophy. He often refers to Plato in his writings on hermeneutics and his own conception of hermeneutics can be read in many aspects as commentary on how Plato described "dialogic" thinking and reasoning. Both, his explicit references and his own theory of hermeneutics may show Plato's influence on Gadamer's work, and vice versa: Gadamer's ideas can be made fruitful tools of interpretation of the structure and the scope of Plato's dialogues.

Keywords: Plato, Plato's dialogs; Hans-Georg Gadamer, hermeneutics

I

Что такое «понимание»? Когда Ганс-Георг Гадамер попытался дать ответ на этот вопрос, он опубликовал трактат в 1960 году, насчитывающий несколько тысяч страниц, книгу, озаглавленную «Истина и метод» [8]. Но, не смотря на то, что это была в определенной степени обычная и «естественная» практика для европейского академического ученого, таким образом заниматься научной проблемой, сам Гадамер не был всецело уверен, было ли это правильный и подходящий способом, так рассматривать *такого рода* вопрос. Получив не только философское образование, но так же и в области классических языков, Гадамер был преданным почитателем античной философии с самого начала своей академической карьеры. В Платоне он увидел автора, который принципиально отвергал написание трактатов или эссе, и который рассматривал все интересующие его вопросы исключительно в литературной форме философских диалогов. И Платон постоянно повторял, что он никогда не опубликовал ни малой толики из того, о чём он мыслил, поскольку письменное запечатление философских идей, по Платону, предоставление их другим для прочтения было бы неправильным способом обсуждения этих идей и установления истины. Таким образом, величайший философ всех времен по всей видимости никогда не писал так называемого «научного текста»! Согласно Гадамеру позиция Платона, изложенная в его известном *Седьмом письме*, которое Гадамер всегда считал аутентичным [Ср. с другой точкой зрения 1], была не только удивительна, но и особенно провокативна. Поэтому Гадамер, попытался понять философскую подоплеку, скрывающуюся за отношением Платона к публикации и написанию текстов в философии. Он попытался понять, почему именно *истина* должна быть связана с реальным общением и её не следует или же нельзя передать посредством написанного текста.

Ключевая роль в изучении данной проблемы принадлежит диалогической форме опубликованных текстов Платона. Если высказанное в *Седьмом письме* (342e и далее) и схожую точку зрения, выраженные в *Федре* (274e и далее), воспринимать серьезно, то диалогическая форма должна быть понята как средство, чтобы решить «коммуникативную» проблему, вот что заключают в себе эти слова. Очевидная сложность, которая скрывается за всем этим, следующего толка: Каким образом возможна адресация к читателю, с которым невозможно обсудить проблему? Каким образом можно выстроить философское общение с кем-либо, не имея возможности общаться друг с другом?¹

В своей интерпретации Платоновских диалогов Гадамер пришел к выводу о необходимости более глубокого понимания не только философской коммуникации, но коммуникации в более широком смысле. Такое понятие коммуникации, позже связанное с понятием языка и человеческой практики, стало одним из столпов так называемой *философской герменевтики* Гадамера. Но изучение Гадамером Платона научило его не только пониманию коммуникации и её значения для человеческого бытия, оно снабдило его — можно сказать, «конечно» — лучшими инструментами для интерпретации самих работ Платона. Платон был, таким образом, первым потенциальным образцом для «герменевтики». Еще в первой книге Гадамера 1931 года (посвященной *Филебу* Платона [7]) результаты этого нового подхода уже могут быть различимы, хотя и не оспорим и тот факт, что потребовалось добрых 30 лет, прежде чем Гадамер разработал свою *теорию* герменевтики.

В последующем изложении моих соображений я выберу в качестве исходного пункта диалог *Филеб* для анализа соотношения его интерпретации Платона и его собственных идей по поводу философской герменевтики. Интерпретация точки зрения Гадамера на *Седьмое письмо* Платона и его последствия для понимания Гадамером диалектики Платона продолжают мою аргументацию. Закончу я свою статью подведением итогов наиболее значимых результатов исследования Гадамером Платона для разработки его собственной теории герменевтики в *Истине и методе*.

II

В своей ранней книге *Диалектическая этика Платона: феноменологическая интерпретация «Филеба»* [7, с. 3 и далее] Гадамер начинает свои размышления не с *Филеба*, но с обширной главы о диалектике Платона.

¹ Ответ Гадамера на этот вопрос не рассматривается и не может быть исчерпывающе проанализирован в данной работе. Этому будет посвящена другая статья.

В этой главе он рассуждает о нескольких важных аспектах диалогической формы, обнаруженных у Платона. Его основные идеи выглядят следующим образом:

(1) Философский диалог, как его создал Платон, является искусственным, однако контролируемым и намеренным взаимодействием различных позиций и их опровержений, аргументов и контраргументов, целью которых является не что иное, как раскрытие *неотъемлемых* свойств и аспектов предметов обсуждения или проблем, рассматриваемых в этих текстах. Следовательно, диалогическая форма является не только *литературной* формой, видом драмы, и она определенно не является изображением реальных дискуссий, т. е. имевших место внутри платоновской Академии. Напротив, Гадамер подчеркивает объективность (“Sachaufweisung” [7, с. 17(\$1)]) всех диалогических элементов. Эти элементы показывают, каким образом должны рассматриваться предметы обсуждения и каким образом может быть достигнуто их понимание. Следовательно, это не только приводит к *результатам* такого понимания, это демонстрирует способ и развитие, которые приводят к нему, имея в виду различные точки зрения, которые необходимы для адекватного понимания обсуждаемых предметов.

(2) Согласно Гадамеру «logos» по-гречески означает больше чем просто язык и его отношение к мысли и мышлению. Он означает также понимание того, что есть (существует) по отношению к человеку и его попыткам понимания самого себя. Таким образом «logos» является в определенном смысле движителем человеческой самоинтерпретации. Но это возможно лишь в процессе исследования. (Гадамер не рассматривает поэзию или религию в этом контексте). «Исследование» означает достижение дна или «основания» вещей («Suchen des Grundes» [7, с. 26 (\$3)]). И эти основания не могут быть представлены и выражены иначе как элементы мышления-языка, т. е. как «logoi». Всё исследование — это достижение и отображение фундаментального «logoi». И философский диалог, как язык в действии, является подходящим средством для реализации исследования «logoi».

(3) Даже несогласие может быть плодотворным для целей дискуссии до тех пор, пока оно соответствует духу исследования. Если возражение корректно, то оно представляет прогресс в понимании обсуждаемого предмета, а также в понимании и в самопонимании тех, кто принимает участие в дискуссии. И даже если возражение ложно, достижение согласия по поводу обсуждаемого предмета возможно — но только до тех пор, пока это согласие базируется на *основаниях* [7, с. 31, 33 (\$3)]. Участники научной или философской дискуссии и их позиции являются решающими для любого прогресса в понимании того, что обсуждается — но только

до тех пор, пока они выдвигают и принимают аргументы! Гадамер далёк от того, чтобы придерживаться позиции релятивизма [см. 15, с. 228 и далее; 16, с. 52 и далее]. Он подчеркивает, что основания излагаются и рассматриваются в качестве элементов человеческого интереса в понимании определенных вещей или определенных вопросов; и понимание этих вещей или вопросов релевантно только по отношению к человеку, как аспект его понимания самого себя. Гадамер видит здесь сложное отношение, полностью выраженное в диалогах Платона, в их инсценировках и в их драматическом развитии.

(4) Всякая дискуссия и всякое согласие по поводу определенного предмета обсуждения предполагает тот факт, что участники полностью осведомлены по поводу предмета дискуссии и по поводу того, что исследуется. Ответ на данный вопрос (о чем это) подводит к прямой форме понимания самих себя (со стороны участников) поскольку это раскрывает различие или схожесть их подходов к данному предмету обсуждения. И даже если дискуссия заканчивается апорией, этот факт все еще указывает на то, что сами участники имеют такие свойства, что они могут и им следует иметь правильное знание по поводу обсуждаемого предмета [7, с. 44 (§5)]. Следовательно, участники могут быть названы «органом» истины.

Очевидно то, что Гадамер рассматривал диалогическую форму Платоновских текстов значительно в более широком смысле, чем просто «форма». По Гадамеру она является Платоновским выражением глубокой связи между языком, или коммуникацией, знанием определенной вещи или обсуждаемого предмета и пониманием человеком самого себя. И только в случае, если дискуссия ведется с пониманием этого взаимоотношения, она может вестись подобающим, ориентированным на истину, способом.

III

Позже Гадамер развил свои идеи по поводу диалогической формы Платона ссылаясь главным образом на *Седьмое письмо*. Тем самым он указал, каким образом можно распутать знаменитое затруднение Платоновского критицизма в отношении языка и в особенности письменного языка в философии.

Наиболее значимое исследование Гадамера по данной теме — работа под заголовком «Диалектика и софистика в Седьмом письме Платона» [4, с. 90 и далее; 6, с. 171 и далее], представленная в *Гейдельбергской академии наук* в 1963 году, вскоре после опубликования *Истины и метода*. В этой работе Гадамер рассматривает точку зрения Платона по поводу устного и письменного языков, исследуя различные аспекты знания Платона

о различии «всего, что существует» (342a и далее)¹. Платон говорит, что существует три вещи, посредством которых представляется знание о чем-либо: имя («*onoma*»), определение («*logos*»), и картина или иллюстрация («*eidolon*»). В дополнение к этим аспектам необходимо различать знание себя («*episteme*») как четвертый аспект, и саму вещь как пятый аспект. Но, очевидно, никаким из этих аспектов знания не может быть достигнута очевидность вещи. Даже само знание является в определенном смысле нестабильным, поскольку оно связано с именем, определением и образом, которые являются презентациями вещи в нашей душе. Согласно Гадамеру это то самое соединение, которое воздействует на познание, поскольку познание не может всегда существовать в форме чистой интуиции. Необходимая связь всего нашего познания с «*onoma*», «*logos*» и «*eidolon*» ослабляет то, что мы говорим по поводу известных вещей, т. е. это ослабляет наш «*logoi*» и следовательно воздействует на наше познание [6, с. 96 и далее].

В конце своего эпистемологического экскурса Платон в *Седьмом письме* говорит о правильном познании *справедливости* и здесь он произносит знаменитые слова (344b и далее) которые можно рассматривать в качестве квинтэссенции данной проблемы:

Всему этому [т. е. добродетели и пороку] надо учиться сразу, а также тому, что есть ложь и что — истина всего бытия, причем учиться с большим напряжением и долгое время, как я сказал об этом в самом начале. Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки—имени определением, видимых образов — ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека².

Заключение, которое делает Гадамер из этих слов Платона, имеет двоякое значение [4, с. 110 и далее, с. 114 и далее]: С одной стороны, Гадамеру ясно, что (по Платону) истинное познание вещи или обсуждаемого вопроса не может быть достигнуто посредством изолированных рефлексии или исследования этой вещи. Истинное познание сановится возможным лишь как познание *целого*, для которого вещь является лишь частью. «Сразу» («*hata*») — что подчеркивает Платон в выше процитированном тексте, указывает на такое положение дел. С другой же стороны Платон дает яс-

¹ Английский перевод в соответствии с J. Harward, в *The dialogues of Plato* (1989), перевод на английский Benjamin Jowett. Седьмое письмо, переведено J. Harward; Chicago: Encyclopedia Britannica (Great books of the Western world, vol. 7).

² Цитируется по: Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 3. ч. 2 / Пер. С. П. Кондратьева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. — С. 586.

ное указание на свою точку зрения, что познание такого рода может быть достигнуто только как результат философского диалога, «Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки [...] да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлых вопросов и ответов», как говорит Платон. «Elenchus» и «dihairesis» и все то, что необходимо для них являются средствами для достижения подходящего познания всех вещей, которые существуют. Платон, возможно, и не возражает так категорично против написанных трактатов и определений, данных в книгах, однако он уверен, что истинное познание не может быть зафиксировано при их помощи.

Это не говорит, что Платоновский критицизм письма следует понимать, как намек на «неписанную доктрину» [см. 2], как это ригористично представлено Тюбингской школой интерпретаторов Платона [см. 9, 13, 14]. Это также не следует интерпретировать как идею того, что философские диалоги — это просто литературные тексты, цель написания которых заключается в том, чтобы *представить* читателю философию и подвести его к философскому мышлению, но не выражать специфической доктрины как таковой. Эту позицию отстаивали некоторые последователи Лео Штрауса¹. Интерпретация Гадамером диалогов Платона, если её рассматривать с учетом того, что говорит Платон в *Седьмом письме*, во многом отлична. Если бы была возможность спросить Гадамера, то он не стал бы отрицать необходимости учреждения научных или философских доктрин, однако он бы отрицал то, что эти философские доктрины являются удовлетворительной формой знания. Только в качестве элемента непрерывно длящегося процесса дискуссии, вечного «герменевтического движения», «доктрины» как таковые могут быть оправданы и полезны. С другой же стороны «доктрины» по поводу определенных вещей должны соотноситься с более обширным контекстом всех таких вещей и структур, от которых они зависимы, и от условий их понимания. Только при «контекстуализации» в этом ключе наше понимание специфических вещей или вопросов может претендовать на достижение истины. С другой же стороны возможна неудача и даже возникает опасность отвратить человека от поиска истины. Таким образом, Гадамер в своей интерпретации диалогической формы Платона и его критике письма, показывает что он научился у Платона большему, чем, к примеру, у Хайдеггера (его учителя в университете Марбурга), Гегеля [см. 3] или у любого другого философа, которыми он занимался в своих собственных сочинениях.

¹ См. 14, в особенности «Введение» Gerald A. Press, цитирование в данном издании. С. 1 и далее). По поводу истории интерпретации Платона см. 12.

В *Истине и методе* [8, с. 368 и далее] Ганс-Георг Гадамер заявляет, что платоновская диалектика должна рассматриваться как идеал или модель («Vorbild») того, по поводу чего герменевтическая теория. Гадамер говорит, что платоновская диалектика показывает логику структуры «открытости герменевтического сознания» [8, с. 368]. Такая структура характеризуется тем, что Гадамер называет «диалектика вопроса и ответа» («Dialektik des Fragens und Antwortens»). В соответствии с этим всё наше познание только и возможно как ответ на специфические вопросы. Таким образом, оно *определяется* вопросами и зависит от них. Однако, с другой стороны вопрошание — открытый процесс. Именно *ответ* определяет, каким образом понимается вопрос; следовательно, можно сказать, что ответ также определяет вопрос. И тот и другой зависят от контекстов понимания, предрассудков и интереса. Такими контекстами являются известные «горизонты» Гадамера с заключенными в них всеми вопросами и ответами [8, с. 305]. Если эти горизонты не растолкованы и не отрефлектированы, если они зафиксированы, то они будут сдерживать процесс вопросов и ответов. Платоновская диалектика совершает именно это: истолковывая и рефлектируя по поводу горизонтов, которые являются основами всех вопросов и ответов.

С точки зрения Гадамера платоновская диалектика реализует данную цель не тем, что в ней осуществляется безответственная игра или просто формальное обращение. Такое обращение было бы невозможным. Не существует такой вещи, как *метод* нахождения истины, *ars inveniendi*. Напротив, Платоновская диалектика строго центрирована на самой вещи или самом исследуемом вопросе. Следовательно, не существует «диалектической формы» или «диалектического метода», посредством которых Платон организовывал свои диалоги. Именно диалектика вещи или самого исследуемого вопроса, взятая в качестве темы диалога того, кто задает вопрос, и того, кто отвечает, является определяющей диалектической структуры платоновских текстов. Герменевтика — способ осознания этой диалектической структуры, присущей вещам, поскольку они — объекты познания, обсуждения, понимания и коммуникации. И это то, почему Платон в *Седьмом письме* борется против научных трактатов и фиксированных определений. Такие формы познания исключили бы диалектику вещей и общения; их использование в определенном смысле скорее затемнило бы положение вещей, чем явилось бы инструментом истинного и полного понимания [8, с. 374].

«Божественный Платон», как его называли древние, был по этой причине одним из наиболее важных философов, оказавших влияние на Ганса-Георга Гадамера, однако, интересно тот, что именно в тех аспектах философии, которые часто создают наибольшие затруднения в понимании идей Платона для других интерпретаторов. Точка зрения Гадамера на Платона была под влиянием его более ранних герменевтических штудий платоновских диалогов. С самого начала Гадамер не изучал их как просто отдельные тексты со специфической проблематикой, но рассматривал их как целое. Для Гадамера *corpus platonicum* как целое был манифестацией фундаментального отношения к философским вопросам. И это применялось не только к его содержанию, но также, и в особенности, к его форме. Гадамер гордился не только тем, что понял Платона в этом ключе, но тем, что оказался в состоянии выстроить свою собственную цельную философию на ключевых элементах платоновской диалектики. По это причине Гадамер, уже будучи пожилым человеком, называл себя истинным «платоником».

Литература:

1. Edelstein Ludwig. Plato's Seventh Letter. Leiden: E. J. Brill, 1966.
2. Findlay J. N. Plato. The Written and Unwritten Doctrines. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
3. Gadamer H.-G. Das Erbe Hegels. In: Gesammelte Werke, Bd. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
4. Gadamer H.-G. Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief. In: Gesammelte Werke, Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.
5. Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. 10 Bände. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986–1995.
6. Gadamer H.-G. Logos und Ergon im platonischen Lysis. In: Gesammelte Werke, Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.
7. Gadamer H.-G. Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum „Philebos“, Leipzig: Felix Meiner [Habilitationsschrift], 1931. Цитируется по H.-G. Gadamer. Gesammelte Werke, Bd. 5. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. Английское издание: Gadamer H.-G. Plato's dialectical ethics: phenomenological interpretations relating to the “Philebos” [habilitation thesis], New Haven: Yale University Press, 1991. Русское издание: Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона: феноменологическая интерпретация «Филеба». СПб.: С.-Петербургское философское о-во, 2000.
8. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode, In: Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. Английское издание: Gadamer H.-G. Truth

and Method. 2nd. revised edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Русское издание: Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

9. Gaiser Konrad. Platons ungeschriebene Lehre. Stuttgart: Klett, 1963.

10. Gonzales Francisco J. "Introduction", in: Id. (Ed.), The third way: new directions in Platonic studies, London: Rowman & Littlefield, 1995.

11. Hart Richard, Tejera Victorino (Eds.). Plato's dialogues — the dialogical approach, Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1997.

12. Harward J. The dialogues of Plato, 1989.

13. Krämer Hans-Joachim. Arete bei Platon und Aristoteles, Amsterdam: P. Schippers N. V., 1959.

14. Reale Giovanni. Per una nuova interpretazione di Platone. Milan, 1991.

15. Sokolowski Robert. "Gadamer's Theory of Hermeneutics", in: Lewis E. Hahn (Ed.), The Philosophy of Hans-Georg Gadamer (The Library of Living Philosophers Volume xxiv), Chicago/LaSalle, Ill.: Open Court, 1999.

16. Wachterhauser Brice. "Getting it right: relativism, realism and truth", in: Robert J. Dostal (Ed.), The Cambridge Companion to Gadamer, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

МЕТАФИЗИКА ПЛАТОНА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ (О МЕСТЕ МЕТАФИЗИКИ В ФИЛОСОФИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ)

В своей статье я хотел бы сопоставить на первый взгляд совершенно отличные по принципу, методу, целям и задачам направления философии, такие как метафизический идеализм Платона и трансцендентальную феноменологию Гуссерля. Сам Гуссерль не так часто обращается в своих феноменологических штудиях к наследию Платона. Однако свою Первую философию он начинает как раз с анализа диалектики Платона, подчеркивая, что именно с него начинается истинное познание, истинная философия и идея истинной науки. С другой же стороны, сам феноменолог в своих исследованиях выходил за рамки чисто феноменологической проблематики и сталкивался также с метафизическими проблемами. К примеру, существует абсолютное трансцендентальное сознание. Но в каком отношении оно находится к отдельным сознаниям, вечно ли оно или преходяще?

В своем докладе я попытаюсь, во-первых, реконструировать, насколько возможно, рецепцию Гуссерлем Платона, а, во-вторых, проанализировать место метафизической проблематики в феноменологии, и попытаться выяснить, насколько совместимы эти два направления философии.

Ключевые слова: метафизика, феноменология, Гуссерль, Платон.

Krioukov Alexei, PhD

PLATO'S METAPHYSICS AND PHENOMENOLOGY (ABOUT PLACE OF METAPHYSICS IN PHILOSOPHY OF EDMUND HUSSERL)

In my paper I would like to compare from the first point of view completely different in respect of principles, methods, goals and tasks movements in philosophy such as Plato's metaphysical idealism and a transcendental phenomenology of Husserl. Husserl does not recur in his phenomenological studies to the Plato's heritage very often. But he starts his First Philosophy directly with the analysis of the Plato's dialectic and asserts that from the ancient philosopher starts true cognition, true philosophy and true idea of science. Otherwise the German phenomenologist in his research goes beyond pure phenomenological problem and faces with metaphysical problems too. For example, there is a transcendental consciousness there. But in what connection does it exist in respect to separate minds, is it eternal or ultimate?

In my talk I would like, firstly, to reconstruct the Husserl's reception of Plato's thought, and, secondly, to establish a place of metaphysical range of problems in phenomenology. I will try to find out if metaphysic and phenomenology are consistent and in what respect.

Key words: Metaphysics, Phenomenology, Husserl, Plato.

Введение

При произнесении фраз ‚метафизическая феноменология‘ или ‚феноменологическая метафизика‘ у того, кто знаком с современным положе-

нием философских дел, возникают определённые известные трудности. При проговаривании этих сочетаний не складывается ни общей картины, ни вырисовывается общего смысла. Они сродни выражениям ‚деревянное железо‘ или ‚круглый квадрат‘. Феноменология — рационалистический конструкт 20-го столетия, который на первый взгляд не может быть состыкован с метафизикой. Уже сложилась в конце 18-го века критическая философия Канта, и именно с этого времени метафизика находится под философском подозрением. С конца 19-го века ей остаётся всё меньше места в официальном философском пространстве. Сложилась в начале 20-го столетия и феноменология Гуссерля, философия которого уж точно не должна быть метафизичной, но должна базироваться исключительно на рациональных основаниях [о соотношении метафизического и феноменологического типов мышления см. 6].

Поэтому ‚метафизическая феноменология‘ — выражение, на первый взгляд лишённое всякого философского смысла, которому, вроде бы и не место в философском лексиконе. Однако так или иначе метафизические темы и проблемы дают о себе знать в категорически рациональном конструкте Гуссерля. Некоторые его высказывания совершенно неожиданны и обескураживающи, потому что явно отсылают к метафизической проблематике. Приведу одну цитату из его письма, адресованного Дитриху Манке от 25. 02. 1917. Издатели LXIII тома Гуссерлианы пишут следующее, приводя цитаты из переписки немецкого мыслителя:

[...] er fordert vom Philosophen, er möge sich zunächst „in völlig geklärten und gesicherten Begriffen [...] die Ideenwelt zueignen, in der der echte Sinn jeder möglichen Realität a priori beschlossen ist“, „dann erst“ dürfe er „darangehen, die gegebene Welt der Erfahrung und der Erfahrungswissenschaften metaphysisch zu deuten“. Hier fordert Husserl „als Fundament für eine Erforschung der Wirklichkeit und ihrer endgültigen Sinnesinterpretation“, also als Grundlage für die Erfahrungswissenschaften und für eine wissenschaftliche Metaphysik, „ein allumfassendes Studium der Welt der Ideen, aller Systeme ‚idealer Möglichkeiten‘“¹ [4, с. LXII].

¹ «[...] он требует от философа, что тому следует прежде всего „усвоить в полностью проясненных и проверенных понятиях мир идей, в котором заключается а priori истинный смысл всякой возможной реальности“, „только тогда“ он может „подойти к тому, чтобы метафизически прояснить данный мир опыта и опытных наук“. Здесь Гуссерль требует «в качестве фундамента для исследования действительности и её окончательной интерпретации смысла», т. е. в качестве основания для опытной науки и научной метафизики „всё охватывающее изучение мира идей, всех систем, идеальных возможностей“. Здесь и далее перевод мой — А. К.

Также Гуссерль, говоря о феноменологии, употребляет выражение «transzendentalphänomenologisch fundierte Metaphysik»¹ [4, с . LXIII]. Также, она, по его мнению, представляет собой «Weg zu einer radikal echten, ehrlich begründeten, streng wissenschaftlichen Metaphysik»² [4, с. LIXV]. Т. е. он говорит о феноменологии как пути к строго обоснованной научной метафизике. Или, по крайней мере, как следует из этих цитат, использует эти слова как синонимы.

Итак, мы видим, что у Гуссерля есть прецеденты метафизического мышления, или, вернее отсылки к такому способу мышления. Тогда неизбежно возникает вопрос, как понимать эти высказывания основателя феноменологического движения? Можно предложить две трактовки: 1. Речь у немецкого исследователя в его текстах, заходит зачастую о чисто метафизических извечных проблемах, таких как рождение, смерть, бог, вечность, тело, душа и взаимосвязь последних и т. д., которых нельзя избежать в любом основательном философском дискурсе. Это темы, вопросы, ответы на которые сложно дать, но которые можно помыслить с различной степенью успеха, находясь в матрице той или иной философской традиции, феноменологического мышления, к примеру; 2. Метафизика понимается как предельно ясная, отчетливая и... последняя, или высшая, наука. Именно такое понимание осложняет положение дел, именно с этим связаны наибольшие трудности нахождения места метафизического в феноменологии, равно как и наоборот.

В этой небольшой статье я постараюсь показать, что эти два понимания метафизического в феноменологическом в том или ином виде встречаются и пересекаются в текстах Гуссерля.

Курс лекций «Первая философия»

Проблемы метафизики, как основополагающей философской науки Гуссерль рассматривает в своих курсах лекций от 1928 года, озаглавленных как *Первая философия (Erste Philosophie)*. К этому времени написаны и уж опубликованы некоторые фундаментальные работы Гуссерля, и его основное феноменологическое учение уже в принципе сложилось. Немецкий феноменолог выступает в этих лекциях в роли историка философии. Конечно же, нужно учитывать, что история философии, как и вообще

¹ «Трансцендентально-феноменологически фундированная метафизика».

² «Путь к радикальной, истинной, по-настоящему обоснованной, строго научной метафизике».

любая философская тема, — это всегда лишь повод для проговаривания принципов своего собственного феноменологического учения. Это явно прослеживается и в данных лекциях.

Укажу на исходные посылки в этой работе: 1. Первая философия берет свое начало ещё от Аристотеля, а затем уже получает имя метафизики; 2. Первая философия методически и теоретически должна фундировать все остальные дисциплины [3, с. 5]; 3. Без строго научного начала невозможно строго научное продолжение науки [3, с. 6]. В последнем пункте Гуссерль высказывает твёрдое убеждение, что именно с появлением трансцендентальной феноменологии и исполняется прорыв к первой и настоящей философии.

Далее я реферативно изложу основную нить аргументации Гуссерля в этой работе. Для того, чтобы обосновать названные посылки, Гуссерль обращается к истории философии и из всей многовековой истории выделяет всего три фигуры, речь идёт о Сократе, Платоне и Декарте. Так, метод Сократа с точки зрения Гуссерля — это метод полнейшей ясности [3, с. 9], который единственно и может привести к добродетели. Мы видим, что такая трактовка отличается от канонической, поскольку Гуссерль трактует расхожее представление об учении Сократа, в соответствии с которым Сократа утверждал, что знание приводит к добродетели. У Гуссерля не столько само знание, сколько именно *ясное и отчетливое* знание приводит к добродетели.

Дальше речь заходит о Платоне. Немецкий феноменолог утверждает, что только с него начинается истинное познание, истинная теория, истинная наука. Почему это так? Потому что Платон отказывается от софистических аргументов [3, с. 13]. И на этом этапе рассуждений дается следующее определение первой философии — это *абсолютно обоснованная универсальная методология, наука о тотальности чистых априорных принципов всего возможного познания и всеобщности априорных истин* [3, с. 14].

С точки зрения Гуссерля первый существенный шаг к правильному субъективному познанию — это открытие познания идей как познания аподиктического мира [3, с. 34]. Не случайно затем Гуссерль будет говорить о Декарте, поскольку метод последнего на этом именно и основывался. У него уже появляется субъект, в котором и посредством которого конституируется такого рода истинный аподиктический мир [3, с. 191].

Эпоха Платона — это, прежде всего, чистая геометрия и арифметика как идеал, аподиктический и недостижимый, но к которому можно аппроксимативно стремиться. Эвклидова геометрия и базируется на аподиктических принципах, разработанных ещё в Платоновской школе. Не

менее важно следствие: выстраивается не просто наука, но рациональная универсальная, которая понятна *всем*.

И затем следует несколько неожиданный для историка философии тезис: рационализм не что иное, как развитие Платонизма. Онтология мира должна развиваться не из фактического мира, но из идеального мира. Равно как и геометрия не из фактического пространства, но из представлений о пространстве. Главенствует принцип, что истинное бытие является коррелятом понятийного познания и логического суждения.

После краткого изложения основных, релевантных нашей теме, идей в *Первой философии* подведем итоги, каким должна быть первая философия с точки зрения Гуссерля. Она должна удовлетворять трем принципам: априорности, ясности, intersубъективности (быть понятной для всех).

Нам же важно на этом этапе то, что первая философия — это предтеча феноменологии и развивается на платоновских принципах эйдетического усмотрения.

Собственно метафизические проблемы у Гуссерля

Мы видим, что метафизичность философской науки Гуссерль не исключает, понимая, её, естественно, в своём феноменологическом ключе, прежде всего в контексте трансцендентальности и априорности.

Как бы рационально ни пытались выстраивать философию, рано или поздно сам феноменолог сталкивается с проблемами метафизического толка. Метафизические вопросы — это такие, которые ставятся по поводу предметов, и дают ответ на них, но верифицировать эти ответы невозможно. Об этом и говорил Кант, в своей первой *Критике*, делая судьбоносное для европейской философии заявление, что метафизика как наука невозможна. Традиционно метафизическими считаются вопросы о боге, душе, бессмертии, начале мира. Такого толка проблемы существуют и у Гуссерля. В недавно вышедшем, в 2013 г., томе Гуссерлианы под общим названием *Grenzprobleme der Phänomenologie (Пограничные проблемы феноменологии)* собраны как раз тексты, посвященные этим вопросам.

Я рассмотрю только несколько манускриптов. Это различные тексты без особой систематизации, написанные совершенно в разные годы, которые относятся в первую очередь, конечно же, к основным феноменологическим проблемам, интересующих самого Гуссерля, а во вторую очередь они выводят на метафизические рубежи.

Манускрипт №16. Метафизика. (Подлинное человечество как абсолютный идеал для трансцендентальной интерсубъективности. Аппроксимация к этому универсальному идеалу) (1933/34г).

В теме манускрипта заявлена феноменологическая проблема, разработкой которой Гуссерль занимался на протяжении всей своей жизни, и которая в философском смысле выкристаллизовалась в его *Картезианских Медитациях*. Само по себе решение проблемы достаточно сложно и затрагивает многие подтемы, такие как аппрезентация, парное восприятие, и, как результат, конституирование другого, и т. д. [см. 2]. Однако в этом тексте об этих проблемах речи не идёт. И, хотя, сам стиль написания достаточно отрывист, при этом мы можем проследить некоторую линию аргументации.

Контекст размышлений Гуссерля в этом манускрипте нам уже знаком — это возможность универсальной науки. В этой связи он ставит вопросы о персонах и окружающем мире. Окружающий мир — это такой мир, в котором мы имеем дело с реальными, фактическими Я-субъектами. Далее же немецкий феноменолог совершает неожиданный переход и утверждает, что конкретного субъекта необходимо мыслить в контексте «истинного» человечества. Т. е. мы имеем дело как бы с некоторой итерацией, с одной стороны мы сталкиваемся с конкретными реальными людьми, с другой же стороны мир, в котором живут многие люди — это уже всё, «истинное» человечество. Такой мир Гуссерль называет телеологическим идеалом [4, с. 214]. Он подчеркивает, что этот мир есть не что иное, как идея, совершенно в Платоновском смысле. Что же касается самого Я, то Гуссерль на этом этапе и в отношении этой позиции вводит разграничения. Он различает Я, связанное с обстоятельствами, т. е. с эмпирическим положением дел, и Я несоотносимое, несвязанное, выдержанное сквозь все случайные житейские ситуации. Это-то последнее Я в некотором роде соотносимо и с Я реальным, а в некотором роде является и звеном истинного человечества. Иными словами — это Я идеальное [4, с. 216]. Гуссерль подытоживает: «So das absolute intersubjektive Ideal einer absoluten transzendentalen Intersubjektivität»¹ [4, с. 216].

Если мы оставим в стороне большое количество вопросов, которые возникают в связи с такими выводами, как-то: каким образом возможен взаимопереход между Я реальным и Я идеальным, как можно вообще иметь представление об идеальном человечестве, если в реальности мы не имеем дело с таковым, что такое абсолютная трансцендентальная ин-

¹ «Таков абсолютный интерсубъективный идеал абсолютной трансцендентальной интерсубъективности».

терсубъективность, т. е. все вопросы социолого-политологического свойства, то мы можем всё же сделать некоторый вывод из этого манускрипта. А именно: хотя текст и имеет название «метафизика», однако речь идет несколько о других вещах: о мире и об интересубъективности как идеалах. Если идеал понимать в платоновском смысле, то метафизическое рассмотрение вопроса здесь вполне приемлемо. Тем более, что Гуссерль здесь не критически излагает, но в каком-то смысле изрекает некоторые метафизические истины, без дальнейшего обоснования.

Манускрипт №19. Абсолютная телеология (1934 г).

В следующем тексте продолжается дискурс об идеальном. Гуссерль пишет здесь о некотором истинном мире, который может быть сконструирован в контексте универсальной телеологии, которая отличается от наивного усмотрения [4, с. 249]. Вот некоторые характеристики этого мира: телеологический мир — это абсолютный логос, абсолютная истина, абсолютная норма, абсолютная жизнь. Он — необходим. И, чтобы пояснить, что это значит, Гуссерль приводит в пример функционирование идеи ‚хорошего‘ у Платона. У Платона, с точки зрения Гуссерля речь идет о некотором внесуществующем, сверх идее, или сверхсуществующем [4, с. 251]. Мы видим, что тем самым как бы перенимается эстафета предыдущего, нами рассмотренного манускрипта, и речь снова заходит о некотором идеале совершенно в Платоновском смысле.

Манускрипт №11. Телеология, бог, возможность сознания всего. Трансцендентально-феноменологически фундирующая метафизика и телеология. (28 сент. 1908 г.)

В этом тексте, как следует из названия, должны быть совмещены две темы, на первый взгляд несовместимые (о чём я писал выше), а именно метафизика и феноменология. Поскольку всегда есть предпосылки, а, возможно, как уже отмечалось, и метафизические корни в любой философии, то немецкий феноменолог пытается их прояснить и в своих штудиях.

Рассуждения о метафизике у Гуссерля выглядят следующим образом. Метафизика состоит как бы из двух уровней: 1. Возврат к абсолютному, к феноменологической науке, сознанию, в котором происходит распределение по отдельным монадам. 2. Затем следует объединение разрозненных монад в нечто единое посредством телеологии, гармонии [4, с. 164].

При этом Гуссерль делает следующее важное замечание относительно понимания метафизики:

«Natürlich trifft eine Metaphysik, die auf das Absolute in unserem ersten Sinn zurückgeht, keiner der kantischen Einwände gegen die Möglichkeit der Metaphysik. Wir suchen nicht Dinge hinter den Dingen, aber wir suchen nach

den Gründen der teleologischen Beziehungen, welche die Monadenwelt durchherrschen und die sich in der empirischen Teleologie dieser Dingwirklichkeit spiegeln»¹ [4, с. 164].

Т. е. в первом упомянутом смысле метафизика понимается не в кантовском контексте, но служит основанием метафизической телелогической связи отдельных монад. А этот вопрос уже напрямую связан с метафизической проблематикой. Если мы предположим, что существует декларируемое в названии всеобъемлющее сознание, то каким образом оно объединяет все отдельные дискретные сознания отдельных монад? И чтобы предварительно обосновать их взаимосвязь, Гуссерль, во-первых, вводит лейбнизианское понятие гармонии. Во-вторых, он решает уже упомянутую проблему интерсубъективности особым образом. Логика решения следующая: мы, будучи разрозненными людьми, постоянно судим о тех или иных вещах, но в итоге так или иначе приходим к общему знаменателю. Как это возможно? Нет ли какого-либо, объединяющего сознания всего (All-Bewusstsein)? Ответ Гуссерль даёт, однако несколько в гипотетическом ключе. Он говорит о существовании всеобщего Я (All-Ich), которое есть бесконечная жизнь, любовь и т. д.

Насколько нас может удовлетворить такой ответ и такое решение проблемы интерсубъективности? В строгом аналитическом смысле — не может. Очевидно, что это, скорее всего, метафизическая гипотеза, чем разрешение проблемы, некоторая попытка метафизического постулированного описания.

Манускрипт №12. Религия рационализма. Бог и Я трансцендентальной апперцепции (1925г.).

В этом тексте Гуссерль поднимает тему всеобщего Я (All-Ich). Здесь воспроизводится та же идея, как и в предыдущем рассмотренном манускрипте. Он утверждает, что говоря о всеобщем идеальном Я, мы стоим перед вопросом о боге [4, с. 174]. И опять повторение темы по поводу того, что для отдельного Я всеобщее познание — это некоторый идеал. Не находим ли мы здесь указания на одну из пограничных проблем феноменологии? Познание всего и всеобщее Я — это некоторые идеалы, которые недостижимы, но определяют вектор стремления отдельного человека, отдельной монады.

¹ «Естественно, к метафизике, которая относится к абсолюту в нашем первом смысле, не применимы кантовские упрёки в возможности метафизики. Мы не ищем вещей по ту сторону вещей, но мы ищем основания телеологических связей, которые властвуют над миром монад и которые отражаются в эмпирической телеологии этой реальности вещей».

Если соотношение отдельной монады и всеобщего мышления, или всеобщего Я в теологическом смысле — это одна сторона метафизической медали, то существует и еще одна важная, так или иначе возникающая в текстах Гуссерля проблема другого уровня, проблема соотношения души и тела. Итак, философски бесспорным, по крайней мере, многие века активно дискутируемым является факт того, что, с одной стороны, есть сознание, с другой стороны есть тело и они взаимосвязаны. Каким же образом они соотносятся между собой? Гуссерль здесь не столько ставит вопрос как проблему, он в каком-то смысле просто констатирует факт, что есть некоторое изначальное феноменологическое единство сознания и тела, тело фундировано таким образом, что в нем функционирует сознание [4, с. 139]. Формальная схема решения вопросов в двух манускриптах в каком-то смысле схожа: решение первой метафизической проблемы — это указание на всеобщее телеологическое Я, второй метафизической проблемы — это указание на факт сосуществования души и тела. Всё. Конкретно-го, дискурсивно-философского ответа на вопросы нет.

Далее в этом же манускрипте следует неожиданное переключение внимания и рассмотрения временной проблематики. Однако, совершенно не в том феноменологическом ключе, в котором мы привыкли иметь дело с проблемой времени в феноменологии Эдмунда Гуссерля. Речь в этом манускрипте заходит в каком-то смысле о физическом объективном времени, а не о конститутивном сознании-времени. В физике есть установившееся мнение: время было всегда, и материя существовала даже тогда, когда ещё не было сознания. Для Гуссерля как для феноменолога любое существующее имеет смысл, если оно потенциально воспринимаемо. Конечно же, здесь не стоит путать с позицией Беркли, в соответствии с тезисом которого, все что существует, существует благодаря тому, что оно воспринимаемо в данный момент [см. 1]. Гуссерль же, чья философия в первую очередь гносеологична, пытается помыслить ситуации, как быть в феноменологическом смысле с тем фактом, что, по утверждению физиков, материя существовала всегда и до того события, что она стала воспринимаема? Он пытается дать оценку и описать опыт, которого быть принципиально не могло: если существовала когда-либо материя, то как она существовала, и если я её не мог воспринять, то как я могу знать о её существовании? Т. е. сам вопрос о соотношения тела и души неожиданным образом переключается на несколько иного рода вопрос о существовании материи без сознания, т. е. когда сознания как такового еще не было. Какой вывод из данного пассажа? Особого вывода здесь также нет, поскольку Гуссерль здесь только как бы набрасывает мыслительные стратегии.

Далее Гуссерль возвращается к теме, заявленной вначале, и ставит такого толка вопросы: а что будет, когда душа покинет тело? Или, уже знакомое нам: вещь существовала до возможного восприятия. Как это понимать? Можем ли мы помыслить некоторую вещь, которая существовала, если тогда не было никакого сознания, которое бы её воспринимало [4, с. 145]. Мы видим, как проблема соотношения души и тела без особой логической причины и взаимосвязи трансформируется в проблему возможности восприятия вещи до существования всякого сознания. Ответ первого приближения: Гуссерль постулирует, что разницы в восприятии ‚теперь‘ и в возможном ‚тогда‘ нет — но речь идет некотором символически-образном восприятии, некоторой экстраполяции нашего уже имеющегося знания [4, с. 148].

Ответ второго приближения: Существует необходимая связь между никогда не видимым (не могущим быть воспринятым по причине того, что в те времена сознания еще не существовало) и видимым (нашим повседневным восприятием) [4, с. 150]. Но тут Гуссерль неожиданно поднимает метафизическую проблему опять же в контексте рассуждений об объективном времени: если мы указываем на временной поток и в нём указываем на конечное сознание, которое не имело раньше опыта, потому что оно раньше просто не существовало, то как мы можем установить, было ли вообще начало потока [4, с. 151]? Как возможно порождение сознания? В ответе второго приближения Гуссерль демонстрирует свое сходство с Лейбницем в форме вопроса: не можем ли мы утверждать, что существовали от вечности монады и весь процесс становления — это процесс пробуждения монад [4, с. 152]? Причем из самого контекста рассуждений неясно, это мнение Гуссерля, или это постановка вопроса самим Лейбницем. Справедливости ради нужно отметить, что ниже Гуссерль пишет, что это само собой разумеется, что ответа на данный вопрос дать нельзя [4, с. 216]. Такой вопрос о невозможности дать ответ на поставленный метафизический вопрос — это и есть ответ основателя феноменологии на вопрос о принципах сосуществовании тела и души.

Таковы в общих чертах рассуждения Гуссерля о метафизике в некоторых его текстах.

* * *

Подведем некоторые итоги.

1. Предельно общий вывод: Любые рассуждения Гуссерля имеют непреложным контекстом рассуждение о возможности абсолютной науки.

Любое философско-феноменологическое движение должно быть связано с созданием абсолютной аподиктической науки. Философия Платона, первая философия Аристотеля как наука, названная в последствии метафизикой, исполняют эту задачу.

2. Метафизика означает некое всеобъемлющее начало для Гуссерля. Под метафизикой понимается, скорее всего, некоторый абсолют идеального толка. И сама метафизика — это, прежде всего, стремление к некоторому идеалу. А в таком случае идеал общества, intersубъективности, науки — может пониматься и совершенно в платоновском смысле.

Это подтверждается одним из манускриптов, где Гуссерль пишет о том, что греческая философия и в особенности у Платона стремится быть научным познанием. Гуссерль достаточно четко отграничивает научное познание от ненаучного: «Die universale reine Wissenschaft tritt in Gegensatz zu der Universalität des Schicksals, des unendlichen und unberechenbaren Faktums, das als Schicksal die Rationalität aller menschlichen Praxis zerstört»¹ [4, с. 238].

Литература:

1. Беркли Дж. Сочинения. М.: Мысль, 1978.
2. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, in: Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. I, 2. Auflage, Hsg. Strasser S., Martinus Nijhoff, Haag 1973.
3. Husserl E. Erste Philosophie. — In: Edmund Husserl. Gesammelte Schriften. Hsg. Ströker E., Bd. 6., Hamburg 1992.
4. Husserl E. Grenzprobleme der Phänomenologie. In: Gesammelte Werke. Bd. XLII. Hsg. R. Sowa, T. Vongehr. Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013.
5. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie. — In: Edmund Husserl. Gesammelte Schriften. Hsg. Ströker E., Bd. 5., Hamburg 1992.
6. Zahavi D. Phenomenology and metaphysics. In: D. Zahavi, S. Heinämaa & H. Ruin (eds.): Metaphysics, Facticity, Interpretation. Contributions to Phenomenology. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston. 2003, 3–22.

¹ «Универсальная чистая наука является противоположностью универсальности судьбы, бесконечного и неразрушимого факта, что в качестве судьбы разрушает рациональность всей человеческой практики».

ПЛАТОН В НАСЛЕДИИ М. ЭЛИАДЕ: ТЕОРИИ ФОРМ, ПРИМИТИВНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ВЕЧНЫЙ АНАМНЕЗИС

Платоновская философия достаточно часто служит отправной точкой при постановке проблем, которые оказываются центральными для специфических способов конструирования знания (см., например, «Открытое общество» Поппера). Интересно в связи с этим рассмотреть интерпретацию платоновского учения в контексте сконструированного в середине XX века проекта феноменологического религиоведения М. Элиаде, для которого тезис о «примитивном» характере онтологии, присущей философии Платона, становится существенным в связи с принципиальным для феноменологии учением о формах и их бытовании в религиозном сознании, а концепция припоминания становится мировоззренческим обоснованием религиоведения.

Rakhmanin Alexey, PhD, Russian Christian Academy for humanities
PLATO IN M. ELIADE'S BODY OF WORK: THEORIES OF FORMS, PRIMITIVE
ONTOLOGY, AND ETERNAL ANAMNESIS

Plato's philosophy tends to be the starting point in discussions, concerned with the problems of constructing the knowledge of certain kind (see, for instance, Popper's «The Open Society and its Enemies»). It is interesting in this sense to observe the turn to Plato's theory made by M. Eliade who constructed the project of phenomenological religious studies in the middle of the XX century; account of Plato's theory as a primitive ontology became crucial for Eliade in the phenomenological study of forms and their revealing in religious consciousness, while the concept of anamnesis serves as a way of grounding the religious studies project in the universal worldview.

«Если миф — это идеология в форме повествования,
то наука — это миф со сносками».

Брюс Линкольн [18, с. 209]

В истории религиоведения наследие М. Элиаде играет исключительную роль. В XX в. едва ли найдется проект, столь же неоднозначный и в то же время оказавший большее влияние на развитие науки о религии — причем как в качестве объекта подчас уничтожающей критики, так и в качестве концепции, парадигматической для нескольких поколений религиоведов. Вероятно, сопоставить значимость трудов Элиаде можно только с важностью наследия Фридриха Макса Мюллера в XIX веке. Впрочем, гораздо более существенным влияние Элиаде было не на науку о религии, а, скорее, на публицистику вокруг.

Концепция Элиаде неоднородна, а ее формирование охватывает по крайней мере два послевоенных десятилетия. Нам представляется, что последнее обстоятельство является едва ли не решающим в оформлении той специфики, которая связывается с именем румынского интеллектуала. Во-первых, публичное пространство в 40–50-е годы было гораздо более благосклонно к эмическим построениям; более того, достаточно сухая и теоретически более выдержанная в духе классической рациональности версия религиоведения заведомо проигрывала социальному и историко-софскому пафосу Элиаде. Эту ситуацию можно сопоставить с европейской философской культурой после Первой мировой войны, которая стала менее чуткой к классическим проблемам (например, психологизма) и обратилась к экзистенциализму. Как подчеркивают исследователи, ниспровержение психологизма, ассоциирующееся с деятельностью Гуссерля, просто стало результатом изменения интересов аудитории [2]. Ожидания аудитории середины прошлого века, очевидно, учитывали в большей степени сверхсодержательные и умозрительные, однако, *объяснительные* модели, задающие вектор интеллектуальной деятельности, нежели несколько более аккуратные, но весьма специальные концепции, разрабатывавшиеся в то же время в религиоведении академически ориентированном.

В то же время само противопоставление академического («научного», «беспристрастного», «объективного» и т. п.) религиоведения и концепции Элиаде имеет смысл только в ретроспективе; нужно признать, что в середине XX в. именно чикагская версия «науки о религии» доминировала в общественном сознании. Что неслучайно, ведь и сам Элиаде открыто провозглашал намерение построить собственную, более эффективную по сравнению со сложившейся, версию религиоведения. Примечательно, что свой проект Элиаде именует «историей религии», отождествляя ее с классическим *Religionswissenschaft*. Новая форма знания требует бесспорной точки отсчета, и Элиаде, несмотря на дань уважения Отто, ван дер Леу и Ваху, называет подлинным основателем истории религии М. Мюллера [17, с. 181]. Этот феномен сродни тому, что некогда описал С. Ору в случае с «возникновением» нового языкознания после Соссюра, назвав сужением горизонта ретроспекции. Указание на Мюллера в качестве основателя и представителя «подлинного» религиоведения дает возможность исключить академический контекст, отделяющий Элиаде от немецкого предшественника, и начать «с чистого листа».

В традиции версию истории религий, разработанную Элиаде, принято именовать феноменологической, но сам Элиаде делает это достаточно редко, вероятнее всего, полагая, что тождество религиоведения (*Religion-*

swissenschaft) и истории религии является самоочевидным. В то же время историческое исследование религии предполагает чтение и прочтение религиозности, традиции которой образуют главы некоего всемирно-исторического повествования. Таким образом, герменевтика оказывается сама собой разумеющейся формой отношения к историческим реалиям, из которых, в свою очередь, исключается событийность [17, с. 181].

Действительно, Элиаде часто обвиняется в аисторизме — и даже антиисторизме, — что достаточно иронично, если учесть постоянное акцентирование на тотальной истории религии. Дело в том, что герменевтический подход к анализу религий действительно превращает традиции в повествования, ограниченные своей собственной — нарративной — логикой, которую, собственно, и следует раскрыть, причем в максимально возможной полноте. При этом, подобно тому как текст не может быть прочитан одинаковым образом разными людьми, так и история религии в тотальности может — и должна — быть прочитана по-разному, а следовательно, максимально возможным количеством читателей. Вероятно, дело в не том, что Элиаде мыслит неисторически, а в том, что его понимание историзма весьма специфично; примечательно, что одну из главных своих работ («Миф о вечном возвращении», 1945–1947) он начинает следующим образом: «Если бы я не боялся показаться слишком нескромным, я дал бы этой книге другой подзаголовок: „Введение в философию истории“» [7, с. 27].

Здесь обнаруживается принципиальное отличие концепции Элиаде от феноменологического мейнстрима середины XX века. При всем сходстве концепций Отто, Леува и Элиаде — сходстве на уровне мировоззренческого жеста, а не разработанной теоретической схемы — последний не редуцирует религиозное исключительно к нуминозному (иррациональному и сверхэтическому), настаивая на необходимости «тотальной интерпретации». Примечательно, что это происходит в заведомо дискуссионном контексте. Исследователи подчеркивают, что само слово «тотальный» в указанный период имело совершенно отчетливые негативные коннотации и неизбежно увязывалось с «тоталитаризмом», критика которого, естественно, была общим местом в интеллектуальной культуре Европы. Так, следует обратить внимание, что в это время тоталитаризм оказывается основным предметом критики Арендт и Поппером [16, с. 210], который его увязывал, в частности, с Платоном.

Надо сказать, что обращение Элиаде к Платону было хоть и спорадическим, но далеко не случайным. О его знакомстве с платонической традицией свидетельствует уже то, что магистерская диссертация была посвящена, помимо прочего, флорентийской академии [14, с. 88; 1, с. 136; 15].

Показательно, что если одни исследователи предостерегают от того, чтобы считать непосредственное влияние платонизма на Элиаде слишком серьезно [13], другие возводят его основополагающую идею — новый гуманизм — непосредственно к греческой традиции [12, с. 27, 38]. Попытаемся более или менее систематизировать фрагменты Платоновой философии в трудах Элиаде и объяснить их происхождение.

Во-первых, дело может быть в обыкновенном стремлении подкрепить тезис ссылкой на авторитет, однако, как отмечалось выше, в середине прошлого столетия это подкрепление могло привести к противоположным результатам. Во-вторых, ядром концепции Элиаде принято считать фундаментальное различие для *Homo Religiosus* сакрального и профанного, неизменной, подлинной реальности и текучей видимости [13, с. 105]. Этому в принципе соответствует стереотипное восприятие платоновской философии как эталона дуалистического мировосприятия. При всех различиях [19; 10] — у Элиаде все же повседневность является единственной средой, в которой являет себя священное, — посыл, в соответствии с которым существуют два плана бытия, по меньшей мере неравнозначные друг другу, может вполне расцениваться как общий.

Наконец, сам Элиаде вполне отчетливо указывает на аналогию между анализируемой им спецификой архаического мировоззрения и платоновской философией, причем в двух аспектах. Прежде всего это отмечаемое сущностное сходство между австралийскими мифами об андрогинности и соответствующим мотивом в платоновских сочинениях [8, с. 385]. Однако наиболее показательным фрагментом является пассаж Элиаде о платоновском характере примитивной онтологии. Обсуждая предельно неличностный опыт проживания архетипа в качестве условия становления личности, Элиаде подчеркивает, что именно Платон реанимирует глубинные структуры архаического мышления. Таким образом, греческий мыслитель оказывается философом «первобытной ментальности»: «великой заслугой Платона остается его попытка теоретически оправдать такой взгляд архаического человека, пользуясь диалектическими средствами, которые предоставила в его распоряжение духовная культура его эпохи» [7, с. 55–56]. Кроме того, исследователи обнаруживают по меньшей мере два мотива, которые можно считать некими платоническими константами в творчестве Элиаде. Во-первых, это теория идей, соответствующая элиадовской концепции архетипов (иерофаней). Во-вторых, это миф о вечном возвращении [13, с. 105]. Вообще показательно, что Элиаде реанимирует достаточно устаревшую для середины XX века концепцию философа-дикаря. Если для Платона — как, вероятно, полагал Элиаде — идеи это прообразы

вещей, то для Элиаде архетипы придают событиям истории (человеческой и всемирной) смысл и значимость. Собственно, архетипичность и делает событие (или феномен) священным [13, с. 105–107]. В дополнение можно отметить еще несколько аспектов, не менее существенных для оценки платонизма в творчестве Элиаде, и прежде всего статус мифа.

Действительно, именно религиозоведческое — и отчасти религиозное — прочтение мифа имеет самое существенное значение для подхода Элиаде. Переживание опыта всеобщего мифа приводит субъекта к переживанию священного, т. е. к участию во вневременном изначальном событии, имеющем место *in illo tempore*. Тотальное понимание мифа в середине XX в. является достаточно общим местом, тем более для него находится обоснование в аналитической психологии Юнга. Достаточно вспомнить, что в то же время (1949) выходит в свет книга Кэмпбелла «Тысячеликий герой», конгениальная по духу ранним работам Элиаде. В этом отношении, вероятно, не меньшее влияние на интеллектуалов середины века оказала не платоновская концепция мифа, а модернистская (в частности, идея «мономифа» Дж. Джойса), прошедшая через серию интерпретаций в психологии. В то же время для Элиаде подлинное содержание мифа исчерпывается его религиозным смыслом; по замечанию критика, «ни одна теория мифа не укоренена в религии больше, чем теория Элиаде» [19, с. 56].

Помимо религиозной, миф выполняет еще и пропедевтическую функцию (соотносимую с анамнезисом). Подобно тому как миф у Платона зачастую компенсирует ограниченность дискурсивного мышления [17, с. 1], подлинный миф, согласно Элиаде, существует в качестве надысторического повествования, оказывающегося по сути историей мировой души. Неслучайно один из критиков отмечает, что в соответствии с «собственным элиадовским мифом некий архетипический титанический субъект молчаливо прочитывает природу без посредства языка» [9, с. 252]. В этом смысле статус мифов можно сопоставить с парадигмами, на которые взирает демиург [17, с. 184].

Тезис о том, что «каждый человек глубоко религиозен», у Элиаде нужно понимать буквально — религиозность есть глубинное существо человека, нечто, что необходимо раскрыть в серии мистических актов. Историк религии, прочитывая мифы и схватывая некий целостный изначальный миф, симпатически «проживает» его, включает себя в реальность *illo tempore*. Подобно тому как для носителя архаического сознания миф не только объясняет мир, но и приобщает к его сакральной изнанке [19, с. 55], так и для религиоведа миф — способ прожить мифологическое мышление [17, с. 181]. Примечательно, что по отношению к мономифу

мифы конкретных традиций могут рассматриваться на шкале «более или менее истинные», значения которой задаются логикой того самого сверх-исторического повествования. Причем творческая интерпретация мифа не просто возможна, она обязательна для религиоведа, который располагает истинной версией мифа. Вообще двойственная самоидентификация, вероятно, является, согласно Элиаде, обязательной для религиоведа [11, с. 10] подобно тому, как платоновский философ и припоминает, и рассуждает, и рассказывает мифы в тех случаях, когда этого требует познавательная ситуация. Более того, конкретный миф интересен и, собственно, является мифом лишь настолько, насколько он воспроизводит первоначальную схему. Экземпляльность мифа и открытие Платоном «заново» мифических категорий обсуждается Элиаде в связи с воспитательной задачей мифологии, а также в связи с повествованием о вечном возвращении в диалоге «Политик» [7, с. 115]. Это примечательно, ведь «научное знание не может узнать и продемонстрировать свою истинность, если не будет прибегать к другому знанию-рассказу, являющемуся для него незнанием» [3, с. 74].

Существенно, что в какой-то момент развития свой концепции Элиаде объединяет в систему такие элементы как трансисторический статус мифа, анамнезис, поиск сущностей/идей. В частности, Элиаде указывает «на платоновскую структуру австралийской доктрины анамнеза. Как известно, для Платона изучение значит вспоминание; знать значит помнить (ср. «Менон», 81)». Оказывается, что структурно практики философствования и инициации тождественны друг другу, однако Элиаде включает в эту систему и историка религии. Пожалуй, одна из самых глубоких отсылок к платоновской философии и мифологии содержится не в историко-религиоведческих трудах Элиаде, а в беседе с Клодом-Анри Роке. Поскольку сам жанр предполагает большую, по сравнению с академическим, спонтанность речи, показательно, какую лексику употребляет Элиаде. Позволим себе большую цитату.

«Историк-религиовед претендует на то, чтобы узнать и, значит, понять корни своей культуры, свою сущность: ценой долгих усилий, через анамнезу, он должен прийти к припоминанию собственной истории — другими словами, истории человеческого духа. Через анамнезу историк-религиовед воссоздает в некотором роде феноменологию духа. Только Гегель занимался двумя-тремя культурами, а религиовед вынужден изучить историю духа в ее целостности, начиная с эпохи палеолита. Самую что ни на есть универсальную историю духа. Религиовед, я думаю, лучше, чем другие исследователи, видит преемственность различных этапов человеческого духа и, в конечном счете, глубокое, фундаментальное его единство. Так

открывается сама суть бытия. Вот в каком смысле я считаю вклад религиоведа в культуру решающим. Он говорит о единой человеческой участи во все времена — и это в современном мире, распадающемся на множество отдельных планет» [6, с. 26].

Вероятно, сходство концепций не требует специальных объяснений. Равно как и любая генетическая критика трудов Элиаде на предмет заимствований — прямых и неявных — из платоновского корпуса неизбежно окажется фрагментарной и недостаточно аподиктической. С другой стороны, примечательно не просто сходство, но глубокое единство образа мыслей, наличие общих риторических фигур, набор метафор и устойчивых мотивов. Причем перечисленные элементы являются действительно элементами системы, а не случайными заимствованиями; взаимная логика определяет их соотношение друг с другом и выстраивает закономерным образом. Эта закономерность, на наш взгляд, может быть описана двумя способами, впрочем, весьма близкими друг другу.

Приведенная выше цитата из Лиотара показательна. Платоновское повествование, бесспорно, является тем, что французский исследователь именовал «великим повествованием» (мастер-нарративом, *grand narrative*). В этом качестве повествование принадлежит, в общем-то, не Платону, а той традиции, которая искала объяснительные модели в платоновском корпусе. Великое повествование Платона не тождественно текстам платоновского корпуса; его логика — это логика вечного поиска, в том числе и поиска смысла всякого повествования о смысле. Оценивать мастер-нарратив следует исходя из *его* логики, а не логики иллюзорного автора. Обращение же к мастер-нарративу всегда оказывается решающим в легитимации знания, оно придает ему целостный характер и определяет его публичную важность. В этом смысле конструирование Элиаде нового (однако традиционного по форме, коль скоро речь идет об академическом дискурсе) знания о религии требовало легитимации *сильным* вариантом знания вообще, и платоновский мастер-нарратив — едва ли не единственно возможный в сложившихся условиях.

С другой стороны, ситуация может быть описана и вне преувеличения «политической» роли платоновского повествования для Элиаде. В этом случае платоновская философия может рассматриваться как авантекст [4, с. 2–4]. Категория «авантекста» преимущественно использовалась в генетической критике текста, однако была переосмыслена в фольклористике, приобретая значение комплекса элементов, составляющих традицию и в

большей или меньшей степени реализующихся в конкретном фольклорном тексте. Ни один текст традиции не реализует все элементы традиции, однако все традиционные тексты обнаруживают общие элементы. Согласно ставшей уже классической формулировке, «„авантекстовые“ компоненты фольклора принадлежат традиции в целом, а не данному конкретному тексту и даже не самому произведению». Представляется оправданной попытка рассмотреть платоновский «корпус» как своеобразный авантекст интеллектуальной традиции XX века, элементы которого — намеренно или неосознанно — задавали границы в организации текстов особого рода, а именно претендовавших на статус «возврата к традиции» или ее обновления. Помимо прочего, авантекстовые элементы составляют и правила построения текстов, стилистические приемы, жанровые признаки и пр.; в этом свете особенно важна глубокая связь между анамнезисом и поиском идей/сущностей. Вне зависимости от того, какой способ предпочесть для объяснения платоновских элементов в творчестве Элиаде, сам факт их наличия показывает, насколько сильной формой знания является «платонизм», который, будучи далеким от идеалов рациональности XX века, неизменно оказывался средством их предельного и тотального обоснования (пусть даже тотальной критики Поппера).

Литература:

1. Колкунова К. А. Мирча Элиаде о науке и религии // Свеча, Вып. 14. Владимир, 2007.
2. Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос, 5–6 (35). 2002
3. Лиотар Ж. Состояние постмодерна. М. — СПб., 1998
4. Неклюдов С. Ю. Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина, 2001, № 4, с. 2–4.
5. Сухачев Н. Л. Феномен духа и космос Мирчи Элиаде // Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. М., 1998
6. Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке (пер. с французского А. Старостиной) // Иностранная литература. 4. 1999
7. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / Космос и история. Избранные работы. М., 1987
8. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999
9. Adams H. The Philosophy of the Literary Symbolic. Tallahassee, 1983
10. Brown, R. F. Eliade on Archaic Religion: Some Old and New Criticisms // Studies in Religion Scienced Religieuses. 10/4. 1981. P. 429–449

11. Cabezon J. I, Danavey S. G. Introduction // Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion. New York — London, 2004
12. Cave D. Mircea Eliade's Vision for a New Humanism. Oxford New York Toronto, 1993
13. Dadosky J. D. The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan. New York, 2004
14. Dudley G. Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics. Philadelphia, 1977
15. Eliade M. The Quest for the «Origins» of Religion // History of Religions, Vol. 4, No. 1. 1964. P. 154–169
16. Fisher E. Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade (ed. by Ch. Wedemeyer and W. Doniger). Oxford — New York, 2010
17. Hendy A. von. The Modern Construction of Myth. Bloomington, 2001
18. Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship. Chicago, 1999
19. Segal R. Myth: A Very Short Introduction. Oxford — New York, 2004

Панов С. В.
кандидат философских наук,
доцент Московского института стали и сплавов

Ивашкин С. Н.
главный библиотекарь,
Библиотека №19 им. Юргенсона ЦАО г. Москвы.

ПЛАТОН В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТОНТОЛОГИИ: ТУПИК ФАКТИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ЭССЕНЦИАЛИЗМА

Теоретическая прозопопея Платона прочитывается современной феноменологией и герменевтикой как фактичность экзистенции в его коммуникативном самопонимании. Фактичность есть отказ суждения об объективных условиях своего бытия, который создает в философии языка и логическом эссенциализме виртуальный универсум языковых контекстов, отождествляя имена с вещами, а предикаты — со свойствами вещей.

Ключевые слова: Платон, прозопопея, фактичность, герменевтика, философия языка, эссенциализм

Panov Sergey, Ivashkin Sergey
PLATO IN THE MODERN POSTONTOLOGY: FACTICITY DEADLOCK AND
ESSENTIALISM PROBLEM

Plato's theoretical prosopopee is read by the modern phenomenology and hermeneutics as a facticity of existence in his communicative self-understanding. The facticity is a judgment refusal about objective being's conditions which creates in the philosophy of language and the logical essentialism a language contexts virtual universe identifying proper names with things, and predicates with properties of things.

Keywords: Plato, prosopopee, facticity, hermeneutics, philosophy of language, essentialism

Если отождествлять философскую традицию и европейский нигилизм, то философию Платона можно считать основанием последнего и не только в смысле Ницше — в качестве постулирования сверхъестественного мира, сверхчувственной основы явленного бытия, что вводит ценностную перспективу для обесценивания «земного».

Философия Платона знаменует кризис греческого политеизма как системы абсолютных объективированных желаний, служащих непосредственным стимулом восприятий и действий для реактивного животного, управляемого словом — вербализованными преданием образцами поведения: политеистическая прозопопея абсолютных желаний, обесценившись, перестав порождать и объяснять совокупность мирских событий как реактивных разрядок в действии абсолютных побудительных причин, усту-

пала место теоретической прозопопее — системе философского умозрения, которую необходимо присвоить с тем, чтобы импульсы божественной природы превратить в понятательные стимулы восприятия, мышления, желания и поведения собеседников всеобщего философского диалога, что, однако, окажется падением философской мысли в квазирелигиозный догматизм, подразумевающий неравенство узревших сущности как результаты слепого согласия и стремящихся их узреть, производство философских школ, авторитетов и подражающего им ученичества.

Теоретическая прозопопея Платона, предполагающая непосредственное виденье философской интуицией истины бытия, становится у Хайдеггера феноменологической прозопопеей — явленностью истины блага как непотаенного, как присутствия чтойности и условия этой чтойности — идеи, «высвечивающей саму себя» [1, 354]. Но идея оказывается и явленностью самой философской мысли, нацеленной на восприятие такого присутствия и отождествления воспринимаемого с истиной присутствия исходя из простого события этого восприятия: «Каждая идея, вид чего-либо, дает видеть то, что есть каждое сущее» [1, 355]. Таким образом, феноменологическая прозопопея как отождествление восприятия с воспринимаемым, мысли и мыслимого фиксирует для Хайдеггера фактичность человеческой экзистенции (поскольку она — не сущность среди сущностей) как отношения к Ничто, к условию раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Фактичность экзистенции — основание предпонимательных привычек для любого понимающего отношения к сущему, основание конечности человеческого понимания, которое в каждом понимательном наброске участвует в раскрытии вещей и событий, принадлежа единственной судьбе — настроенности на непотаенность бытия.

Фактичность экзистенции заранее предвосхищает понимающую направленность человеческого бытия, исходно нейтрализуя понимание понимания, способность суждения об объективной реальности того, что мы есть сами, того, что мы поняли и можем еще понять, — объективных условий понимающего, понятого и их сущности.

Фактичность экзистенции Гадамер воспримет в понимании «блага как бытия, которое нельзя схватить в логосе» [2, 265]. Платоновское благо как источник меры для аффективно-понимающего животного сущностно характеризуется «могуществом», т. е. способностью обеспечить «рост прекрасного», способностью удерживать перспективу ценимого как такового на всем протяжении аффективных состояний, актов восприятия и созерцания как результатов действия внутренней и внешней природы.

Если «прекрасное понимается через меру и отношение, через укрощение безмерного, придающее форму проникновения блага» в бытии, то фактичность человеческой экзистенции приравнивается к «формулированию самого себя, позволяющему видеть себя во всех отношениях» — в «разумно определенном соотношении частей» [2, 266]. Нетрудно заметить, что это «формулирование себя» имеет ту же закрытую коммуникативную природу (можно ли свети человеческую природу к безмерной восприимчивости и разумно-волевым формам самообладания?), что и природа блага и его соразмерительного откровения в человеческом бытии: благо является, на самом деле, результатом отчуждения герменевтического сознания, которое собирает само себя из непосредственной видимости и узнанности видимых и познанных отношений вне возможности объективно оценить характер этих отношений, подобно тому, как протестантская герменевтика производит слепое суждение о герменевтическом круге, где сознание читателя призвано всякий раз понять различие традиции исходя из единственного факта его восприятия.

Фактичность экзистенции как феноменологическое условие понимающего саморазвертывания в отношении к Ничто становится фактичностью языкового сознания, которое заранее отказывается («о чем нельзя говорить, о том следует молчать» Витгенштейна) от возможности мыслить объективные условия языковых контекстов как автоматических мыслительно-побудительно-реактивных привычек человеческого поведения в чувстве мистического, в пустом незаинтересованном созерцании всех возможных смысловых связей внутримирских событий, которые служат основой для контекстуальных фактов и регистрирующего автоматизма их восприятия аналитиком языка.

Концептуальным завершением аналитической философии явился логический эссенциализм С. Крипке, который строится на естественном отождествлении референтов с их свойствами и их пропозициональном признании. Философский эссенциализм действительно упорядочивает сам по себе употребление концепта истины, придавая ему верификативную, истинностно-проверочную, силу, изолируя свой объект как истинное, отождествляя его с равнозначностью референта и его свойств. Философское выражение металогики сообщает научным предложениям их истинность, которую оно заранее формулирует: эти предложения развертывают тождество референтов научного дискурса самим себе, превращаясь в абсолютную иллюстрацию вписанных в них понятательных предположений, в опыт логического эссенциализма [3, 188]. В употреблении имен собственных, которыми стали и субъекты, и предикаты суждения, вопло-

щается исследовательское сознание референта, которое не нуждается в самосознании самого акта референции: оно порождает референционный акт, производя собственную самодостаточность, не высказывая ни того, что оно породило эту связь видимого и произносимого, ни того, что оно в самом деле состоялось, исходя из единственного факта своего тождества референту как номинальной абстракции вне контекста связей с другими референтами [3, 204].

Зачем познавать внешнюю реальность, если все выражения отождествлены с фактами, их субъекты — с носителями признаков, а предикаты — с самими признаками? Безусловная несостоятельность металогических принципов запрещает металогику науки как носителю ее общей теории оправдывать свои собственные выводы: поскольку знание замкнулось в автономном номинальном «интеллектуе вещей», сомнение в истине собственного метаязыка и языка научных суждений подтверждается в том, что их структура противоречит самим условиям порождения, ценность которых ими утверждается для всех существующих предложений науки, а их референты в качестве «строгих дезигнаторов» ни реальны, ни тождественны, поскольку превращены металогическим насилием в неопределенную множественность субъектов всех возможных предложений, т. к. сколько имен, столько и актов референции, и самих референтов, но ни эти имена, ни эти акты не обладают необходимым свойством быть тождественным именуемому [3, 209].

Прагматизм воплощает абсолютную экономию опыта восприятия и понимания, сводя стимулы нашего взаимодействия к предпонимательным, разделенным собеседниками сообща и безусловно в рамках контекстов общения привычкам. Эссенциализм (строгая прагматика языка) и коммуникативизм воображают природу реального в том, что может регулироваться только в коммуникации — в производстве общего опыта истинности — заставить понять и признать как истинное то, что мы высказали собеседнику из единственного факта, что мы заставили его мыслить истинное в ментальном представлении [3, 223]. Истина ментализма (коммуникативизма и эссенциализма) — это нейтрализация суждения о реальности индивидуального и коллективного бытия, которое строится на моторном фоническом механизме самого высказывания, на производстве опыта заставить мыслить мыслимое, не произнося его, не воспринимая звучащее или написанное высказывание и само описываемое им явление [3, 223].

В прагматическую эпоху мы вынуждены подражать этой инверсии импульсов в объекте и референте суждения, возводя предикат идентичности

в сущность сущности — в стимул, который стимулирует сознание своей истинности только в восприятии самого себя (эссенциалистский предикат), а в теории коммуникации мы превращаем акт высказывания в акт мысли, который заставляет предвидеть любое действие и регулироваться, фиксируясь на объективности его порождения сообразно с требованиями консенсуса с другим [3, 227].

Ж. Пулэн в критике прагматической антропобиологии языка [4] вскрывает органику этого отождествления. Прагматическое сознание превращает структуру согласия в самоцель, определяя условия порождения верований, интенций и желаний на основе метапродуцирования консенсуса, который отныне не является продуктом интуиции, позволявшей непосредственно идентифицировать вербальное представление и содержание перцептивного акта. Языковой консенсус прагматического сознания воплощается в инстанцию трансцендентальной истины, виртуализуя само условие истинности в логической форме предложения как выражения мысли, которая заключала возможность мыслимой ею ситуации (тезис Витгенштейна).

В языковом консенсуальном производстве сосуществования уже заложено теоретическое движение объективации действий и положения вещей, вписывающее объективный состав во все восприятия, мысли и поступки, отличный от самоданной фактичности истины-соответствия: пропозициональная прозопопея узаконивает смысловую связь определяемого и определения, лишая нас возможности судить об объективных условиях их порождения и мыслимости, диктуя тождество правил понимания предложения и правил его производства. Идентификация человеческого существа с языком определяет трансцендентальные конститутивные формы объективирующего отношения и поведенческой ориентации человека в мире и сообществе других, регулируя психо-моторные механизмы человеческой органики [4, 298].

Языковая прозопопея коммуникационного существования основана непосредственно самовоспроизводимым самовосприятием говорящего и слушающего, подчиняющим чувственно воспринимаемое словесному воображаемому, позволяющим вывести человека из замкнутого круга животного удовлетворения, объективируя потребительские действия в форму понятий и телеологических суждений. Эта объективация производится за счет абсолютного потребления вербально выраженного события взаимопонимания исходя из единственного факта его виртуального свершения.

Как литературный абсолют порождает реальность и способ ее истинного восприятия из непосредственного слушания «голоса музыки»,

определяя и производство непосредственного соответствия видения и видимого в перцепции, и соответствия чувства и чувствуемого в моральном и эстетическом аффекте, и соответствия реакции импульсу, а действия — императиву, так прагматический человек стремится к единственно данной ему свободе — отождествить себя и других с общезначимой безотносительностью консенсуального суждения о истинности своего индивидуального и коллективного опыта, уже предзаданной в способе его самоотношения и отношения к другим, в форме его самосознания [4, 298].

Заменяв реальность виртуалемой согласия, прагматический человек наслаждается собственной гедонистической силой в обращении всех жизненных содержаний в языковой абсолют, заранее удовлетворяющий все базовые потребности и смыслоожидание и превращающий общение в эрзац-опыт, в «чистый вознаграждающий опыт разрядки» за счет утраты своей перцептивной, когнитивной, моральной и эстетической ориентации, за счет утраты способности суждения об объективных условиях индивидуального и общественного бытия [4, 298].

Прагматическая рефлексия о истинных условиях опыта отчуждается в продукт гедонистического бессознательного автоматизма в той мере, в какой она утрачивает связь с реальным поступком, с истиной события, заменив ее «чувственным воплощением разума» и «силой саморегуляции», объективируя жизнь, содержаниям которой отказано в ответственном проживании, в семиотическую иллюзию и виртуалему «коммуникативного действия» [4, 299].

Время прагматического удовольствия — беззаконный регулятив «вечного возвращения» воли-к-согласию, выраженный в «этической абстракции, сопровождающей прагматическую абсолютизацию действия» — действия как абсолютного потребления в «гедонизме, связанном с абреакцией первичных наследственных корреляций» и «возможностью фиксации на символы», в воспроизведении «патологического платоновского и неокантианского дуализма идеи и чувственного» [4, 220], в неопрагматической пневматологии, связывающей бессознательное и сознание в апперцептивной модели «абсолютного действия» самоудовлетворения воли — одновременного беззачетного бытия видения и видимого, восприятия и воспринимаемого, мысли и мыслимого, воли и волимого, действия и осуществимого, обеспеченного «неопрагматической прозопопеей» в исходном отчуждении человека от способности судить об условиях истинности собственных суждений, пропущенных через «гедонистический фильтр истины».

Основа консенсуального императива — неопрагматическая прозопопея — явленность истины в абсолютном слове-действии, где нет и не

может быть зазора между слышимым и произносимым, что порождает в человеке «отношение к желаниям как отношение априорно рациональное»: неопрагматическая прозопопея исходно пропозициональна, т. е. подчинена нерелексифицируемой форме истинностного связывания суждения, поскольку «мы не можем мыслить собственные желания без того, чтобы не мыслить их посредством истинных предложений», т. е. мы уже всегда «объективно являемся нашими собственными желаниями», определенными условиями пропозициональной истинности сообразно долгу, т. е. посредством предложений, «какими мы должны были бы их мыслить» [4, 221]. В основе неопрагматической прозопопеи этики лежит это апперцептивное сопровождение любого представления желания предсуждением, явившимся условием истинности любого человеческого акта — познания, восприятия или поступка: мы уже заранее полагаем себя волей-к-действию, продуцирование которой уже всегда соотносит наши желания с условиями их априорной представимости и желаемости.

Неопрагматическая прозопопея согласия гарантирует таким образом гармонию как перцептивного и познавательного акта с видимым миром и его предполагаемой структурой, так и гармонию человека с источником собственного волевого существа и проекцией социальной реальности в «предвосхищении согласия с самим собой и другими, принуждающем нас судить друг о друге заранее, т. е. с точки зрения идеального собеседника, идентифицируемого со всеми другими» [4, 221]. Так производится необходимая всеобщая регулятивная инстанция опыта и поступка — «слепой консенсус», напрасно призванный преодолеть раздел реального «белой» магией именованного и слова-действия в фигуре «общественного животного», созданного сообразно «целям свободы», животного, в котором безупречно скоординированы «система желаний и действий» и «система когнитивных и стимулирующих восприятий» [4, 221]. Фигура абсолютного удовольствия таким образом оформляется в антропологическую прозопопею, раз и навсегда обеспечившую соответствие желаемого его пропозициональным условиям порождения.

Прагматический «демон» заставляет каждый раз воспроизводить коммуникационную модель согласия «безупречного автоматизма», заменяя им вакантную позицию «Третьего» (внеположных отчужденных сил или суверенных богов), гарантировавшего условия развертывания любого человеческого действия, выбора, решения, аффекта. Пропозициональная прозопопея прагматической антропологии и философии языка преобразуется в аргументативную прозопопею «коллективного процесса легитимации» социальных, моральных, юридических инсти-

тутов в теории коммуникации Ю. Хабермаса, которая становится предметом критики Ж. Пулэна.

Исходное наделение каждого субъекта авторитарной свободой занимать любые социальные роли и аргументативные позиции в свободной публичной дискуссии об условиях значимости потребностей и норм, как предполагается Хабермасом, должно гарантировать объективную приемлемость искомым результатов дискуссии [5, 92]. Однако, поскольку условием аргументативной дискуссии явилась снятие любых предшествующих обязательств в опыте радикальной проблематизации и редукции традиционных потребностей и норм, аргументативный механизм производства условий сосуществования восстанавливает структурную схему шаманистского ритуала как обретения согласия с внеположным Третьим через преступание всех запретов в священном безумии, которое, как кажется, сублимирует любое стремление господствовать или проявлять насилие в отношении к другому.

Консенсуальная прозопопея как абсолютное тело потребления, раз и навсегда удовлетворяющее любое желание эрзацем истинности, формирует условие аргументативной дискуссии, подводя ее участников под «общий наркоз» виртуалемы согласия, т. е. всеобщей иллюзии уже всегда предполагаемого согласия аргументатора с собой, другим и миром [5, 92]. Консенсус гарантирует идентификацию всех с «общим смыслом», с абсолютным образом аргументативного сочувствия и взаимопонимания, которое заменяет собой суждение об объективности совместного опыта. Аргументативный консенсус приобретает силу закона исходя из единственного собственного события в метапсихологическом горизонте [5, 92].

Консенсуальная прозопопея сообщает автоаффективную природу убеждениям, желаниям и воле к действию, поскольку сама мысль порождает непосредственную меру истинности или ложности, которая обращается в аргументативный горизонт убедительности или неубедительности условий сосуществования вне всякой возможности и необходимости судить об их объективном содержании [5, 93]. Консенсуальная прозопопея превращает каждого собеседника в субъекта самопризнания и взаимопризнания исходя из единственного факта речевого действия и события согласия, определяющего структуру перцептивного, познавательного и волевого опыта [5, 93].

Коллективное согласие как безусловное требование морального долга реализуется как в априорном самоопределении человеческой воли, так и в самой фактичности бытия: легитимирующий любые проявления человеческого существа и социального организма консенсус возводится в

инстанцию абсолютного суждения об объективных условиях социальных отношений, которые в нем объективированы. Отсюда и всеобщая политизация частной и социальной жизни, которая состоит в обращении видимого согласия всех со всеми в принцип, средство и цель действия каждого [5, 94].

Интеллектуальная интуиция как основа философского метода Платона стала результатом аффективно-стимульной реакции автоматического сознания, переработавшей аффективные разрядки носителей тотемистской прозопопеи в локально-племенных культурах и позволившей вытеснить содержание всех тотемных согласий в рамках единой аргументативной культуры в рефлексы сознания: социальные и моральные регулятивы тотемизма и политеизма преобразуются в формы созерцания общего блага с тем, чтобы вытеснить избыток силы, позволившей собрать и обобщить все рефлексы сознания как абстрагированные стимулы поиска единого, блага, т. е. единой производящей природы, производящего разума, через отношение с которой мы можем объективировать видимое и мыслимое.

Понимание человека как «меры всех вещей» позволило отождествить священное животное, заменившее изображением жертвы абсолютное тело потребления, с избытком интуиции. Трансцендентальное отношение сопровождает мое отношение к себе, другим и миру, примысливается в каждом отношении или рефлексивном представлении как то, что замыкается само в себе как рекурсивное сознание, как порождающая интеллектуальная интуиция в магии аргументативной культуры, предполагающей производство оценки убедительности аргумента и согласия собеседника на основе простой его мыслимости в чистом созерцании.

Литература:

1. Хайдеггер М. Учение Платона о бытии // *Время и бытие*. М., Республика, 1993. — С. 345–361.
2. Гадамер Х.-Г. *Диалектическая этика Платона*. СПб., СПбФО, 2000.
3. Poulain Jacques. *La loi de vérité (ou la logique philosophique du jugement)*. Paris, Albin Michel, 1993.
4. Poulain J. *De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage*. P., Cerf, 2001.
5. Poulain J. *L'injustice capitaliste et la justice du jugement // Qu'est-ce que la justice? La justice devant l'autel de l'histoire*. Saint-Denis, PUV, 1994. — С. 75–95.

Научное издание

Универсум Платоновской мысли:
Корпус текстов Платона
в истории его интерпретаций
Материалы XXII международной конференции
Санкт-Петербург, 24–25 июня 2014 г.

Директор издательства *Р. В. Светлов*
Ответственный редактор *А. А. Галат*
Верстка *В. А. Смолянинов*
Художник *О. Д. Курта*

Подписано в печать 16.06.2015
Формат 60х90 1/16. Печать офсетная
Усл. печ. л. 15. Заказ № 478*

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-65;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38