



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ



МЕЖРЕГИОНАЛЬНОЕ
ОБЩЕСТВЕННОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
«ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО»



РУССКАЯ
ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ
АКАДЕМИЯ

**МАТЕРИАЛЫ XXIV НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«ПЛАТОН И СОВРЕМЕННОСТЬ»**

Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г.

Центр содействия образованию
Санкт-Петербург
2016

ББК ???

М???

Председатель оргкомитета:

Светлов Р. В., доктор философских наук, профессор

Сопредседатели:

Протопопова И. А., кандидат культурологии,
старший научный сотрудник РГГУ (Москва),

Шмонин Д. В., доктор философских наук, профессор,
проректор по научной работе РХГА (Санкт-Петербург),

Робинсон Томас Мор, профессор, университет Торонто (Канада)

Программный комитет:

Председатель — доктор философских наук, профессор Светлов Р. В. (СПбГУ),

доктор философских наук, профессор Вольф М. Н. (НГУ),

доктор философских наук, профессор Шмонин Д. В. (РХГА),

кандидат философских наук, доцент Мочалова И. Н. (СПбГУ),

кандидат культурологии, старший научный сотрудник Протопопова И. А. (РГГУ)

*Материалы подготовлены в рамках поддержанного РГНФ научного проекта
№ 16-03-14058 «XXIV научная конференция с международным участием
«Универсум Платоновской мысли»: Платон и современность»*

М??

Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность». Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г. / Отв. ред. Галат А. А. — СПб.: РХГА, 2016. — 552 с.

ISBN 978-5-906623-21-8

Любая зарубежная академическая гуманитарная традиция подразумевает постоянное обращение к классическим текстам и рецепциям их содержания в истории мысли и культуры. Это делается и ради изучения новых аспектов, открывающихся в связи с прогрессом гуманитарных наук, и ради переоценки полученных результатов, вызванной изменением горизонтов научного мировоззрения, особенно быстро происходящим в конце XX — начале XXI столетий. Платона и платонизма это касается в первую очередь: идеи платоновской философии наиболее часто, в сравнении с другими классическими традициями, становились объектом как «преодоления» и «пересмотра», так и апологии. История платоноведения показывает, что оно «ангажировано» не только историко-философским или историко-культурным интересом, но и не в меньшей степени вполне отчетливым политическими (срв. интерпретации Платона К. Поппером и Л. Штраусом, а также полемику вокруг них, историю «денацификации» платонизма и др.), этическими, правовыми и др. проблемами. Настоящая конференция была посвящена широкому спектру вопросов, которые позволяют рассмотреть наследие Платону сквозь призму современности. Предназначено для широкого круга читателей.

ББК ???

ISBN 978-5-906623-21-8

© Коллектив авторов, 2016

© Центр содействия образованию, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Проблемы перевода платоновского корпуса: традиционные и новые подходы

<i>Алымова Е. В., Караваева С. В.</i> «О Благее»: Платон. Аристотель. Традиция	9
<i>Шевцов К. П.</i> О природе философских парадоксов (на примере двух парадоксов из диалогов Платона)	17
<i>Галанин Р. Б.</i> Современные оценки образов софистов в диалогах Платона	26

Платон и современная философия

<i>Соколова Л. Ю.</i> П. Рикер о платоновском понятии образа	38
<i>Зайкина Д. С.</i> Рецепция философии Платона в работах Ж. Лакана	47
<i>Очеретяный К. А.</i> Дигитальный платонизм: Платон как проводник в философию компьютерных игр	54
<i>Гончаров И. А.</i> Антиномии социализма и социализм Платона	61
<i>Шадов А. А.</i> Воображение стихий в диалоге «Тимей»	71

Платон в контексте европейской метафизики

<i>Лебедев С. П.</i> Этапы формирования понятия умозрительного в философии Платона	77
<i>Погоняйло А. Г.</i> Счет сущего	86
<i>Берестов И. В.</i> Холистические допущения у Протагора, Горгия и Платона	90
<i>Катречко С. Л.</i> Об одной нестандартной интерпретации платоновского концепта Линии (Мифа о пещере)	95

<i>Панов С. В.</i>	
Платон и концептуальное письмо: теоретическая прозопопея, фильтр эффектов, слепая форма.	101
<i>Иваненко А. И.</i>	
Предэллинизм в античной философии.	110

**Платонизм в контексте истории средневековой мысли:
новые подходы и открытия**

<i>Пантелеев А. Д.</i>	
«Искусство умирать» в античной и христианской традиции	116
<i>Литвин Т. В.</i>	
Парадоксы познания времени у Плотина.	126
<i>Головин А. А.</i>	
Синтез гносеологии и антропологии в философии Каппадокийцев (опыт интерпретации).	134
<i>Бирюков Д. С.</i>	
Усиология Евномия и Григория Нисского в контексте античных логических учений	142
<i>Гончарко О. Ю.</i>	
Неплатоновский диалог Порфирия?	150
<i>Туманян Т. Г.</i>	
Античное философское наследие в социально-политической теории Ибн Сины	156

**Платонизм в политическом, социокультурном
и художественном контекстах**

<i>Арамян А. А.</i>	
По ту сторону неистовства.	166
<i>Светлов Р. В.</i>	
Чем измерять воздержание? Идеи аскезы и портреты античных философов	175

Платонизм в истории русской философии и науки

<i>Ряполов С. В.</i>	
«Введение в философию» Василия Николаевича Карпова и формирование оригинальной русской философской традиции.	181
<i>Коробов-Латынцев А. Ю.</i>	
Место платонизма в проекте русской философии Дмитрия Веневитинова	193
<i>Шахнович М. М.</i>	
Е. Г. Кагаров и мнение Платона о двух типах мифологии.	197
<i>Тихеев Ю. Б.</i>	
Ранний Лосев: путь к Платону.	204

Метафизика и антропология платонизма

<i>Романенко Ю. М.</i> Диалектика пищи у Платона и её исторические рецепции	215
<i>Никоненко С. В.</i> Платоновский эйдос в контексте эпистемологии возвышенного опыта	226
<i>Рохмистров В. Г.</i> «Федон» или To be or not to be?	237
<i>Королев В. А.</i> Щит Сократа: К феноменологии эпического	247

ПЛАТОН И ПЛАТОНИЗМ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СТРАТЕГИЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Платон и античный мир: тексты и история интерпретаций

<i>Бахарь С. А.</i> Учение Платона о смерти и посмертном существовании	259
<i>Трушина М. А.</i> О парадигмах и парадигмальности у Платона	267
<i>Ноговицин О. Н.</i> Трагический катарсис и поэтический мимесис в «Поэтике» Аристотеля	277
<i>Панов С. В., Ивашкин С. Н.</i> Платон: культура «магии мысли» и метафизическая нейтрализация суждения.	307
<i>Курдыбайло Д. С.</i> «Золотой род» и мифологическая история языка	320

Философия неоплатонизма

<i>Литвин Т. В.</i> Проблема длительности и язык описания времени у Плотина	344
--	-----

Отечественные прочтения Платона XIX–XX вв.

<i>Ахунзянова Ф.</i> Платонизм концептосферы Д. С. Мережковского	353
<i>Маковецкий Е. А.</i> Платоники и аристотелики XIV века: Пять сочинений Г. И. Недетовского.	363

Платон и христианская философия

<i>Приходько М. А.</i> Анамнезис как принцип раннехристианской герменевтики.	380
---	-----

<i>Беневич Г. И.</i>	
О некоторых философско-богословских аспектах учения оригенистов IV–V вв. и полемики с ними	400
<i>Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А.</i>	
«Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века	413
<i>Семиколенных М. В.</i>	
Чем опасен Платон христианину? Критика платоновской философии в Comparatio Aristotelis et Platonis Георгия Трапезундского	423
<i>Капилуни С. М.</i>	
Платон и Петр Ломбардский: историко-философский опыт созерцания возможного освобождения человечества	434

Платонизм и западноевропейская философская традиция

<i>Соколова Л. Ю.</i>	
Хайдеггеровское прочтение Платона в интерпретации А. Буто.	448
<i>Сотникова Н. Н.</i>	
Мир идей Платона в эстетике А. Шопенгауэра.	456

Платонизм: новые перспективы исследования

<i>Дробышев В. Н.</i>	
Неоплатонизм после Различия	467
<i>Погоняйло А. Г.</i>	
Пещера и мухоловка.	476

Платон и история культуры

<i>Мкртчян А. А.</i>	
Хореография Платона: царское искусство танца и двухтысячелетняя загадка танцующего человека.	488
<i>Зотов С. О.</i>	
Неоплатонические и герметические истоки духовной алхимии Зосимы Панополита.	502
<i>Королев В. А.</i>	
К вопросу о теории истории философии. Как мы читали Платона?	513
<i>Никоненко С. В.</i>	
Понятие эйдетического опыта.	524
<i>Щедринова О. Н.</i>	
Интерпретация сакральных знаний Платона в контексте трансдисциплинарной стратегии исследования	534
<i>Евлампиев И. И.</i>	
Судьба идеи метемпсихоза в европейской истории.	543

Проблемы перевода платоновского корпуса: традиционные и новые подходы

Алымова Елена Валентиновна

*кандидат философских наук, доцент,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

Караваева Светлана Викторовна

*кандидат философских наук,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

«О БЛАГЕ»: ПЛАТОН. АРИСТОТЕЛЬ. ТРАДИЦИЯ

Аннотация: В основе статьи — реконструированный на основании свидетельств позднейшей доксографии и комментариев текст сочинения Аристотеля «О Благе», который, по всей видимости, представляет собой конспективное изложение одноименной лекции Платона, произнесенной им в стенах своей школы. Сочинение «О Благе» является одним из опорных текстов для сторонников существования так называемого неписаного, или устного, учения Платона. На первый взгляд, между диалогами (за редким исключением, каковым является, например, «Филеб») и положениями, представленными в аристотелевском конспекте лекции «О Благе», заметно терминологическое и концептуальное различие. Однако авторы статьи полагают, что оснований противопоставлять Платона — автора диалогов и Платона — автора лекции «О Благе» нет.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, «неписаное учение» Платона, «О Благе».

Elena Alymova

Ph. D., associate professor, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

Svetlana Karavaeva

Ph. D., St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

“ON THE GOOD”: PLATO. ARISTOTLE. TRADITION

Summary: This article is focused on the text of one of Aristotle’s works which was reconstructed on the basis of various testimonies of a later doxography and commentaries — *On the Good* which obviously presents a compendium of a lecture of the same title rendered by Plato at his school. *On the Good* is one of the texts of great relevance for those who support the theory of a so-called unwritten or oral doctrine of Plato. At first glance there is substantial difference in terminology and concepts between the dialogues (except for a few including *Philebos*) and the theses articulated in this Aristotle’s compendium. Nevertheless the authors of the following article hold that there is no reasons to oppose Plato as author of the dialogues and Plato as author of the lecture *On the Good*.

Keywords: *Plato, Aristotle, the “unwritten doctrine” of Plato, “On the Good”.*

Платоновскому вопросу, видимо, суждено навечно остаться вопросом, провоцирующим научные дискуссии. Новейшие исследования Платона инспирированы в известной степени Ф. Шлейермахером. Именно он поставил вопрос о соотношении художественной формы и философии у Платона. В общем и целом к философскому наследию Платона можно относиться двояко: либо мы полагаем, что высказывание философа реализовано в его текстах, форму которых мы скорее признаем необычной для философии, но, совершая наши герменевтические усилия, не просто не можем не учитывать — напротив, обязаны принимать ее во внимание как особенность платоновского дискурса; либо мы полагаем необязательность формы для философского высказывания, а стало быть, не учитываем ее, пытаясь обнаружить смыслы *как бы* помимо формы (что, впрочем, невозможно), пытаясь избавиться от этого внешнего выражения и читать между строк. Положение дел, впрочем, осложняется еще и контекстами, в которые философия Платона вплетена и вне которых не может быть осмыслена. Для исследователя существенное значение представляет синхронный и диахронный контексты, иначе говоря, мы должны интерпретировать Платона *ex Platone* и его места-времени, с другой стороны, существует традиция, насчитывающая уже сотни лет, в течение которых складывался определенный язык описания

платоновской философии и появлялись различные ее истолкования, ключ к которым нужно искать не только, а может быть, и не столько в «самом» Платоне, сколько в философских позициях реципиентов его философии. Две важнейшие интересующие нас точки, фиксирующие судьбоносные для платонизма события его истории, суть Аристотель и неоплатонизм. Неоплатонические трактовки платоновской философии оказались столь авторитетными, что фактически подменили собой Платона. Следы такой подмены дают о себе знать повсеместно. Выражается это в стремлении реконструировать некое единое тело платоновской философии, которая как таковая должна отвечать требованиям, предъявляемым к философии как она определяется со времен Аристотеля. Ожидание от философии научности и систематичности, выявления единого принципа и внутренней непротиворечивости привели к потребности обнаружить все это и в творчестве Платона. Однако платоновские мысли, выраженные в диалогах разного периода, не поддаются сведению к единому началу, на каких бы основаниях это сведение не осуществлялось. И тут ученым, тоскующим по единству системы, на помощь приходят свидетельства о том, что платоновская философия не ограничивается имеющимися в их распоряжении зафиксированными письменно текстами. В результате было предпринято усилие по новому прочтению платоновских сочинений, уже в свете принимаемых всерьез указаний на так называемое *неписаное*, или *устное*, учение Платона. В его диалогах стали искать следы неписаного учения в виде намеков на него или, напротив, умолчания. Радикальный поворот в истории изучения философии Платона совершился в результате деятельности двух немецких филологов — Г.-И. Кремера (Krämer H.-J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg, 1959) и К. Гейзера (Geiser K. *Platons ungeschriebene Lehre / Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart, 1963 — *Testimonia Platonica*). Уже названия фундаментальных трудов этих ученых говорят сами за себя: Г.-И. Кремер предполагает рассматривать философию Платона как *онтологию*, а К. Гейзер ищет *основание наук* как они преподавались в Платоновской Академии. Одним словом, речь идет о де-поэтизации Платона и замене его Платоном-ученым (или, в крайнем случае, обнаружении наряду с Платоном-поэтом Платона-ученого в привычном нам смысле слова). В настоящее время практически ни одно исследование, посвященное Платону, не обходится без обсуждения неписаного учения. Подробный обзор исследований представлен в статьях Т. В. Васильевой «Писаная и неписаная философия Платона», С. В. Месяц

«Учение Платона об идеях-числах», И. Н. Мочалова «Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля».

Отправной точкой для предположения наличия особых философских высказываний Платона служат два зафиксированных факта: во-первых, упоминание Аристотелем ἀγραφα δόγματα (Phys. 209b 11–16) и, во-вторых, приписываемого Аристотелю же сочинения «О Благе», дошедшего да нас фрагментарно, которое считается конспектом лекции, прочитанной Платоном для своих учеников и записанной Аристотелем.

Вот об этом сочинении и пойдет речь. Мы располагаем свидетельством Аристоксена, согласно которому «Аристотель часто рассказывал о том, что испытало большинство услышавших лекцию Платона *О Благе*. Ведь каждый пришел, предполагая, что узнает о каком-то общепризнанном человеческом благе, например, о богатстве, о здоровье, о силе и вообще — о каком-нибудь достойном удивления счастье. А когда оказывалось, что речь идет о математике и числах, о геометрии и астрологии, и, наконец, о том, что благо — это единое, я думаю, это показалось им совершенно невероятным»¹ [1, с. 111]. Итак, *благо — это единое* (ἀγαθὸν ἕστιν ἓν). На основании свидетельства Аристоксена (а он, в свою очередь, ссылается на Аристотеля) делается вывод, что от слушателей требовалась предварительная подготовка, которой у большинства как раз и не было, а стало быть, ученое меньшинство в школе имело дело с какой-то особой формой философии.

Ряд авторов (например, Александр Афродисийский) свидетельствуют о том, что Аристотель написал сочинение под названием «О Благе» [1, с. 115]. Проблема заключается в том, что никто не сообщает, что представлял собой этот аристотелевский текст: конспект, воспроизводящий слова Платона, или конспект с комментарием самого Аристотеля... Однако нельзя исключать и того, что даже реферативные части содержат следы аристотелевского комментария. Аристотелевское сочинение «О Благе» состояло из двух книг, одна из которых была посвящена рассмотрению противоположностей [1, с. 119]. По-видимому, не стоит отождествлять вторую книгу «О Благе» с тем сочинением «О противоположностях», которое фрагментарно дошло до нас [1, 105–110]. «О Благе» относится к самому раннему этапу творчества Стагирита, как и сочинение «Об идеях», в котором Аристотель позволяет себе критику учителя. Иоанн Филопон в комментарии на трактат Аристотеля «О душе» пишет: «Сочинение, называющееся “О благе”, повествует о философии. В этом со-

¹ Перевод цитат из текста «О Благе» наш. — Е. А.

чинении Аристотель излагает содержание устных лекций Платона. Но само это сочинение действительно принадлежит Аристотелю» [1, с. 113].

Г.-И. Кремер рассматривает философское содержание лекций «О Благе» как основу для платоновских рассуждений в диалогах. И. Дюринг солидаризируется с такой позицией, но вносит важное тонкое уточнение: Платон ставит вопрос о началах, чтобы объяснить бытие идей, а именно («das Sein der Ideen» [2, с. 184]). Согласно И. Дюрингу, в диалоге «Государство» 508d — 509b мы обнаруживаем, как дает о себе знать «учение о началах» («den vollen Durchbruch der Prinzipienlehre») [2, с. 184]. Имеется в виду знаменитое место, где Сократ указывает на то, каким образом существует Идея Блага. Разворачивая перед слушателями и читателями метафору *Благо — Солнце*, он позволяет схватить ее умом во всей ее очевидности. Сократ говорит: «Так вот, познаваемым вещам не только присуще быть познаваемыми благодаря Благу, но и *быть* (τὸ εἶναι) и *быть чем-то существующим* (τὴν οὐσίαν) у них — от Блага, хотя само Благо не есть нечто существующее, но за пределами существующего, так как превосходит существующее старшинством и силой» [3, с. 255]. Итак, в чем заключается «учение о началах» и каким образом оно «прорывается» (Durchbruch) в этой части диалога «Государство»? Иными словами: представляют ли рассуждения Платона о началах и об идеях разные формы философствования, реализованные в разных дискурсах посредством разного языка (в одном случае — мифопоэтического дискурса большинства диалогов, в другом — языка математики в духе пифагорейцев). Вот для этого обратимся к свидетельствам из сочинения «О Благе».

Согласно этим свидетельствам, в своей лекции «О Благе» Платон полагает два начала: единое и многое, или единицу (τὸ ἓν) и неопределенную двойцу (ἡ ἀόριστος δυάς). Многое — неопределенное, то есть ἄπειρον (беспредельное), а значит — непознаваемое. Единое и неопределенная двойка суть начала всего, в том числе — идей [1, с. 112, 114]. В аристотелевской философии этому неопределенному и непознаваемому соответствует материя. Как следствие, неопределенное многое (большое и малое, больше и меньше, большее и меньшее) в сочинении «О Благе» отождествляется с материей, а коль скоро неопределенное многое и единое — начала всего, мы вынуждены признать, что и идеи имеют те же два начала. Вывод парадоксальный: идея имеет в качестве своих начал единое (что понятно) и многое, то есть материя... Принимая такой вывод, мы оказываемся всецело во власти Аристотеля: ведь в предложенном здесь толковании второго начала мы узнаем аристотелевскую материя (не будем забывать, что пифагорейские числа Аристотель рассматривал именно как материя).

И тут отчетливо проступают контуры важнейшего вопроса: имеем мы дело со словами Платона, послушно зафиксированными его учеником, или ученик не смог удержаться от интерпретаций.

Следует иметь в виду, что полагая единое началом, Платон актуализировал все необходимые импликации. Не будем далеко ходить за примерами. Возьмем диалог «Парменид» и рассуждения о едином как едином и единственном. В результате обсуждения, что это и как оно есть, собеседники приходят к выводу, что таким образом тематизированного единого нет. Но полагаемое как единое, которое *есть*, оно тут же оборачивается многим. Причем в каждом сущем бытия единым ни больше и не меньше, чем любом другом. Получается, что если единое есть, то тут же есть и многое. Но это многое «Парменида» нигде не отождествляется с материей.

Александр Афродисийский, на которого в своем комментарии на «Физику» Аристотеля ссылается Симпликий, прибегая к примерам чисел, разъясняет так: «Действительно, Платон, отыскивая начала сущего, так как ему казалось, что число по природе предшествует всему остальному (ведь и границы отрезка — точки, а точки — это монады, имеющие расположение, а без отрезка нет ни поверхности, ни трехмерного тела, а вот число и без всего этого может быть), полагал, что число — это начало, и что начала первого числа суть начала всякого числа. Двоица — это первое число (ἀριθμός), началами которого являются, как он говорили, единица (τὸ ἕν), большое и малое (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Поскольку это двоица, она содержит в себе самой множество и малость (πλήθος καὶ ὀλιγότητα), поскольку в ней есть двойное (ведь двойное — это и множество, и избыток, и недостаток, и некоторая величина), малость — поскольку в ней есть половина. Поэтому, согласно с этим рассуждением, в ней есть избыток (ὑπεροχήν), недостаток (ἔλλειψιν), большое (μέγα) и малое (μικρόν). Далее, она [двоица] причастна единице, поскольку единица является каждой из двух частей, а именно: она как некий единый вид есть двойное (τὸ διαδικόν). Поэтому-то он и говорит, что единое, большое и малое суть начала *двоицы*. Далее, он называл ее неопределенной двойкой, потому что она, будучи причастной большому и меньшему, содержит в себе больше (τὸ μᾶλλον) и меньше (τὸ ἧττον). Действительно, большое и малое, чередуясь ритмически: то напрягаясь, то ослабевая (κατὰ ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν), не останавливаются, но стремятся к неопределенности беспредельности. Действительно, так как двойка — это первое число, а начала ее — единица, большое и малое, то необходимо, чтобы у всякого числа были те же начала. Далее, числа суть стихии всего сущего. Так что и у всего началами являются единое, большое и малое или же — неопределенная двойка.

И каждое из чисел, поскольку оно определенное, одно и ограниченное, причастно единице, а поскольку делится и есть множество, оно причастно неопределенной двойке. Платон даже идеи называл числами. Стало быть, он естественным образом и началами идей делает начала числа. Он утверждал, что двойка — это природа беспредельного, потому что она [двойка] не определена в отношении большего и меньшего, но содержит большое и малое, каковые как раз и стремятся к беспредельному» [1, с. 115–116].

Обратимся теперь к платоновскому диалогу «Филеб», содержание которого, как в древности, например, Симпликием, так и большинством ученых сегодня, напрямую связывается с лекцией «О благе». Действительно, формально «Филеб» отвечает сразу двум положениям лекции «О Благе»: речь идет о «пифагорейских» началах всего сущего и одновременно тематическим вопросом диалога является вопрос о благе. Интересен данный диалог еще и тем, что его можно рассматривать в контексте ведущейся Платоном полемики с Аристотелем. По мнению Ю. А. Шичалина, под именем одного из главных действующих лиц диалога (Протарха) Платон выводит Аристотеля (Шичалин Ю. А. Поздний Платон и Аристотель (по-становка проблемы). С. 81–84). Имя Протарх (Prêtarcoj) с одной стороны указывает на Аристотеля, а с другой стороны определяет и саму тему полемики — разговора о началах.

Началами всего сущего, в том числе и идей, в «Филебе» Платон делает два «пифагорейских начала» — предел и беспредельное, отождествляя их с единым и многим «Божественный дар, как кажется мне, — говорит платоновский Сократ, — был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность» [4, 16d]. Разговор о началах сущего не ограничивается для Платона только двумя началами — пределом (единым) и беспредельным (множеством), им вводится еще один род-начало, объясняющий единое устройство мира, — «смесь» предела и беспредельного, единого и много, нахождение среднего между ними — «количественно определенного», т. е. числа. Нужно заметить, что предлагаемые Платоном начала сущего не противоречат основным положениям лекции «О Благе», проблема может заключаться лишь в их интерпретации. Более существенным видится вопрос, почему четвертый род-начало — ум, который является причиной смешения этой смеси — демиургом, не встречается ни в Метафизике I.6, критика идей-чисел в которой большинством ученых связывается с лекцией «О Благе»,

ни в дошедших фрагментах и свидетельствах аристотелевского сочинения «О Благе». Возможно, необходимость четвертого рода-начала — ума была вызвана ведущейся полемикой с Аристотелем о самом первом начале, ведь от места, которое занимают ум и благо в иерархии сущего у данных мыслителей, зависит и подход к осмыслению этого сущего.

Первоначало Платона — Благо — задается в диалоге все в той же неизменной парадигме его учения об идеях, как «бытие само по себе». Включая ум в «пифагорейский» ряд (что может быть рассмотрено как ответ Аристотелю), Платон тем самым задает необходимость соотнесения его с первоначалом — Благом: ум-демиург творит в той мере и соразмерности, которую он усматривает в своем первоначале — благе. Говоря, что Благо — это единое, Платон тем самым вписывает его в контекст ведущегося разговора о «пифагорейском» устройстве сущего, мире чистых форм и отношений. И здесь можно согласиться с Г.-И. Кремером, который говорит, что Благо-Единое — это только формальный принцип, а не форма. В отличие от идей оно не может состоять из «единого и много», единицы и двоицы. Попытка участников диалога классифицировать Благо как красоту, меру, истину не определяют его, определяет Благо только его существование. Таким образом, рассматривая мироустройство сущего на языке математики, Благо выступает как единое-мера для всего умопостигаемого, подобно зримому образу Блага как Солнца для чувственно-воспринимаемого мира в «Государстве», но выраженного посредством иной формы философского дискурса, иного языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Aristotelis Fragmenta Selecta / Recognivit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross. Oxonii, 1955.
2. Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.
3. Platonis Rempublicam / Recognivit brevique adnotatione critica instruxit S.R. Slings. Oxonii, 2003.
4. Платон. Филеб // Платон. Сочинения. Т. 3. Часть 1. М., 1971.

Шевцов Константин Павлович

*кандидат философских наук, старший преподаватель,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКИХ ПАРАДОКСОВ (на примере двух парадоксов из диалогов Платона)*

Аннотация: В статье сопоставляется семантическая структура философских и логических парадоксов на примере парадоксов Менона и Протагора из диалогов Платона и классических истолкований парадокса Лжеца у Рассела и Тарского. В логике проблема автореференции является нарушением изначальной симметрии семантического и синтаксического порядков, и поэтому парадокс здесь служит нарушением логического порядка. Напротив, в философии, как и в обыденном языке, формальная и предметная стороны высказывания взаимодействуют, а потому и парадокс выражает не нарушение порядка, а изначальную асимметрию как условие познания нового.

Ключевые слова: парадокс, истина, семантика, синтаксис, логика, философия, значение, память.

Konstantin Shevtcov

*Ph. D. in Philosophy, senior lecturer,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

ON THE NATURE OF PHILOSOPHICAL PARADOXES IN THE DIALOGUES OF PLATO

Summary: In the paper we compare the semantic structure of philosophical and logical paradoxes on example of paradoxes from Plato's dialogues and interpretations of classic Liar paradox by Russell and Tarski. In the logic the problem of autoreference is a deviation from the original symmetry of the semantic and syntactic orders, and therefore a paradox here is a violation of logical order.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 16-03-00566а.

On the contrary, in philosophy, as in ordinary language, the formal and the substantive sides of statements interact and, therefore, what the paradox expresses is not the violation of the order, but the initial asymmetry as a condition of the new knowledge.

Keywords: *paradox, the truth, semantics, syntax, logic, philosophy, meaning, memory.*

Альфред Тарский писал, что логический парадокс для системы мышления является проверкой, «родственной проведению решающих экспериментов в эмпирической науке» [6, с. 139]¹. Таким образом, парадокс приравнивается к испытанию реальностью, которое должно оправдать или отбросить научную гипотезу, хотя в случае формальной системы реальностью является истинностное значение, поскольку мы способны уберечь его от противоречия, следуя ему как единственной в своем роде возможности осмысленной речи. Очевидно, что парадокс может служить проверкой и сигналом тревоги, но он не может быть узаконен в самой системе мысли, потому что сигнализирует не о чем ином, как о потере следа, о заблуждении и бессмыслице. Иначе дело обстоит в философии, где появление парадокса не столько заставляет пересматривать наши предпосылки, сколько маркирует границу доступного познанию и сокрытого от него, внутренний и внешний рубеж мышления. Действительно, в отличие от логиков, бьющихся над решением своих парадоксов, философы предпочитают именно те парадоксы, которые неразрешимы, благодаря чему граница смысла и бессмыслицы проходит в каждом утверждении и сохраняет ценность только тех значений, в которых речь философа способна стать голосом самого сущего. Впрочем, возможно, различие здесь не столь велико, ведь значением наделяется именно то, что было до этого лишено значения, и потому смысл речи неизбежно должен отразиться в лишенном смысла, и отразить лишенное смысла в самом себе, и в этом случае только парадокс позволяет удержать всю эту игру отражений от того, чтобы значение не потеряло свою понятность, и голос сущего оставался членораздельной речью, не обращаясь в бессмысленное бормотание. Отталкиваясь от парадоксов, которые можно встретить в диалогах Платона, мы попытаемся, насколько возможно, прояснить различие собственно логических и философских парадоксов.

В самом широком понимании парадокс есть суждение, из признания истины которого следует утверждение его ложности, и наоборот.

¹ О том, что решение логических проблем служит той же цели, что и эксперимент в физике, еще раньше писал Б. Рассел в статье «Об обозначении» [5, с. 8].

Согласно парадоксу Менона из одноименного платоновского диалога, из предположения о возможности познания следует его невозможность (обратное действие не оговаривается, но оно очевидно, потому что признание невозможности познания было бы, конечно, неким познанием). В диалоге *Тезет* обсуждается парадокс Протагора, согласно которому невозможна ложь, при этом истина подобного утверждения требует признания истинным и такого суждения, которое говорит о ложности тезиса Протагора. Обратное действие проясняется, если развернуть исходное суждение в соответствии с его аргументацией: если истинно, что ложь возможна, то истинно и то, что небытие, о котором говорит ложное суждение, есть, но для человеческого ума это непостижимо (по крайней мере, если его не ведет к познанию богоподобный Чужеземец, как это происходит в *Софисте*). Очевидно, что в обоих случаях вопрос касается истины как предельной меры мышления, ибо, разделив истину и ложь, мы не можем избежать того, чтобы человек, познающий истину, не был носителем как истины, так и лжи.

То, что любой принцип, мера измерения, оказывается также и мерой несоизмеримости, было известно представителям еще ранних философских школ; во всяком случае, так можно бы понимать идею апейрона Анаксимандра или открытую пифагорейцем Гиппасом несоизмеримость сторон треугольника. В «Краткой истории парадокса» Рой Соренсен предлагает видеть в парадоксе наследие еще более древних языковых игр, традиционных фольклорных испытаний и загадок, наподобие вопроса Сфинкса, ответ на который находит Эдип [8, р. 3]. Кажется, здесь нет никакой неразрешимости, поскольку метафорический код загадки предполагает расшифровку и однозначный ответ, но, так как речь идет о знании правил, определяющих жизнь человека, Эдип, опознавший их, больше не подчиняется их простоте и ясности: отныне он во власти неопределимого и непреодолимого произвола судьбы, иначе говоря, он только думает, что знает, не зная на самом деле ни о своем прошлом, ни о настоящем, ни будущем. Вопрос распознается как форма незнания, и, чтобы ответить на него, необходимо соотнести неизвестное с известным, избегая ситуации Эдипа, когда именно тайное, скрытое, неизвестное оказывается мерой того, что мы знаем, обращая знание в обман. Парменидовский принцип тождества бытия и мышления устанавливает принципиальную соизмеримость всего существующего, как прежде воздух Анаксимена или вода Фалеса уравнивали небо и землю, жизнь и смерть, однако тем самым возможным становится и обратное уравнение, как показали Протагор и Горгий, и тогда все, что известно, оказывается мнением,

а все, что существует — небытием. Именно поэтому Платон не уклоняется от парадокса лжи и небытия, наоборот, он признает его как особую заботу мысли, присущую ей *меру иного*, избыточную, но неустранимую.

Вполне понятно отличие философской мысли от подхода формальной логики, для которой подобное сближение и взаимная игра истины и лжи невозможны хотя бы потому, что противопоставление истины и лжи заложено как в семантике высказываний, так и в определении логических союзов. Причину логических парадоксов обычно усматривают в автореференции, некоем ненадлежащем обращении с логикой языка. Бертран Рассел считал ее вариантом порочного круга и разработал теорию типов для того, чтобы этот порочный круг разорвать. Сходным, хотя и более простым, образом решил проблему Альфред Тарский, разведя объектный язык и метаязык. Парадигмальным примером для обоих логиков служил восходящий к античности парадокс лжеца. Интересной особенностью этого парадокса, представленного, например, высказыванием «Я лгу», является в числе прочего то, что он никак не проявляет себя в случае высказывания ортодокса: «Я говорю истину». Совершенно ясно, что здесь мы также имеем дело с автореферентностью, ибо, по сути, утверждаем следующее: «(Я говорю истину) истинно». Поскольку в этой фразе нет иного предмета, кроме нее самой, то ее истинность определяется не соответствием какому-либо положению дел, а актом утверждения этой фразы в качестве истинной. И если я продолжаю утверждать эту истинность, появляется новая форма признания истинности этой фразы: «((Я говорю истину) истинно) истинно».

Потенциально мы имеем здесь бесконечный ряд утверждений, который в этом отношении напоминает парадокс Стефана Ябло [9], с той разницей, что перед нами не парадокс, а как раз полная его противоположность, которую можно было бы назвать бесконечной тавтологией. Если утверждения, составляющие парадокс Ябло, демонстрируют, что условием парадокса не обязательно должна быть автореферентность, то бесконечная тавтология в свою очередь говорит в пользу того, что автореферентность может вовсе не вести к парадоксу. Впрочем, это и так известно, ведь автореферентными являются акты самопознания и самополагания, к числу которых относится и заявление об истинности собственной речи. Стоит прислушаться к словам Томаса Боландера о том, что решение парадокса Тарским является слишком грубым, потому что запрет автореферентных пропозиций, хотя и позволяет избежать парадокса, мешает более пристально взглянуть в структуру пропозиции и выявить в ней те значения, которые еще не стали предметом нашей мысли [7, р. 33]. Очевидно, что в случае суждения ортодокса таким значением является полагание самой

позиции говорящего как *места истины*, и полной противоположностью ему, то есть не ложью, а отсутствием смысла, утратой права голоса, служит как раз свидетельство лжеца «Я лгу».

Действительно, чтобы выразить какое-либо положение дел, речь прежде должна заявить о себе как об источнике истины. Формальная структура пропозиции, определяющая ее как речь, а не случайный набор звуков или чернильных пятен, является одновременно выражением ее исходной коммуникативной роли, состоящей в высказывании с позиции истины². Возможность быть как истинным, так и ложным характеризует смысл высказывания, но парадокс, по-видимому, указывает на то, что квалификация высказывания как ложного существенно отличается от простого утверждения истины. С коммуникативной точки зрения естественным конкурентом любого утверждения является встречное утверждение, отказывающее в признании чужой позиции истины. Значением такого отказа как раз и служит признание ложности высказывания, а его формальным выражением может выступить отрицание. По крайней мере, в нашем парадоксе суждение лжеца отличается от позиции ортодокса тем, что простое утверждение лжи дополняется очевидным жестом отказа, операцией *отрицания* истины.

Признание лжи отрицает исходное значение высказывания, но вместе с этим происходит и еще одно значимое отрицание. Строгость логической формы зависит от возможности интерпретации ее элементов, прежде всего логических союзов, в терминах истинностных значений («истина», «ложь»), однако парадокс лжеца фактически включает обратную интерпретацию, поскольку здесь суждение о лжи прочитывается как операция отрицания. Нарушенным оказывается принцип равновесия семантики и синтаксиса, обеспечивающий понимание логической формы как неукоснительного следования истине. Это значит, что пресловутая автореференция затрагивает не конкретное высказывание, а условие значимости любого высказывания: в суждении лжеца семантический компонент не просто входит в структуру объектного языка, но и обнаруживает заложенный в нем синтаксический потенциал, превращая предметное значение («ложь») в формальную операцию перемены значения высказывания на противоположное, что и дает нам парадокс. Предложенное Тарским решение оказывается действенным не потому, что исключает автореференцию, а потому, что не допускает смешения семантики и синтаксиса, усиливая их строгую симметрию разделением объектного языка и метаязыка.

² По сути, речь идет об одной из важнейших коммуникативных импликатур в смысле Пола Грайса [2, с. 222].

Путь различения логических типов, или уровней языка, предложенный впервые Расселом и примененный им для разрешения парадоксов теории множеств, встретил резкое неприятие у Людвиг Витгенштейна, который считал, что подобное различение внутри логической системы не может быть проведено на логическом основании. Корень ошибки он видел в том, что Рассел не может избавиться от значения знаков там, где он должен работать исключительно с логическим синтаксисом. Знак образует естественный водораздел семантики и синтаксиса, на котором все, что только может принадлежать значению должно быть переведено в структуру символа и правила его употребления; только в этом случае ни один знак не сможет высказываться о себе, поскольку сама структура знака исключит подобную отсылку³. Таким образом, Витгенштейн прямо указывает на необходимость полной симметрии семантики и синтаксиса как условия логической формализации языка, единственная проблема заключается в том, как подобную формализацию распространить на весь язык, чтобы система записи смогла выразить все способы обращения с значением. Суть дела в том, что обыденный язык опирается не столько на симметрию семантики и синтаксиса, сколько на своеобразную языковую память, заменяющую собой чрезмерные требования к записи. Почему мы легко избегаем логических парадоксов или не уделяем им особого внимания? Потому что любое употребление знака завязывает новый узел в ткани языка, производит минимальную прибавку в значении, вполне достаточную для того, чтобы избежать затруднений вроде парадокса автореференции⁴.

Очевидно, что вопрос стоит о понимании истины, и если для логики существенной является идея тождества формы и отделение ее от материи опыта, которая как раз и выражается в последовательном разделении семантики и синтаксиса как двух строго симметричных областей, то для простого обихода приемлемым оказывается совсем иная концепция, допускающая различное смешение и взаимодополнение формальных и мате-

³ В «Логико-философском трактате» читаем: «3.33. В логическом синтаксисе значение знака не должно играть никакой роли; должна быть возможна разработка логического синтаксиса без всякого упоминания о значении знака; она должна предполагать только описание выражений. 3.331. Исходя из этого замечания, мы пересмотрим расселовскую «теорию типов». Ошибка Рассела проявилась в том, что при разработке своих символических правил он должен был говорить о значении знаков. 3.332. Ни одно предложение не может высказывать что-либо о самом себе, потому что пропозициональный знак не может содержаться в самом себе (это есть вся «теория типов»)). Перевод М. С. Козловой [1, с. 16].

⁴ С подобной концепцией значения Витгенштейн будет работать в поздний период, в частности в «Философских исследованиях».

риальных моментов. Знак служит здесь не полным выражением значения, а рамкой, допускающей разные способы усвоения и понимания значения. Мы называем сочетание всех таких способов языковой памятью не только потому, что значение воспроизводит прежнее употребление знака, но и потому, что оно тянет за собою все, что включает опыт данной вещи, все, что отразилось в ее присутствии и составляет историю нашего общего со-бытия. Именно об этом отражении языка в его другом, по-видимому, и свидетельствует философский парадокс в отличие от чисто рефлексивных логических парадоксов. Хорошей иллюстрацией различия чисто логического и философского понимания истины может служить довольно любопытное рассуждение В. А. Ладова о логической несостоятельности понятия истины у Хайдеггера.

В статье «Гераклит» Хайдеггера, *aletheia* и парадокс лжеца Ладов напоминает о логическом правиле двойного отрицания (погашения одного отрицания другим), полагая, что именно с ним связана апория лжеца. Хотя в суждении лжеца нет никакого отрицания, Ладов рассуждает в духе строгой симметрии семантики и синтаксиса, благодаря которой суждение о лжи прочитывается как отрицание, которое превращает истинную пропозицию в ложную и наоборот. И именно с этой позиции ставится вопрос о том, возможно ли применение правила двойного отрицания к хайдеггеровскому пониманию *aletheia* как несокрытости, иначе говоря, возможна ли формулировка логического парадокса в языке хайдеггеровской философии? Все рассуждение Ладова сводится к тому, что отрицанием нескорытости может быть лишь сокрытость, которая и выступает в этом случае нашим толкованием лжи, поэтому суждение лжеца должно быть неким признанием в сокрытии чего-то, а если оно в свою очередь является ложным, то перед нами сокрытость чего-то сокрытого, что, конечно, не имеет ничего общего с двойным отрицанием, которое должно было вернуть нас к несокрытости. Как пишет Ладов, «из того факта, что сокрыта некоторая сокрытость, эта сокрытость не становится открытой. Отрицание отрицания порождает утверждение, но сокрытие сокрытого не порождает открытости. Если преступник сокрыл украденный кошелек, а свидетель сокрыл факт сокрытия, то кошелек посредством этого не обнаруживается» [4, с. 226].

Чтобы уяснить принципиальную ошибку такого подхода, возьмем более «добропорядочное» понятие истины, а именно понятие корреспонденции, или соответствия высказывания своему предмету. Поскольку Ладов принимает отношение истины и лжи как отношение отрицания, то и мы представим изменение истинностного значения в форме отрицания утверждения.

Например, отрицанием высказывания «Телевизор выключен» в обычном случае будет суждение «TV не выключен», а отрицанием отрицания будет что-то вроде «TV не не выключен». Значит ли это, что он выключен? То есть означает ли отрицание отрицания корреспонденции признание ее наличия? Если мы и говорим нечто подобное, то лишь в том случае, когда оппозиция да/нет оказывается почему-то не применима к положению дел. Возможно, TV был выключен, но сломался выключатель и TV продолжает работать, или сам TV сломался и потух, хотя и не был выключен. Это значит, что в обыденном языке, как и в философии, поскольку она не замыкается в границах формальной логики, разделение формы и предметного содержания не уравнивается принципом их формальной симметрии, и потому первое отрицание изменяет не только суждение, но и понимание всей ситуации речи. Соответственно, и второе отрицание не возвращает к исходному положению вещей, а имеет дело со *всем рядом* произошедших изменений.

В этом смысле обыденный язык дает пример удивительной гибкости, поскольку позволяет непосредственно ориентироваться не только в предмете беседы, но и замечать тот момент и то состояние обсуждения предмета, в котором мы находимся в каждом такте беседы. Вот почему для обыденной речи не является проблемой расселовский пример «Нынешний король Франции лыс», ведь если мы скажем, что «Нынешний король Франции не не лыс», то по крайней мере будет ясно, что с исходным утверждением что-то не так. Возможно, у короля нет головы, а, может быть, нет и короля после того, как потерялась одна из королевских голов. Подобная языковая память сопротивляется формализации, однако для философов она является необходимым уровнем пред-понимания, истиной в смысле несокрытости. Тем самым мы не избежали парадокса, но вместо логической симметрии мы вынуждены иметь дело с принципиальной асимметрией материи и формы, потока становления и идеальных форм, трансцендентальных или концептуальных схем. Предложенное Кантом решение проблемы метафизических антиномий являет, по сути, зеркальный вариант семантики Тарского: в обоих случаях причина парадоксов усматривается в нарушении границы двух уровней познания, но если Тарский ужесточает разделение, чтобы избежать парадокса, Кант, наоборот, отстаивает парадоксальную неразделимость двух стволов познания, иначе говоря, он заменяет ложные парадоксы истинными⁵.

⁵ Устанавливая границы применения разума, Кант отбрасывает прежние антиномии, при этом указывая на парадокс внутреннего чувства, который возникают уже в самой критике [3, с. 141]. Можно напомнить и об очевидной для многих критиков Канта парадоксальности вещей в себе, на признании которых держится вся критическая философия.

Есть и другой способ отдать должное парадоксальной позиции философа, и это как раз тот путь, который избирает Платон в случае двух парадоксов, о которых мы говорили в самом начале. В обоих случаях Платон обращается к памяти, а именно к идее припоминания для разрешения проблемы Менона, и к образу дощечки памяти для объяснения возможности истинных и ложных узнаваний. Совершенно очевидно, что память не решает парадокса, скорее, она позволяет помыслить его изнутри — как невозможность внутренней симметрии познания, как заложенную в самом знании меру несоизмеримого. Такая мера проявляет себя как голая основа, бесплотный эйдос души, описанный в последней книге *Государства*, существование меж двух миров, чистая память прошлого вне настоящего. Поскольку мысль рождается как проведение различия и разделение, именно память возвращает к моменту, предшествующему разделению, но не к неразличимому единству, а к встрече, сопровождающей различие и разделение, к единству, возможному лишь в форме парадокса, как восполнение и продолжение одного в другом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
2. Прайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М.: Прогресс, 1985. С. 217–237.
3. Кант И. Сочинения. В т. Т. 3. М.: Чоро, 1994.
4. Ладов В. А. «Гераклит» Хайдеггера, *aletheia* и парадокс лжеца // ΣΧΟΛΗ (Schole). A journal of the centre for ancient philosophy and the classical tradition. 2015. Т. 9. № 2. С. 221–227.
5. Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование / Сост. В. А. Суровцев. Томск: Издательство Томского университета, 2002. С. 6–13.
6. Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. № 8. С. 136–145.
7. Bolander T. Self-Reference and Logic // FNews. 2002. No. 1. P. 9–43.
8. Sorensen R. A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. Oxford University Press, 2005.
9. Yablo S. Paradox without Self-reference // Analysis. Vol. 53. No. 4 (Oct., 1993). P. 251–252.

Галанин Рустам Баевич

кандидат философских наук,

Русская христианская гуманитарная академия

СОВРЕМЕННЫЕ ОЦЕНКИ ОБРАЗОВ СОФИСТОВ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

Аннотация: Существенная часть информации о софистах дошла до нас благодаря диалогам Платона. Однако именно от Платона, а затем и от Аристотеля, идет тысячелетняя традиция дискриминации софиста и как человека, берущего плату за обучение, и как мыслителя особого рода, которого не легко ухватить одной рукой и который ничему, кроме небытия, не учит. В этой статье мы попытаемся дать небольшую апологию Платону и показать, насколько мы обязаны ему в том, что касается наших знаний о софистах, а также сделать краткий обзор современных оценок Платона как источника по софистологии.

Ключевые слова: *античная философия, софистика, риторика.*

Rustam Galanin

Ph. D. in Philosophy, Russian Christian Academy for the Humanities

THE MODERN SCHOLARSHIP ON IMAGES OF THE SOPHISTS IN PLATO'S DIALOGUES

Summary: The most part of our knowledge on the sophists is to be found in Plato's dialogues as well as long tradition of sophistic criticism. Thanks to oeuvre of Plato and Aristotle and their followers we know who the sophists really were — bad many-sided guys, taking fee for their teachings, who is not to be caught with one hand. But fortunately we know not only how bad the sophists were, but also what they had taught, and it was he, Plato, who is in many cases our only source for this topic. That is why in following article I am not going to criticize Plato for how much inadequate concerning the sophists he was — what is commonly adopted view — but, on the contrary, to give a kind of apology of Plato to show how much we owe him about the knowledge of the sophists. Also, I am planning to make a summary of the modern Plato ratings as a source for sophistology, and show that Plato's dialogues are unique historical testimonies, and that is why many things he had written on the sophists are to be taken for granted.

Keywords: *ancient philosophy, sophistry, rhetoric.*

1. Всем известны слова Сократа Чужеземцу в диалоге Софист, что софист — это зверь пестрый, которого, как говорится, одной рукой не поймаешь¹. Известны также и ирония Сократа по поводу комизма той напускной важности, в лоне которой пребывают софисты и их ученики². Не секрет и то, что софист, в общем, ничему, окромя болтовни научить не может³, но что хуже всего, он еще и деньги не малые за это берет⁴, и что даже сам Сократ как-то попался на эту уловку, заплатив Продику — своему другу и учителю⁵ — одну драхму за лекцию по языкознанию и по бедности своей не имевший возможности прослушать подробную лекцию, стоившую 50 драхм⁶. Обо всем этом мы узнаем из диалогов Платона, который не скупится на «похвалу» как для своих оппонентов — младших софистов, сделавших политические выводы из теоретических положений старших, так и самих старших софистов, которые были оппонентами его учителя Сократа. Это все, так сказать, верхушка айсберга, известная всем.

Но давайте внимательней посмотрим на содержание диалогов. Платон сознательно первым делом очерняет не то, *что* софисты говорят, но то, *как* они это делают, их самодовольство, одежда и т. д., т. е. все внешнее, он обильно пользуется риторикой образов — понятно, что в платоновском диалоге не было иллюстраций, но читатель представляет, о чем речь, эта нелепость явления софистов, лежащих на овечьих одеялах, в окружении прекрасных юношей, которые смотрят на них, как на небожителей, разинув рты, все это машинально переносится читателем и на их аргументы, однако вдумчивый читатель отделяет зерно от плевел и понимает, что такое представление софистов есть всего лишь риторический прием, в котором предстают софисты как исторические персоналии, но не суть их учений. Тут нужно кратко сказать, для чего вообще существует платоновский диалог. Скорее всего, диалоги Платона — это пособия для трех категорий людей — любителей, для читателей, обладающих научной подготовкой, и для слушателей Платона в Академии⁷, при этом совсем не обязательно, чтобы, к примеру, диалоги раннего периода не были интересны продвинутому ученику

¹ Софист 226a (τὸ ποικίλον εἶναι τοῦτο τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἑτέρᾳ ληπτόν).

² Протагор 315–316

³ Об этом диалог Горгий.

⁴ Обзор цен за учебу у софистов см.: Kerferd G. B. The Sophistic Movement. Cambridge, 1981. Pp. 25–29.

⁵ Guthrie W. K. C. The Sophists. Cambridge, 1971. P. 222, 275.

⁶ Кратил 384b.

⁷ Слезак Т. А. Как читать Платона. СПб, 2009. С. 77.

и наоборот, поздние диалоги — новичку. Тем не менее, основной замысел диалога — во всяком случае, раннего и среднего периодов — заключается в протрепетическом приглашении к философствованию в стенах Академии любого образованного читателя. Не стоит удивляться, что во всем этом есть скрытый рекламный эффект. В Афинах было много школ и учителей, и при жизни Платон был совсем не так популярен, как нам кажется теперь, сократические авторы вроде Аристиппа или идеолога социального протеста Антисфена были куда более масштабными в плане славы фигурами⁸. Далее, в большинстве диалогов нет ответов — это говорит о том, что читая диалоги хоть и можно восходить к истине через диалектику, но что окончательные ответы, Истину как она есть, можно узнать только став студентом Академии, общаясь, пребывая в совместной жизни. Это значит, что ответ слишком ценен, чтобы выкладывать его на письме, да его и нельзя изложить на письме окончательно, поэтому Платон, в общем, доверял письму мало — лишь как подспорью для работы и припоминания на склоне лет. Нужно добавить, что диалог не может помочь себе, защитить себя, когда его кто-то читает, поэтому в каждый диалог введена фигура телохранителя истины — истинный диалектик, который как-бы защищает учение, за неимением реального собеседника, и который поэтому должен превосходить всех остальных участников диалога своими духовными качествами — и это Сократ⁹. Принимая это во внимание, т. е. то, что диалог ведет к Истине, примем и то, что учения софистов, как основных оппонентов, не могут быть искажены уж до такой степени, чтобы совсем не соответствовать историческим реалиям, их содержание должно быть правдивым, ибо, во-первых, было легко проверить, не врет ли Платон, а, во-вторых, чтобы можно было из них — пусть с философской точки зрения и ложных, но с точки зрения исторической аутентичности и атрибуции тому или иному софисту истинных — выводить истинные следствия для самой платоновской Истины.

2. Сделав эти предварительные замечания, давайте обратимся к конкретным примерам, где Платон выступает для нас в качестве важнейшего источника по софистике и, как я попытаюсь показать, правдивого. Начнем с Протагора, с его знаменитого тезиса о *человеке-мере всех вещей*. Так, пассажи диалога *Теэтет*¹⁰, где рассматривается это учение, по мнению Диллона, «являются древнейшим сохранившимся свидетельством доктрины Протагора, хотя мы и должны признать их тенденциозный

⁸ Коллинз Р. Социология философии. Новосибирск, 2002. С. 116.

⁹ Там же. С. 223–224.

¹⁰ Теэтет. 151e–152e.

характер»¹¹. Что до «монолога» Протагора (*Тезет* 166а — 168с), то он, как кажется, не то, что не выглядит тенденциозным или ироничным, но, наоборот, — правдиво и сочувственно отображает учение софиста; во всяком случае, кажется очевидным, что сам Платон именно так и понимал учение Протагора. Так, еще Бернет считал, что невозможно, чтобы Протагора действительно изгнали из Афин, а книги сожгли, как утверждает Диоген Лаэртский (IX, 55), даже если этот факт и имел место, то совершенно очевидно, что должно было сохраниться множество копий его работ и нет причин полагать, что Платон не был с ними достаточно ознакомлен, следовательно для Платона «было бы невозможно интерпретировать доктрину Протагора в смысле действительно ей противоположном»¹². В своем исходном виде это высказывание представляло собой начало книги *Истина или Опрокидывающие [аргументы]*, или *Опровержения*¹³. У Диогена Лаэртского¹⁴ это сочинение не упоминается, и Унтерштайнер считает очень вероятным, что первым, кто осмыслил это сочинение Протагора как главное его сочинение, был Платон¹⁵.

Теперь обратимся к диалогу Протагор, где содержится знаменитый миф софиста или, как принято его называть — *Великая речь* Протагора. Миф этот сейчас уже не вызывает сомнений относительно своей аутентичности, следовательно, мы вполне можем доверять здесь Платону и даже предположить, что последний сделал нечто вроде интерполяции в свой диалог какого-то сочинения Протагора, которое либо было у него перед глазами, либо содержание которого он очень хорошо помнил. Так, Э. Скиаппа¹⁶ со ссылкой на Майкла Гагарина¹⁷, отмечает, что Платон ведь мог спокойно устранить какие-то части *Великой Речи* ради большей стилистической гармонии самого диалога, однако он этого не сделал, что и дает Гагарину возможность предположить, что *Великая Речь* есть вставка из сочинения Протагора. Дэвид Хоффман тоже согласен с Майклом Гагариным и говорит, что целью Платона было не атаковать Протагора, но, скорее, сравнить взгляды на природу добродетели Сократа и софиста и выяснить, можно ли

¹¹ Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J. Dillon, T. Gergel with an introduction by J. Dillon. Pinguin books, London, 2003. P. 9.

¹² Burnet J. Greek Philosophy. London, 1914. P. 113.

¹³ Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες

¹⁴ Диоген Лаэртский. О жизни знаменитых философов. IX, 55.

¹⁵ См. Untersteiner M. The Sophists. 1954. P. 15.

¹⁶ Schiappa E. Protagoras and Logos. P. 147.

¹⁷ Gagarin M. Plato and Protagoras. Ph.D.diss.Yale, 1968. P. 90.

все же обучать добродетели¹⁸. Это, в свою очередь, подразумевает, что сочинитель Платон излагает взгляды Протагора настолько полно и ярко, что, изучая этот диалог, вполне можно построить совершенно правдивый образ софиста, как касательно его учения, так и касательно его внешности.

Другой ученый, Джордж Керферд видит в этом мифе не только изложение доктрины, действительно принадлежащей Протагору, которая могла помещаться в каком-либо его трактате (*О первоначальном порядке вещей?*), посвященном политике и подобным вещам, но и выражение чего-то вроде теории прогресса в контексте противопоставления *номоса* и *фюсиса*, когда человек природный превращается в человека культурного¹⁹. Отвергая прогресс, но такого же мнения о подлинности интерполяции придерживается и Гатри²⁰. Бернард Манувальд полагает, что современники Платона, многие из которых имели доступ к сочинениям софиста, сочли бы его не заслуживающим доверия человеком, если бы он сильно изменил содержание доктрины исторического Протагора²¹ или уж, упаси Боже, вообще переврал его полностью.

3. Давайте обратимся теперь к еще одному диалогу — к Горгию, но посмотрим не на самого Горгия, ибо Платон нигде не называет его софистом, а на другого человека — его ученика и друга Калликла — «фигуры, в некотором смысле, мистической, — как пишет Гатри, — поскольку кроме как в платоновском диалоге он не оставил никаких свидетельств о себе в письменной истории»²². Что же истинного можем мы почерпнуть из этого диалога, чтобы построить правдивый образ софиста? Мы знаем, откуда он, он ахарнянин²³, влюблен в Демоса, что можно понимать и как афинский народ, конечно, но вернее будет видеть здесь сына бывшего менялы, а ныне богача и отчима самого Платона Пирилампа²⁴. Эрик Доддс, а за ним и Дебра Неэйлс считают, что Калликл — это вполне

¹⁸ D. Hoffman. Protagoras' Pedagogy of Civic Excellence//Anistoriton Journal, vol. 10 (2006) # http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf

¹⁹ Kerferd G. B. op. cit. P. 125.

²⁰ Guthrie W. Op. cit. Pp. 63–64.

²¹ Manuwald B. Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?//Protagoras of Abdera: The Man, His Mesasure. Ed by Johannes M. Van Ophuijsen//Philosophia Antiqua. Vol. 134.(2013). P. 164.

²² Guthrie W. Op. cit. P. 102.

²³ Горгий 495d.

²⁴ Там же 481d οὐ δὲ δυοῖν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους (ты же в двоих (влюблен), в афинский демос и в Перилампов (Демос). — пер. мой.)

историческая персона²⁵ и то, как он изображен у Платона и что он говорит в диалоге может предельно соответствовать исторической истине²⁶. Так, в Народном собрании Калликл привык угождать афинскому народу и менять свою позицию в зависимости от его волеизъявления, сходным образом он и с любимцами своими поступает, во всем угождая им и бросаясь из крайности в крайность²⁷. Касательно народа, можно сделать важный вывод для риторики — Калликл, как и многие публичные люди вообще, руководствуется не принципом чистого разума, но насущными делами полиса и, как говорит Джон Пулакос, «они выстраивают свой дискурс, держа в голове особенности конкретной аудитории»²⁸, т. е. они и ведомы аудиторией, и сами ведут приводят аудиторию к определенному принятию определенных положений, необходимых для вынесения конкретного решения ради осуществлении практических задач. Именно отсюда создается впечатление в угодничестве в данном случае Калликла перед народом (Именно отсюда растет ненависть Платона к софисту, из-за их риторики, которая, не зная истины, способна стимулировать массы, далекие от философии, на разные несправедливые дела; было бы полбеда, если бы софисты просто болтали или занимались безобидной эристикой, нет, они и их ученики вовлечены в политическую и судебную жизнь, они связаны с *действием*, которое основано на текущем положении дела, а не на понимании реальности *sub speciae aeternitatis*). Другими словами, согласно Платону, как отмечает Пулакос, «софистический дискурс, созданный незнающим меньшинством (ораторами), адресован невежественному большинству (публике), чьи действия определяют стратегию и жизнь в полисе»²⁹. И все это потому и только потому, что софист и оратор, как считает Платон, это одна и та же фигура³⁰. Что же до содержания самой доктрины Калликла, то он, в общем, отстаивает права *фюсиса* против *номоса*, и это, как пишет Доддс, «делает его антидемократом в принципе»³¹. Законы, т. е. сферу *номоса*, согласно Калликлу,

²⁵ Справедливости ради, следует указать, что есть и другие точки зрения, которые считают, что Калликл — это либо фиктивная фигура, либо маска, за которыми скрываются деяния и лица Крития и Алкивиада. Подробно по этом вопросу см.: Untersteiner M. *The Sophists*. 1954. P. 344. n. 40.

²⁶ Nails D. *The People of Plato*. Hackett Publ., 2002. P. 75.

²⁷ Горгий 481e.

²⁸ Poulakos J. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. S. Carol., 2008. P. 27.

²⁹ *Ibid.* P. 80.

³⁰ Ср.: Горгий 520a.

³¹ Цит. По: Nails D. *Op. cit.* P. 75.

придумали существа слабосильные, не могущие себя защитить, пестрое безличное большинство, массы, другими словами, которые завидуют выдающимся личностям, гениям, и всячески пытаются его сковать своими нелепыми постановлениями, втоптать его в грязь, унижить, сделать таким, как все³². Все эти чувства, разумеется, совсем не демократа, — говорит Доддс, — но платоновского тирана, детища демократии и ее же смертельного врага³³. В сокращенном виде мы находим эту теорию, без упоминания автора, в устах Афинянина в платоновских *Законах* 889e-890b. Следует отметить, что фигура Калликла в 19–20 вв была очень популярна. Известно, что она во многом мотивировала аристократические тенденции в философии Ницше, права сильнейшего и т. д. а еще, как пишет Дебра Нейлз, на радио Си-Би-Эс в мае 1956 г. в популярном радио шоу «Искренне ваш, детектив Джонни Доллар» была создана пятисерийная программа, которая называлась «Вопросы Калликла», где Калликл был назван величайшим из всех греческих философов³⁴.

4. Закончим с Калликлом и кратко скажем о воззрениях Гиппия. В диалоге Протагор читаем, что многознающий Гиппий придерживается мнения, согласно которому закон властвует над людьми и принуждает ко многому, что противно природе³⁵. Это положение, в общем и целом, могло быть теоретической базой для рассуждений уже рассмотренного кратко нами учения Калликла, которое он перенял от софиста. Следует, однако согласиться с Диллоном, что размышления о контрасте между природой и законом было очень распространено в то время³⁶ (20-е годы 5 в. до н.э., когда предположительно состоялась эта беседа), и явно не Гиппий был тем мыслителем, который ввел эту проблему во всеобщий интеллектуальный оборот. Нужно добавить, что в этом фрагменте диалога Протагор³⁷ Платон делает мастерский образчик манеры высказываться, которой Гиппий действительно пользовался в своих речах, и что этот платоновский образчик, по словам Александра Лопез Эйре, является прекрасным примером того метода, при помощи которого Гиппий умел вызывать интерес у своих слушателей и всячески очаровывать их даже

³² Ср. Горгий 483 c-d.

³³ Цит. по: Nails. D. op. cit. P. 75.

³⁴ Nails. D. op. cit. P. 76.

³⁵ Протагор 337d.

³⁶ Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J. Dillon, T. Gergel with an introduction by J. Dillon. Penguin books, London, 2003. P. 365. n. 7.

³⁷ Протагор 337e-338b.

в том случае, если тема речи была сугубо научной³⁸. Что же до вышеупомянутой уступки закону, то Гиппий полагал, что то, что более полезно для большинства людей, является и более законным³⁹. Это, пожалуй, все, что касается именно содержания учения этого софиста, которое мы можем извлечь непосредственно и корпуса Платона, в остальных диалогах Гиппий выступает очень часто, но, как правило, только как собеседник Сократа или просто участник общей беседы героев диалога.

5. Говоря о Продике, обратимся сначала к диалогу *Эриксимах*⁴⁰. В нем он говорит, что богатство есть зло для людей порочных и невежд, для людей же знающих, каким образом надо распоряжаться имуществом, богатство суть благо, и таким же образом обстоит дело со всем остальным⁴¹. В диалоге *Аксиох* Сократ, указав, что этому его научил за деньги Продик, утверждает, что смерть — благо, природа — зла, ибо поместила бессмертную душу в это брненное тело, подверженное болезням и скорбям, радости наши легковесны и сопряжены всегда со страданиями, печали же полновесны, длительны и лишены примеси радости. Душа, рассеянная по частям тела, чувствует все болезни и страшно из-за этого страдает, всячески стремясь в свою небесную родину, в эфир, где будет водить небесные хороводы и всячески блаженствовать⁴². Но самое важное, чем прославился Продик — это учением о языке, он занимался синонимикой и орфоэпией, и Керферд считает, что сатирическое изображение Продика в диалоге Протагор может косвенно служить доказательством того, что у него имелось сочинение *О правильности имен*⁴³. К тому же, пассаж Протагора 337a — с может выступать образчиком техники Продика, сымитированным Платоном⁴⁴. В *Кратиле* 384b, Сократ говорит, что если бы он смог прослушать пятидесяти драхмовый урок у Продика, то ничего не помешало бы ему узнать всю истину о правильности имен. На основании этого заявления Аллесандро Чьяпелли в 1890 г. в одной статье утверждал, что сам синоним как таковой имеет свою основу в этимологии слов, т. е. в доктрине, утверждающей, что каждому слову

³⁸ Lopez Eire A. *Rhetoric and Language// A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P. 340.

³⁹ Гиппий Большой 284e.

⁴⁰ Я оставляю в стороне проблему атрибуции этого и следующего малых диалогов Платону.

⁴¹ Эриксимах 397e.

⁴² Аксиох 366 a-b.

⁴³ Kerferd G. B. *op. cit.* P. 46.

⁴⁴ *Ibid.* 70.

от природы, что важно, соответствует какая-то одна вещь, и делает она это из-за сходства в звучании самой вещи и слова, эту вещь выражающего, поэтому слова должны аккуратно отличаться одно от другого, так что причина по которой, что либо называется так или иначе, происходит не от практического аспекта использования вещи, а от природы⁴⁵. Все это, разумеется, называется лингвистическим натурализмом. Впрочем, Марио Унтерштайнер считает, что в диалоге нет доказательств того, что Продик мог придерживаться такой трактовки синонимии и этимологии⁴⁶.

6. Оставим на этом Продика и обратимся к Фрасимаху. Итак, из Платона узнаем, что Фрасимах придерживается взгляда на справедливость, согласно которому Справедливость — это то, что полезно сильнейшему⁴⁷. Всякая власть устанавливает законы в свою пользу в зависимости от типа власти, ибо власть сильнее чем подвластные ей⁴⁸. Эти положения, по мнению Унтерштайнера, совпадают с теми, который анонимный автор кладет в начало *Афинской конституции*⁴⁹. И тут Сократ соглашается с тем, что справедливость есть некоторое *τό ξυμφέρον* — то, что объединяет, способствует усилению, питает развитие и поддерживает рост⁵⁰, то, что пригодно. Настоящий правитель не совершает ошибок, он безошибочно устанавливает то, что ему нужно, и это должны исполнять все подвластные⁵¹. Правители относятся к своим подданным не лучше, чем пастухи к своим овцам, таким образом, получается, что справедливость и справедливое — это благо чужого, сильнейшего, а для простого человека благом, а значит и справедливым, будет как раз несправедливое⁵². Так что есть смысл быть несправедливым, а не справедливым. Таким образом, мы узнаем, что есть две справедливости, одна — властная, и вторая — та, которая свойственна подвластным, несправедливая справедливость⁵³. Выводом, в конце концов, оказывается, что именно подчиненные, а не правители, являются справедливыми, несправедливо исполняя свои социальные обязательства⁵⁴. Одно то, что подвластные

⁴⁵ Цит. по: Untersteiner M. *The Sophists*. 1954. P. 213.

⁴⁶ *Ibid.* P. 224. n. 42.

⁴⁷ Государство 338с.

⁴⁸ Там же. 339а.

⁴⁹ Untersteiner M. *The Sophists*. 1954. P. 327.

⁵⁰ Baracchi C. *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*. Indiana University Press. 2002. P. 48.

⁵¹ Государство 341а.

⁵² Там же 343 с-d.

⁵³ Baracchi C. *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*. Indiana University Press. 2002. P. 49

⁵⁴ *Cp. ibid.*

априори находятся в угнетенном положении, дает им право быть несправедливыми по отношению к властям и законам. Не забудем, что Фрасимах в первую очередь ритор и его интересом является риторика. Выказывая такую двойственную природу справедливости он, как и всякий ритор, жонглирует понятиями *истины* и *доксы*, он принимает различие между *быть* справедливыми и *казаться* справедливым. Поэтому, будучи ритором на службе у власть имущих, он не может открыто показать, что те, кто пытаются казаться наиболее справедливыми — т. е. власти, — на самом деле являются наиболее несправедливыми, и наоборот, подчиняющиеся люди, с виду творящие несправедливость, но исключительно ввиду беспредела властей, поистине суть самые справедливые⁵⁵. И нет в такой позиции ничего удивительного, ибо, как сказано в диалог *Федр*, «в жалобно-стонущих речах о старости и нужде всех одолели, по-моему, искусство и мощь халкедонца. Он умеет и вызвать гнев толпы, и снова своими чарами укротить разгневанных — так он уверяет. Потому-то он так силен, когда требуется оклеветать или опровергнуть клевету»⁵⁶. Джон Диллон считает, что хоть Фрасимах и изображен весьма сатирически в *Государстве*, однако нет причин для сомнения, что доктрина *сильный всегда прав* на самом деле принадлежала софисту⁵⁷.

7. И еще об одной парочке софистов кратко хотелось бы сказать — о Евтидеме и Дионисодоре, большая часть информации о которых также дошла из диалога *Евтидем*. Как отмечает Диллон, несмотря на сатирическое изображение софистов, биографические данные и сама доктрина софистов изображены в этом диалоге достаточно точно⁵⁸. Тут может возникнуть вопрос, почему же тогда, если оба этих человека — реальные исторические личности, в собрании Дильса не включены изречения софиста Евтидема? Розамунд Кент Спрэг считает, что это связано с тем, что во времена Дильса, когда он составлял раздел, посвященный софистам, многие герои диалогов рассматривались в качестве масок для интеллектуальных противников Платона среди его современников, в данном случае за Евтидемом мог просвечивать киник Антисфен. Также это может быть связано с тем, что Дильс, как и многие исследователи античности того времени, не придавал слишком большое значение эристике, которая

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Федр 267d.

⁵⁷ Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J. Dillon, T. Gergel with an introduction by J. Dillon. Penguin books, London, 2003. P. 208.

⁵⁸ Ibid. P. 266.

являлось очень важной стороной софистических учений. В этом отношении позиция Дильса весьма отлична от таковой Платона, поскольку последний придавал эристике Евтидема очень серьезное значение, ибо видел в ней разновидность элейской атаки на свою теорию Идей⁵⁹. В своем знаменитом издании старших софистов Розамунд Кент Спрэг следует Дильсу и в соответствующем параграфе указывает только Евтидема без Дионисодора, полагая что попытка отделить учения двух братьев с философской точки зрения не имеет никакого смысла, ибо в диалоге они все время говорят в унисон. Итак, два брата родились на Хиосе, приехали в качестве колонистов в Фурии, откуда по политическим мотивам были изгнаны где-то в 413 г., какое-то время они путешествовали по Аттике и обосновались в Афинах, променяв работу инструкторов по военному делу на инструкторов в состязании речей⁶⁰. Скажем несколько слов об основных положениях теории аргументации этих софистов. Если я не ошибаюсь, в законченной форме в диалоге *Евтидем* впервые встречается знаменитая доктрина о том, что *противоречие невозможно*⁶¹, на которой и базируется вся аргументация и приверженцем которой, как мы знаем, был и Протагор⁶². С этим οὐκ εἶναι ἀντιλέγειν не так все просто — неизвестно, на самом деле, откуда оно к нам пришло. Так, Ранкин пишет, «мы можем быть вполне уверены, что оно старо. Платон представляет его как разновидность рецессивного гена на теле современной ему философии, хотя мы не можем исключить возможность того, что он намеренно преувеличивает его изношенность, поскольку это высказывание выглядит как весьма употребительное в его время и не могло быть всего лишь любопытным пережитком Антисфена..., поэтому мы, вероятно, можем выделить Гераклита как потомственного покровителя этого суждения. Если мы рассматриваем его как отказ от отрицания, то, возможно, Парменид был связан с обретением этим высказыванием своей привычной форму-

⁵⁹ Sprague R. K. Euthidemus of Chios// The Older Sophists. Ed. by R. K. Sprague. S. Carol., 1971. P. 294.

⁶⁰ Евтидем 271с.

⁶¹ καὶ Διονυσόδωρος, ὡς ὄντος, ἔφη, τοῦ ἀντιλέγειν, ᾧ Κτήσιππε, ποιῆ τοὺς λόγους; πάντως δῆλον, ἔφη, καὶ σφόδρα γε: ἢ σύ, ᾧ Διονυσόδωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν; (А Дионисодор на это:

— Ты строишь свои рассуждения так, как если бы противоречие в самом деле существовало?

— Само собой разумеется, — отвечал Ктесипп, — и даже более того. А ты, Дионисодор, думаешь, что противоречие не существует? (там же. 285е. Пер. С. Шейнман-Топштейн)

⁶² Диоген Лаэртский X,53; Исократ. Елена 1; Евтидем 286с.

лировки... Вполне возможно, что это высказывание... старше, чем любой известный нам мыслитель»⁶³. Если противоречие невозможно, то тот, кто говорит, всегда говорит о существующем, следовательно, «говорит сущую правду», поскольку о несуществующем ничего сказать нельзя, ибо говорить о несуществующем равносильно молчанию, поэтому «никто не говорит о несуществующем» и, следовательно, «никто не произносит лжи»⁶⁴. Еще в этом диалоге мы встречаем замечательную фразу Евтидема, что «говорить — это значит что-то делать и создавать»⁶⁵. Это, разумеется, очень сильно напоминает постулат *Теории речевых актов* английских аналитиков и концепцию языковых игр позднего Витгенштейна, согласно которой языковая игра есть единство мысли, слова и дела⁶⁶.

Итак, совершив этот краткий обзор, как кажется, становится очевидно, насколько неоценимым источником для изучения софистов является для нас божественный Платон, и что пора уже наконец гиперкритику касательно правдивости изображения Платоном софистов сменить на аккуратное и бдительное доверие великому греку.

⁶³ Rankin H. D. *Ouk Estin Antilegein // The Sophists and their Legacy // Hermes*, heft. 44, Ed. by Kerferd G. B. Weisbaden. 1981. Pp. 26–37. P. 26.

⁶⁴ Евтидем 283e–284d.

⁶⁵ Там же 284c.

⁶⁶ См.: Остин Дж. Слово как действие // *Новое в зарубежной лингвистике*. М., 1986; Витгенштейн Л. *Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XVI. М., 1985.

Платон и современная философия

Соколова Лариса Юрьевна

*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

П. РИКЕР О ПЛАТОНОВСКОМ ПОНЯТИИ ОБРАЗА

Аннотация: Платоновское учение об образе (εἰκόν) рассмотрено как один из источников феноменологии памяти П. Рикера. Показано, что французский философ обращается к диалогам «Теэтет» и «Софист», поскольку находит в них начало проблематики памяти и воображения, истины и памяти, истории и истины. Рикер стремится показать, что «когнитивный» подход к понятию эйкона у Платона, сосредоточенность на проблеме истины или ложности эйкона, с одной стороны, важны для современного обсуждения истинности памяти и истории, а с другой — платоновская проблематика подобия как отношения между эйконом и первичным следом, оставленным в душе, создает препятствие для различения памяти и воображения. В текстах Платона, касающихся памяти, французский философ находит недостаток (который будет исправлен Аристотелем, для которого «память сопряжена с прошлым»), заключающийся в отсутствии соотношенности понятия эйкона, образа как отпечатка, или следа, со временем. Последний недостаток Рикер объясняет общим эпистемическим контекстом обсуждения эйкона как правильного отпечатка, «верного воспоминания». Этот контекст ставит задачу определения статуса ложного мнения в качестве суждения и не учитывает особенности памяти.

Ключевые слова: Платон, П. Рикер, образ, феноменология памяти, воображение, истина, подобие.

Larissa Sokolova

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

P. RICŒUR ABOUT PLATO'S CONCEPT OF IMAGE

Summary: Plato's doctrine of the image (εἰκόν) is considered as one of sources of P. Ricœur's phenomenology of memory. It is shown that French philosopher refers to the «Theaetetus» and «Sophist» because finds in them the beginning of the problematics of memory and imagination, truth and memory, history and truth. Ricœur seeks to demonstrate that Plato's «cognitive» approach to concept of eikon, concentration on the problem of truth or falsity of eikon, first, is important for contemporary discussions about the truth's problem in relation for memory and history, and secondly, Plato's problematics of similarity as relations between eikon and primary trace left in the soul creates an obstacle for distinguishing memory and imagination. In Plato's texts about memory, French philosopher finds a flaw (which will be corrected by Aristotle, who wrote that «memory conjugate to with the past»), consisting in the absence of relatedness of the concept eikon, image as a fingerprint or trace, over time. Last flaw Ricœur deduces from general context epistemic of the consideration of eikon as a correct fingerprint, «faithful memories». This context puts the task of determining the status of a false opinion as a judgment and does not account for the specifics of memory.

Keywords: *Plato, P. Ricœur, image, phenomenology of memory, imagination, truth, similarity.*

Хотя в наследии Поля Рикера нет работ, специально посвященных учению Платона (за исключением публикации прочитанных в 1953–1955 гг. в Страсбургском университете лекций [12], где это учение освещается на первых двухстах страницах), к нему он обращался постоянно, и не в меньшей степени, чем учение Аристотеля, оно служило для французского философа живым источником идей, предметом актуальной интерпретации и намерении «придать древним текстам современное звучание» [5, с. 52].

Книга «Память, история, забвение» (2000), которая начинается с анализа платоновского понятия эйкона, представляет собой новый этап в создании Рикером философской антропологии, в ней автор обсуждает онтологические, эпистемологические и моральные вопросы, касающиеся памяти — способности человека помнить, подвергать забвению, прощать. Эта книга, как и большинство других работ Рикера, демонстрирует «плюралистичность его взглядов» [7, с. 248], их мозаичность, стремление философа освоить, «примирить» и включить в собственный синтез различные, порой противоположные исследовательские позиции. Об этой особенности

мышления — «в духе Хабермаса» — писал и сам философ, и его критики. Работа о памяти многомерна, обсуждает различные проблемы, и, как верно пишет Ч. Рейган, «в ней, как в большинстве своих книг, Рикер оставляет открытыми столько же вопросов, сколько и вопросов разрешенных. Эта книга — как лабиринт, где трудно найти нить Ариадны» [11, р. 176]. Здесь Рикер обращается к Платону в разных контекстах, во всех трех частях книги: 1) феноменология памяти, 2) историческое познание, 3) историческое состояние. Так, во второй части, посвященной эпистемологии истории, он, вспоминая Платона, ставит вопрос о письме и памяти. Но более важным, с точки зрения общей концепции работы, является рикеровский анализ учения Платона о памяти и воображении, с которого начинается первая часть книги — о феноменологии памяти. В ходе данного анализа, также как в ходе последующего исследования учения Аристотеля о памяти, формулируются исходные представления французского философа о памяти — о следе, забвении, различии реального прошлого и вымысла. Эта часть предвзвывает рассуждения Рикера об истории, что само по себе говорит о своеобразии его похода. Как пишет Ф. Бедарид, «оригинальность Рикера состоит в том, что, в противоположность обычной схеме, он начинает с анализа памяти прежде, чем приступить к истории, и начинает этот анализ под углом зрения *eikôn*, или образа. ...Вместо противопоставления памяти и истории Рикер отказывается ставить вопрос в терминах альтернативы и представляет их отношение как нерасторжимое, интригующее и, тем самым, “неразрешимое”» [9, р. 734].

Известно, что отношение Платона к речи, использующей образы, было неоднозначным. С одной стороны, он относил эту речь риторам, с другой — сам использовал ее, признавая, как писатель, значение литературных образов и, таким образом, «покидая понятие ради описания, диалектику — ради вымысла» [10, р. 525]. Несомненно также и то, что в ряде диалогов Платона в связи с проблематикой образа (эйкон), отпечатка (типос), отображения (эйдолон), «призрачного подобия» (фантасма) обсуждается проблематика истины [1, с. 475–496; 4]. Обращаясь, прежде всего, к диалогам «Теэтет» и «Софист», Рикер стремится показать, что «когнитивный» подход к понятию эйкона у Платона, сосредоточенность на истинностном статусе этого понятия, с одной стороны, важен для современного обсуждения истинностности памяти и истории, а с другой — платоновская проблематика подобия как отношения между эйконом и первичным следом, оставленным в душе, создает, возможно, препятствие для различения памяти и воображения. Кроме того, в текстах Платона, касающихся памяти, французский философ находит недостаток (исправленный Аристотелем,

для которого «память сопряжена с прошлым»), заключающийся в отсутствии соотносительности памяти со временем. Последний недостаток Рикер объясняет общим эпистемическим контекстом обсуждения эйкона как правильного отпечатка, «верного воспоминания». Этот контекст ставит задачу «определения статуса ложного мнения, следовательно, суждения, а не памяти как таковой» [5, с. 29].

Исследование памяти в философской традиции, идущей от греков, было отмечено соединением проблематики воображения и памяти, поскольку последняя была сведена к воспоминанию, когда помнить означало вспоминать прошлое событие, иметь образ прошлого. При этом часто был оставлен без внимания, согласно Рикеру, существенный признак памяти — ее временной характер. Действительно, согласимся с Рикером, связь памяти и воображения кажется очевидной и поддержанной даже практикой обыденной речи, где вспоминать это пытаться достоверно вообразить прошлое. Однако если обыденную речь считать аргументом, то и связь памяти со временем покажется столь крепкой, что будет трудно предположить рассуждение о памяти без отсылок ко времени, временному экстазу из настоящего в прошлое. В этом плане, апеллируя к «Федону», К. П. Шевцов пишет: «*Сама память* и есть обусловленный временем образ истины, мера неизбежного отступления от нее в самой ее созерцании» [8, с. 43]. Поставив задачу описать феномен памяти, различить воображение как направленность сознания на ирреальное, фантастическое и память как направленность на реальное с временной отметкой прошлого, Рикер утверждает, тем не менее, что связь памяти и времени не является столь очевидной и что в платоновском дискурсе она была обойдена, поскольку память обсуждалась в контексте теории образа. «Платоновская теория *eikōn* главный акцент делает на феномене присутствия отсутствующей вещи, причем отсылка к прошлому времени остается в неявной форме. Эта проблематика *eikōn* сама по себе уместна и требует рассмотрения. ... Тем не менее, она стала камнем преткновения при изучении специфики собственно *темпорализующей* функции памяти» [5, с. 24]. Темпорализующая функция памяти была замещена у Платона истинностной функцией, память — воспоминанием как образом. Обсуждение памяти в его диалогах свелось к вопросу об истинности отображения, следовательно, к обсуждению понятий образа, отображения, следа, призрака в эпистемическом аспекте.

Платоновские рассуждения о памяти отмечены, таким образом, взаимопроникновением понятий памяти и воображения и сконцентрированы на теме эйкона, здесь проблематика памяти находится «внутри» проблематики воображения, а память становится ее «провинцией».

Иное представление о памяти, как «сопряженной со временем», Рикер находит в трактате Аристотеля «О памяти и припоминании»: именно это представление служит для него «путеводной звездой» в собственном исследовании памяти. Понятийный аппарат Аристотеля многим обязан Платону, и в целом данный трактат, как и вся подборка из его девяти небольших работ «*Parva Naturalia*», в которую он входит, можно рассматривать, пишет французский философ, в контексте эристики и диалектики, унаследованных от Платона.

Понятие образа, а также идущее с ним в паре понятие призрачного подобия, присутствует у Платона, отмечает Рикер, в диалогах о софистике, в которых обсуждается онтология ложного мнения: как возможно небытие, предполагаемое ложным мнением? Заметим, что, ограничив свой анализ диалогами «Теэтет», «Софист», частично «Филебом» и «Меноном», французский философ не рассматривает иные рассуждения Платона о памяти, которые имеются также в диалогах «Федон», «Федр» и др. [2, с. 47–57].

В «Теэтете», пишет Рикер, формулируется главная апория («загадка») памяти: как может присутствовать в настоящем то, что отсутствует? Известно, что понятие образа здесь увязывается, с помощью метафоры о «восковой дощечке», с понятиями отпечатка (*typos*) и отображения (*eidōlon*), а также с понятием подобия, устанавливаемого между настоящим образом и отпечатком, подобным тому, который оставлен перстнем на воске. «То, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется отображение (*eidōlon*), когда же оно стирается или уже нет места для новых отпечатков, тогда мы забываем и уже больше не знаем» [3, 191d-e]. Ложное мнение трактуется в данном диалоге Платоном как стирание следа на воске или как отсутствие подобия образа отпечатку. Философ, обращает внимание Рикер, прибегает к категории подобия для решения апории памяти и тем самым «попадает в ловушку», ибо эта категория пригодна для анализа и памяти, и воображения и не в силах их различить. Также Платон, как уже нами отмечалось, развивает мысль о подобии в когнитивном контексте, для него истинное мнение состоит в соответствии отпечатка предмету, ложное — в отсутствии такового.

Исследование апории памяти (присутствия того, что отсутствует) французский философ продолжает, обсуждая проблематику эйкона в «Софисте». Здесь также ведется дискуссия о софисте с его искусством создавать иллюзии. Софист создает «подражания» (*mimēmata*), а также «словесные призраки (*eidōla*) всего существующего» [3, 234c]. Платон пишет, что в отличие от «искусства творить образы» (*teknē eikastikē*), в соответствии с образцом, есть искусство творить призрачные подобия, призраки (*phantasma*). Так

образ оказался противопоставленным призраку, а «проблема памяти и ее специфики исчезла, уничтоженная... вопросом о том, как можно было бы определить софиста. ...Платон, как представляется, обозначил момент вхождения в тупик, когда задал вопрос: “Что же мы вообще подразумеваем под отображением (eidōlon)?” (239d)» [5, с. 31]. Дело в том, пишет Рикер, что здесь Платон, обсуждая эпистемическое различие между образом и призраком, оказывается «вовлеченным в водоворот» понятий, которые не поддаются правильному членению по родам, а «эристика и диалектика едва отличаются друг от друга». Понятия эйдолон, эйкон, фантаσμα оказываются в определенный момент дискуссии соединенными, равноценными с точки зрения центрального момента вопроса о заблуждении и обмане:

Ч у ж е з е м е ц. А если есть заблуждение, то существует и обман.

Т е э т е т. Да.

Ч у ж е з е м е ц. Но если существует обман, тогда все необходимо должно быть полно отображений, образов и призраков.

Т е э т е т. Как же иначе? [3, 260с].

В результате прочтения «Теэтета» и «Софиста» Рикер формулирует возникшие у Платона трудности, касающиеся проблемы памяти (которые видны, разумеется, только с позиции «регрессивного» анализа, которую он занимает). Во-первых, у Платона отсутствует в явном виде обсуждение вопроса о временном предшествовании изначальных «следов» (sêmeia), к которым обращено воспоминание. Иначе говоря, только Аристотель четко выскажет важную для Рикера мысль о том, что «память сопряжена с прошлым».

Во-вторых, другая трудность касается отношения между образом и первичным следом в подражательных искусствах. Рикер подчеркивает важность платоновского различения образа и призрака и видит в этом различии начало обсуждения истинностного аспекта памяти и истории, который является для него в работе «Память, история, забвение» центральным. Однако, характеризуя указанное выше отношение (для подражательных искусств), Платон использует понятие подобия. Данное понятие, употребляемое греческим философом при обсуждении и памяти, и воображения в равной мере, скорее маскирует специфику памяти или, по крайней мере, считает Рикер, создает препятствие для изучения ее истинностного аспекта. В работе «Время и рассказ» он, анализируя миметическую функцию рассказа в жизненном мире, существенно расширяет понятие мимесиса и подчеркивает его отличие от понятия подражания как копирования.

Важным для современного обсуждения памяти, а также истории Рикер полагает предположение Платона о связи между образом (*eikōn*) и отпечатком (*typos*) (контекст метафоры о «восковой дощечке»). «Это предположение, как думается, позволит разгадать загадку, касающуюся неясности или ложного мнения, не упуская из виду загадку сохранения следов, а также возможности их стирания в случае их забывания. Стоит ли говорить, сколь ответственно такое предположение» [5, с. 33]. Дело в том, что для Платона, разъясняет Рикер, связь образа и отпечатка является более фундаментальной, нежели отношение подобия в подражательных искусствах. Подражание может быть правдивым или ложным в зависимости от того, осуществляется или нет отношение «аккомодации, гармонии, *соответствия*» между образом и отпечатком. Именно платоновское рассуждение об отпечатке, трактуемом в ряде диалогов, согласно переводу Рикера, как «означающий след» (*sêmeion*), породило в истории мысли ряд трудностей, с которыми столкнулась теория памяти и теория истории. Рикер выделяет несколько определений понятия «след», которые идут от Платона — такая этимология поможет «рассеять некоторые неясности, касающиеся употребления слова “след”» [5, с. 33]. Так, обращаясь к «Филебу», он указывает, что память здесь трактуется в качестве следов, оставленных в душе испытанными впечатлениями (*pathēma*), связанными с удовольствием и страданием, то есть, как интерпретирует Рикер, «впечатлениями-ощущениями».

Отсюда возникают вопросы, относящиеся к феноменологии впечатления-знака, которые можно решать, полагает Рикер, в рамках гилетической феноменологии Э. Гуссерля. Эти вопросы касаются, во-первых, того, каким образом в душе сохраняются впечатления, неважно, вспоминают их или нет. Во-вторых, «какое отношения означивания сохраняет оно [впечатление.— Л. С.] по отношению к впечатляющему событию (то, что Платон называет *eidōlon*, не смешивая его с присутствующим в настоящем образом (*eikōn*) отсутствующего следа, ставящим проблему соответствия с изначальным следом)?» [5, с. 35].

В традиции, идущей от греков, современная феноменология унаследовала затруднение, состоящее в соединении образа и воспоминания. Это затруднение порождает многие вопросы: является ли воспоминание (ноэма памяти) образом? если да, то каким именно? как объяснить их смешение в речи и жизненном опыте? К этим и другим вопросам, происходящим в своем истоке от греческих толкований термина эйкон, Рикер приступает, взяв в качестве «первого проводника» работы Гуссерля, в которых дается эйдетический анализ образа и воспоминания

(особенно XXIII том «Гуссерлианы»: «Фантазия, образное сознание, память» и др.; «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени»). Воспоминание для Гуссерля является особой интуитивной презентификацией (*Vergegenwärtigung*), имеющей временной характер: связь воспоминания со временем описывается немецким феноменологом в процессе исследования удержания и вторичного воспоминания. Изначально платоновское отношение эйкона и фантазмы обнаруживается у Гуссерля, когда он выявляет отношение между изображением (*Bild*), то есть «физическим образом» — портретом, картиной, фотографией и т. п. и фантазией (*Phantasie*) — вымыслом, воображением. Сознание изображения и сознание воображения, «будучи равными, могут по очереди отделяться друг от друга, чтобы противостоять друг другу, либо взаимно включаться в тот или иной смысл в зависимости от места, которое признается за ними в поле интуитивных презентификаций» [5, с. 78]. Однако с Гуссерлем, пишет Рикер, пройдена лишь часть пути сравнения образа и воспоминания: предстоит еще разобраться, как воспоминание возвращается в виде образа, который принимает форму реального.

Также философ показывает, что когда А. Бергсон в «Материи и памяти» выдвигает метафизический тезис о нематериальности памяти, то за этим стоит разделение воспринятых у греков понятий эйкона и тупоса, которые изначально, у Платона, были соединены в паре. Рикер пишет, что в действительности, с феноменологической точки зрения, у Бергсона эти понятия принадлежат разным сферам: «*eikōn* содержит в себе “иное” изначальной эмоции, в то время как *tupos* вводит в игру внешнюю каузальность действия (*kinēsis*), производящего отпечаток на воске. Вся современная проблематика “мнезических следов” на деле является наследницей античного союза между *eikōn* и *tupos*» [5, с. 81]. В этом плане Бергсон восстанавливает отношение между действием, причиненным мозгом, и «чистым представлением», самодостаточным в силу сохранения воспоминания о первичных впечатлениях.

Таким образом, понятие образа у Платона, по Рикеру, было включено в контекст эпистемической теории об истинности воспоминания, которое обсуждалось в качестве суждения, без учета специфики памяти. Значение этой эпистемической теории, пишет он, состоит в том, что она, представляя собой феноменологию ложного мнения, детально описывает главную апорию памяти (как возможно присутствие отсутствующего?) [5, с. 29]. По сути, платоновское понятие образа обсуждается в работе Рикера только в связи с его местом в учении о памяти греческого философа, при этом раскрываются как позитивные приобретения этого учения,

так и имеющиеся в нем концептуальные препятствия — с точки зрения последующей истории философии, теории памяти и теории истории. Безусловно, понятие образа у греческого философа, тем более в истории платонизма и христианской мысли [13], имеет гораздо более богатые контексты. Также отметим, что связка напрямую современных теорий памяти (Бергсон, Гуссерль) с античными теориями является проявлением редукции, приемом исключения опосредующих звеньев, тех или иных исторических аспектов в исследовании философских учений, что само по себе практически неизбежно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васильева Т. В. Поэтика античной философии. М.: Трикта, 2008.
2. Малышкин Е. В. Две метафоры памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2011.
3. Платон. Собр. соч. в четырех томах. Т. 2. М.: Изд-во Мысль, 1993.
4. Разинов Ю. А. Понятие истинного и ложного у Платона в контексте соотношения эйдоса и эйдолона // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013, № 1 (3). С. 21–30.
5. Рикер П. Память, история, забвение / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовинной и др. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
6. Сотникова Н. Н. Онтология Платона в интерпретации А. Шопенгауэра // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Е. 14. № 3. С. 157–161.
7. Тисельтон Э. Герменевтика / пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
8. Шевцов К. П. Знание и припоминание в диалогах Платона «Федон» и «Федр» // Универсум платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций. Материалы XXII международной конференции, Санкт-Петербург, 24–25 июня 2014 г. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. С. 35–45.
9. Bédarida F. Une invitation à penser l'histoire: Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli // Revue historique. Paris, 2001 (№ 619). P. 731–739.
10. Grasso E. Images dans le texte: l'eikonologia platonicienne // Revue de métaphysique et de morale. 2013 / 4 (№ 80). P. 525–541.
11. Reagan Ch. Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur: la mémoire, l'histoire, l'oubli // Transversalités, 2008 / 2 (№ 106). P. 165–176.
12. Ricœur P. Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953–1955. Paris, 2011.
13. Vasiliu A. 1) Dire et voir: la parole visible du “Sophiste”. Paris, Vrin, 2008; 2) Eikôn. L'image dans le discours des trios Cappadociens. Paris, Presse universitaire de France, 2010.

Зайкина Дарья Сергеевна

*студентка, Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

РЕЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА В РАБОТАХ Ж. ЛАКАНА

Аннотация: Французский психоаналитик Жак Лакан сам себя философом не признавал, тем не менее, в своих семинарах он обращался к сочинениям Платона, анализировал их, в частности, комментировал в течение года диалог «Пир», что позволяет нам говорить об интерпретации античного философа в психоанализе. В статье предпринята попытка обнаружить рецепцию платоновского творчества в работах Ж. Лакана, а также сопоставить психоаналитическую технику с методом ведения беседы платоновского Сократа на примере диалогов «Пир», «Алкивиад I».

Ключевые слова: психоанализ, познание самого себя, истина, объект а, агальма, диалог, Другой.

Daria Zaykina

student, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

THE RECEPTION OF PLATO'S PHILOSOPHY IN J. LACAN'S WORKS

Summary: The French psychoanalyst Jacques Lacan did not see himself as a philosopher, however he has turned to the writings of Plato in his seminars, has analyzed them, in particular, for a year he has commented the dialogue «The Symposium». Therefore, we can consider the interpretation of the ancient philosopher's writings in psychoanalysis. The author attempts to detect the reception of Plato's creativity in the works of J. Lacan and to compare the psychoanalytic technique with the method of Plato's Socratic conversation on the example of «The Symposium» and «Alcibiades I» dialogues.

Keywords: psychoanalysis, cognition of the Self, the truth, object a, agalma, dialogue, the Other.

Методы ведения беседы: «лечение разговором» и диалоги Платона

Говоря об оригинальной интерпретации платоновского творчества в психоанализе лакановского толка, можно обнаружить рецепцию, прежде всего, в самих методах ведения беседы обоих авторов.

Во-первых, Сократ в диалогах Платона и аналитики наделяются их собеседниками статусом «якобы знающего» субъекта. Так, например, в диалоге «Алкивиад I» герой, изначально считавший, что знает, что такое справедливость, постепенно приходит в замешательство: «Но клянусь богами, Сократ, что я и сам не знаю, что говорю» [7, 127D]. Алкивиад начинает задавать вопросы сам и, таким образом, уже Сократ становится «отвечающим». Собеседники Сократа и в других диалогах (например, в «Протагоре») делегируют ему свое знание.

Ж. Лакан пишет о необходимости «каждый раз возобновляемого невежества», которое не позволит видеть в анализанте «лишь очередной случай» [2]. По удачному выражению исследователя В. А. Мазина, аналитик не должен препятствовать встрече анализируемого с его собственным Другим [6]. Поэтому Ж. Лакан и говорит в I семинаре о том, что психоаналитик не предоставляет меру реального. Можно сказать, он «знает, что ничего не знает», как и платоновский Сократ. Такова его методологическая установка.

Аналитик является одним из составляющих структуры анализа наряду с речью: он не обладает никаким преимуществом перед пациентом. Более того, он может быть таким же невротиком, как и анализант («одно даже способствует другому» [3, с. 9]). Действительное положение дел: аналитик и философ занимаются поиском истины. Первый — истины субъекта, по словам Лакана. Однако поиск в обоих случаях оборачивается необходимостью самопознания.

Так, основатель психоанализа, по мнению Ж. Лакана, обратил внимание на то, что происходило с ним самим. Собственные сны, невротические расстройства, детство — все обстоятельства частной жизни З. Фрейда способствовали разработке психоаналитической техники. Этот факт вторит платоновскому методу познания: «Можем ли узнать, какое искусство делает лучшими нас, не зная, что такое мы?» [7, 129A] — спрашивает Сократ в диалоге «Алкивиад I».

Во-вторых, обращает на себя внимание ирония обоих авторов. Одна из работ Ж. Лакана носит название «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда». Подобно тому, как Сократ опровергал ложные послышки (метод эленхоса) своих собеседников, Ж. Лакан ниспровергает предмет изучения эго-психологии — классический субъект, говоря, что он является лишь воображаемым образом.

Французский психоаналитик иронично относится и к своим слушателям. В форме ведения семинаров Ж. Лакана можно усмотреть его задачу — не допустить популяризацию своего учения, того, что, по его мнению, привело к превратному прочтению Фрейда в духе биологизаторства и имело следствием искажение психоаналитической техники.

Также стоит отметить, что сходна функция психоаналитика и философа в диалоге. По Ж. Лакану, она заключается в расстановке пунктуации. Невмешательство аналитика, его молчание или прерывание анализа служат появлению «полной речи». Неожиданная остановка сеанса напоминает открытые диалоги Платона. Читатель не получает ответ, как и анализант, на поставленный в беседе вопрос. Он призван к собственному поиску. Цель — наладить диалог.

Наряду с этим, платоновские диалоги и беседа в психоанализе носят ретроспективный характер. Так, Платон в диалоге «Государство» пишет о том, что души перед рождением пьют воду из реки Аметет, реки забвения. В «Федоне» его герои приходят к выводу, что припоминаем мы то, что когда-то уже знали. Платоновский анамнезис предполагает поворот к себе — к душе, которая созерцала идеи до своего рождения. Поэтому и Сократ в финале диалога «Алкивиад» обращает своего собеседника к познанию самого себя. Таким образом, душа уже содержит в себе искомое.

Ж. Лакан, продолжая мысль Фрейда, считает, что психозу предшествует травматическая ситуация. Пробел в истории субъекта, который должен быть восстановлен, выговаривается: его воспроизводят оговорки, ошибочные действия, симптом. При этом сам анализант не осознает этого. Поэтому истина субъекта в психоанализе, с одной стороны, вписана в дискурс, с другой, относится к прошлому.

Сам Ж. Лакан уподоблял психоанализ платоновским диалогам. Так, в X семинаре он назвал его «эротологией» [4, с. 21]. «Французский Фрейд» ставит в центр своих интересов желание, подобно тому, как Сократ в диалогах Платона (в частности, в «Пире») говорит, что силен в «делах любовных» [7, 198D]. В VIII семинаре Ж. Лакан, перефразируя библейскую формулировку, постулирует: в начале была любовь. И добавляет, что она особенно справедлива в отношении аналитического опыта [8].

Эрот в платоновском «Пире» является по природе своей философом и вместе с тем он есть вечно желающий. Философия у Платона становится связанной с желанием, стремлением: желает обладать знанием тот, кто находится посередине между мудрецом и невеждой, кто знанием не обладает, разве что знает, что не знает. Ядром аналитического опыта также является желание и любовь как положительный перенос.

Однако сам «французский Фрейд» одновременно и опровергает полное отождествление психоаналитического разговора с платоновским. Так, анализируя «Менон» в своем II семинаре, Ж. Лакан признает психоаналитиков скорее в Перикле и Фемистокле, нежели в участниках диалога. Государственные деятели — хорошие интерпретаторы: они руководствуются истинным мнением, но не обладают знанием. Можно сказать, что они, как и аналитики, действуют на уровне символического. Перикл, как мы узнаем из диалога «Алкивиад», сам был выдающимся человеком, однако не смог обучить добродетели своих сыновей. В этом же диалоге Сократ и его собеседник соглашаются в том, что научить может только тот, кто знает [7, 111В]. Поэтому, например, народ является лучшим учителем языка.

Участник семинара Октав Маннони говорит: «Для Платона существует некая забытая истина, а мотивировка, искусство спора, состоит в том, чтобы эту истину обнаружить» [5, с. 25]. Платоновскую диалектику он сравнивает с ситом, служащим отсеиванию истины. В психоанализе же истина является исторической. Она всегда связана с заблуждением. Таким образом, «аналитическая майевтика» выявляет истину в заблуждении и заблуждение в истине.

Ж. Лакан соглашается с такой интерпретацией, так как, по его мнению, психоаналитик работает на уровне *orthodoxa*, языка, того, что предшествует формированию знания. Для Ж. Лакана ошибка раба и последующее ее исправление — переход от воображаемого к символическому. Платон, говорит Ж. Лакан, пишет о том, что раб, как и любой другой человек, обладает вечными формами — он может припомнить: «пробуждение в субъекте этих форм и объясняет переход от невежества к знанию» [5, с. 26]. Однако, по Лакану, построение эпистемы как связности дискурса для Сократа — лишь первый шаг, так как не существует эпистемы арете, того, в чем состоит совершенство человеческого опыта.

Менона Ж. Лакан называет аналитиком, но лишь для того, чтобы показать утрату психоаналитической техники профессиональным сообществом. Герой не владеет знанием добродетели так же, как психоаналитики своим словарем: «система в ком-то другом», — говорит на это Лакан.

Объект а и агальма

Далее следует отметить восприятие платоновских понятий в психоанализе. Сам французский психоаналитик сопоставляет объект а с понятием агальма. Объект а в теории Ж. Лакана — это объект желания, который выступает в качестве причины желания и в качестве того, на что оно направлено.

В диалоге «Пир» мы встречаемся с этим понятием в речи Алкивиада, когда он сравнивает Сократа с силеном: «Если раскрыть такого силену, то внутри у него оказывается драгоценная вещь (agalma)» (215b) [1].

Это «сокровище» в другом не символизируется, и поэтому его невозможно обозначить, представить, высказать. Любовь Сократа направлена, по Лакану, на нечто, что «в Алкивиаде больше, чем он сам» [1]. Как пишет Ж. Лакан в VIII семинаре, Сократ выступает в роли «l'homme du désir», «человека желания». Его желание направлено не на Алкивиада. Он своей жизнью вторит Диотиме, когда она говорит о восхождении любви: «Ведь правильное шествие... в том и состоит, чтобы, начав с тех прекрасных вещей ради прекрасного, всегда подниматься выше, как бы по лестнице, — от одного к двум, от двух ко всем прекрасным телам, от прекрасных тел к прекрасным занятиям... перейти наконец к той науке, которая есть наука ничего иного, а того самого прекрасного, и таким образом окончательно узнать, что есть прекрасное» [7, 211C]. Сократ в диалоге предстает именно таким желающим, не находящим объекта своего желания полностью заключенным в другом.

В этой связи можно снова сопоставить фигуру философа и психоаналитика. Желание выступает, по Лакану, желанием нехватки, а не другого, желающего меня. Субъект чистого желания — это субъект нехватки. Таковым является аналитик в ситуации анализа. Можно предположить, что философ (вспомним, что Эрот был по природе своей философом) у Платона также является субъектом нехватки. Он носитель такого рода желания, причиной которого выступает нужда, и одновременно всегда стремится обладать тем, чего не имеет.

Сократ как философ предстает чистым *erastes*, субъектом чистого желания. Он ведет себя в точности, как если бы он был аналитиком, в то время как Алкивиад — анализантом. Алкивиад приписывает ему объект своего желания, агальму. Эти отношения между двумя героями, по нашему мнению, можно проследить еще в диалоге «Алкивиад I», когда герой и философ неожиданно обмениваются ролями и первый говорит последнему: «С этого дня я не могу не ходить за тобой, ты будешь моим руководителем» [7, 135E].

Сократ ищет агальму как то, что не заключено в Алкивиаде или в ком-либо другом. Алкивиад задается вопросом, который обозначает Лакан на своем графе желания: «Che vuoi?». Теоретик психоанализа Лоренцо Кьеза переводит его в данном случае: «Почему ты хочешь от меня того, чего нет во мне?». Можно вспомнить недоумение Алкивиада в одноименном диалоге: герой, по его словам, собирался подойти к Сократу и узнать, зачем тот его преследует.

Сократ после хвалебной речи Алкивиада в «Пире» дает, по Лакану, собственно психоаналитическую интерпретацию: «...словами своими ты имел в виду поссорить меня с Агафоном — в той мысли, что я должен любить тебя и никого другого, а Агафон должен быть любим тобою и никем другим». Таким образом, Сократ знает, что не владеет объектом желания Алкивиада: «Там, где ты видишь нечто, я — ничто» [1].

Таким образом, Сократ не отвечает любящему — он, подобно аналитику, не становится его *ego*, но делает своими ответными словами субъектом чистого желания Алкивиада.

Познание себя как познание другого

По нашему мнению, лакановский психоанализ также воспринял идею Платона о необходимости обращения к другому для познания самого себя. В завершении диалога «Алкивиад» Сократ предлагает своему собеседнику обратиться к другому для того, чтобы познать самого себя. Глаз способен узнать себя, взирая на подобное — на другой глаз, а именно, на то, благодаря чему он может видеть, на лучшее — силу зрения. Также и душа, как в зеркале, может узреть себя, обращаясь к лучшему в другом: «Подобно этому и душа, любезный Алкивиад: если она хочет познать самое себя, должна взирать на душу, особенно же на ту часть в душе, в которой заключается ее сила — мудрость... [7, 133В]».

Можно предположить, что эти слова платоновского героя значат, что обращение к идеям — это обращение к тождественному, общему для Алкивиада и любого другого жителя полиса.

Обращение к другому для познания себя — справедливая установка и для учения Ж. Лакана, но по другим причинам.

Во-первых, потому что психоанализ пришел на смену методу интроспекции, которого оказалось недостаточно.

Во-вторых, в структуре психики всегда предполагается другой. Можно по-разному интерпретировать этот тезис: Я и другое как то, что находится «на другой сцене» (по словам Фрейда) — бессознательное; бессознательное как дискурс Другого, что говорит о его интерсубъективном характере; Я, данное себе как образ, в качестве другого, чужого, внешнего по отношению ко мне и т. д.

Рождаясь в язык, человек все дальше отходит от непосредственного восприятия себя, что и позволяет Ж. Лакану говорить вслед за А. Рембо: «Я — это другой». Поэтому Ж. Лакан пишет о том, что субъект сказать о себе

может «лишь в глагольном времени, именуемом «предшествующее будущее — как о чем-то таком, что существует лишь как прошлое с точки зрения будущего» [2]. В каждый момент времени он «становится тем, чем был уже заранее» [2]. Возможно, автор имеет в виду, что субъект — это то место, которое он занимает в интерсубъективных отношениях, и он может знать о себе лишь в качестве ответа на интерпелляцию в Символическом.

Обобщим. Ж. Лакан в своих работах предложил собственную интерпретацию платоновского творчества и во многом воспринял идеи философа, на что указывает сама форма ведения его семинаров и теоретические разработки. Этому способствовало сходство опыта беседы (психоаналитическое «лечение разговором» и платоновский диалог), а также цели аналитика и философа — поиск истины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кьеза Л. «Le ressort de l'amour»: Лакан и Платон [Электронный ресурс] // Новое Литературное Обозрение. Москва, 2011. № 112 / URL: <http://www.nlobooks.ru/node/1506>. Доступен 10. 05. 2015. Электрон. версия печ. публикации
2. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда [Электронный ресурс] // Открытый текст. Нижний Новгород, 2000. / URL: <http://www.opentextnn.ru/man/?id=1899>. Доступен 10. 05. 2015. Электрон. версия печ. публикации
3. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Книга 1 (1953/54). М., 1998.
4. Лакан Ж. Тревога. Семинары: Книга 10 (1962/63). М., 2010.
5. Лакан Ж. Я в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Книга 2 (1954/55). М., 2009.
6. Мазин В. А. Введение в Лакана. М., 2004.
7. Платон. Диалоги. СПб, 2015.
8. Lacan J. Book VIII. Transference (1960–61). Translated by Cormac Gallagher.

Очеретяный Константин Алексеевич
*кандидат философских наук, ученый секретарь,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии, Центр медиафилософии*

ДИГИТАЛЬНЫЙ ПЛАТОНИЗМ: ПЛАТОН КАК ПРОВОДНИК В ФИЛОСОФИЮ КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГР*

Аннотация: В статье проблематизируется понимание игры Платоном в контексте философского исследования компьютерных игр. Платон рассматривает коллективные игры-хороводы как аналог диалектики для непосвященных, поскольку в них в легко обозримой форме разворачивается смысловой строй космоса, а душа, созерцающая порядок целого, получает возможность упорядочить себя по его образцу. Такое понимание игры как способа собирания души из рассеянности актуально в современном технологизированном медиамире, где бытие человека фрагментируется, специализируется, размывается высокоскоростными потоками информации. Компьютерная игра, таким образом, выступает ключом к пониманию онтологии цифрового мира как нового жизненного мира человека.

Ключевые слова: философия компьютерных игр, онтология цифрового мира, диалектика, умное видение, техническая память, живая память, забота о душе.

Konstantin Ocheretyany

*Ph. D. in Philosophy, scientific secretary, St. Petersburg State University,
Institute of Philosophy, Centre for mediaphilosophy*

DIGITAL PLATONISM: PLATO AS A PATHFINDER TO A PHILOSOPHY OF COMPUTER GAMES

Summary: The paper is about Plato's understanding of the game in the context of modern philosophical computer games studies. Plato considers the collective games as an analogue of the dialectic for the uninitiated; as it is possible by them to get a sensible image of a world order. By means of that image, individual soul is

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РНФ 16–18–10162.

able to self-organize. Such notion of the game as a way of souls self-understanding actualizes in the modern media world where human being fragmented, specialized, and eroded by high-speed data streams. Computer game thus serves the key to understanding the ontology of the digital world as a new life world.

Keywords: *philosophy of computer games, digital-world ontology, dialectic, intelligent contemplation, technical memory, live memory, the care about the soul.*

Возможно, не совершают серьезной ошибки, когда утверждают, что мироощущение древнего грека находит предельно четкое выражение в опыте игры? Ведь в отличие от представителей других культур игра для грека не способ праздного отдохновения, но предельная концентрация, ведущая путем уподобления богам и героям. Недаром атлетические игры были возведены в ранг священнодействия, а греческое слово εὐδαιμονία (счастье) отражает не столько причастность божественному уделу, сколько назначение человеку того, что ему причитается по справедливому суду божества. Δαίμων (божество) это распределитель доли, а игры — способ показать себя перед богами, выставить себя на их суд и выдержать его. В играх обнаруживается жребий судьбы, раскрывается истина человеческого характера, осуществляется утверждение его в качестве образца для потомков. Значительным подспорьем в преследовании возможного выигрыша служат, конечно, природные задатки. Однако, несмотря на то, что свершению добродетели способствуют сила и здоровье, они, тем не менее, не определяют ее всецело. Следует говорить скорее, что доблесть человека только проявляется в физических достоинствах тела, истоком же ее служит душа. Поэтому «доброкачественность» души в смысле прекрасной и мудрой ее организованности, важнее добротности тела.

Отсюда интерес греков к состязанию в мудрости, публичным спорам, которыми пронизана жизнь полиса. И, если софисты порой уподобляли такие игры физической борьбе, превращая искусство разумного слова в череду хитрых приемов, стреноживающих противника, то Платону удалось на новом основании утвердить серьезность этих игр, указав на отсутствие в них места пустому словопрению. Согласно ему душе в этих «играх» подобает вести спор с собой (διαλεκτική), пускаться на поиски собственной истины. «Замысловатой игрой» называет платоновский Парменид диалектику бытия и небытия (Парменид. 137b). Неоплатоникам удалось увидеть в «замысловатой игре» этого диалога онтологическое изображение структуры универсума, показать что «игра ума» не хитрость в борьбе с соперником и не обман толпы, но саморазвертывание космического ума (Логоса) в величественной мировой игре. Как при описании стихий природы говорят, что играют свет

и тень, играют волны на поверхности воды, ветер в высокой траве, Платон, при сущностном описании души и космоса, говорит об игре единого и иного, бытия и небытия. Подлинная забота человека как θεωρία состоит в том, чтобы стать свидетелем этой игры, увидеть ее как божественное священнодействие. Диалектика как умное созерцание такой игры есть уподобление божеству в том же смысле, в каком, атлетические игры-состязания были уподоблением героям. Она обнаруживает порядок души и космоса и как бы прокладывает путь к реальности, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности» (Государство. 532a).

В диалоге «Государство» описывается случай Эра из Памфилии, убитого на войне, покинувшего тело, созерцавшего посмертные судьбы душ и удивительным образом воскресшего. По свидетельству Эра, душам, готовящимся к повторному рождению, предлагается выбрать себе жребий, определиться с судьбой (Государство 619 c-d). И здесь, души прожившие в прошлом при упорядоченном государственном строе ожидают опасность. Они склонны к ошибке в выборе новой судьбы, поскольку не были закалены в трудностях. Их добродетель дело привычки, они следовали ей, не зная ее. У них не имелось ориентира в добродетели, а поскольку добродетельный склад души только и сообщает душе действительность, то такие души не были укоренены в бытии, они блуждали в мире как тени в Аиде. Но если узнать благо как истину, увидеть космос как изображение этой истины и тем самым понять собственную душу можно только путем умного созерцания, а такое созерцание удел немногих «посвященных», то, как предоставить возможность обозреть мировой порядок нефилософам? Должен ли существовать вариант общедоступной диалектики? Платон уверен, что должен и даже находит такой воспитательно-игровой аналог диалектики в праздничном хороводе. Если истина космоса разворачивается как бы в игре божественного ума, то в человеческой игре она должна обнаруживаться. В хороводах людей посещают боги, как хорегии человеческого сообщества, с помощью пения и танцев, ведут они людей к согласию, внося в их души единый ритм и всеобщую гармонию. Играя мифической этимологией χορός — χαρά, Платон связывает слово «хоровод» со словом «радость». Хоровод преисполняет душу радостью, поскольку встречаясь во время этой священной игры с богами, она впервые может узнать себя. И если прекрасное есть «легко обозримое» (τό εύσυνολτόν), то игра, являя прекрасный образ мира, позволяет душе легко обозреть его как целое, обрести в нем образец для сверки.

Называя богов «хорегами» Платон указывает на их главную добродетель — умное водительство человеческими душами. Играя с людьми,

боги выступают в роли ведущих, поскольку они устраивают игру, вовлекают в нее человека, удерживают его в ней силой любви к прекрасному. Но поскольку прекрасным может быть только благо как истина, то у богов имеется и другая, существенно более важная, роль — роль проводников в сферу подлинного бытия. Процесс игры это также и теургический процесс, разыгрываемый по эротическим правилам и развертывающий путеводную нить онтологической актуализации. Божественная игра, обустроивающая существо человека — это путь к действительности, поскольку в ней достигают полноты осуществления скрытые потенции души, а сама «пробудившаяся» душа, наконец, обретает место в порядке бытия. Один из участников диалога «Пир», а именно Федр, определяет Эрота не только как древнейшего бога, но и как прекраснейшего из педагогов. «Тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь» (Пир. 178 с-d). Эрот в «Пире» как боги игровых хороводов в «Законах» руководит душами именно как педагог, он направляет их к прекрасному и заставляет стыдиться постыдного. Конечная цель его водительства — рождение в прекрасном, преобразование, и потому он является вдохновителем истинных поэтов. Традиционно Платона рассматривают как радикального критика поэтического искусства. В самом деле, в «Государстве» мы легко найдем ряд внушительных упреков ему: поэзия умножает ложь, усиливает неблагородные влечения души, разлагает общество (Государство. 600b, 605d, 606d). Тем не менее, следует помнить, что поэзия в широком смысле — это искусство творения: выведение из небытия в бытие. Платон порицает не искусство творения вообще, а только технику лжетворения, т. е. некое коварное искусство, пренебрегающее знанием эталонного образца, не способное открыть и явить его, и потому погружающее в обманчивый морок. В том же «Государстве» можно обнаружить «завещание» Платона — пожелание апологии поэтического искусства (Государство. 607d), развенчания связанных с ним домыслов, возвращения к его сущностным истокам. И возвращение это необходимо, поскольку произошла какая-то катастрофа в самом существе поэзии: искусство выведения из небытия в бытие, стало вдруг каналом поэтической лжи, трамплином в небытие. Здесь завязывается не только историческая, но и архе-бытийная драма. Если вдохновитель поэтов — Эрот, а божество это двулико (существует, как следует из речи Павсания в «Пире», земной Эрот и небесный Эрот), то и само поэтическое искусство двулико. Первое искусство — земное искусство, демиургийное искусство как техника производства вещей.

Другое — божественное искусство как способ производства состояний, смыслов, событий. В основе демиургического искусства лежит понимание мира как создаваемого в борьбе с сопротивлением материи, создаваемого в труде. В основе теургического искусства лежит понимание мира как божественного самооткровения формы, этот мир разворачивается в игре.

Теургично-игровое видение мира уступает демиургично-трудо-
му в тот момент, когда искусство теряет связь с мифом, когда оно уже больше не способно на миф. В наше время, называя миф «сказанием», мы невольно соотносим его с фантазией, выдумкой, сказкой. Напротив, для греков миф долгое время был подлинным опытом мира. У Платона миф это еще язык бытия, непонятный и, тем не менее, истинный способ описания действительности. Миф, игра-хоровод, диалектика — вот способы проникновения в то, что по истине есть. Для современного же Платону мира, в котором поэзия уже успела срастись с софистикой, миф выцвел и выдохся, став источником «языковых игр»: упражнений по оттачиванию приемов аллегорического толкования и риторических хитростей. Софистика, — не как «интеллектуальное» движение, но как внезапно пробудившаяся воля к предельной технологизации и рационализации мира, — привела к демифологизации искусства. Поскольку же миф стал всего лишь аллегорией, он утратил необходимость, а став произвольным, он лишился необходимости и поэтическое искусство, сделал его искусством произвола, искусством создания иллюзии. Со временем лжетворение как искусство (техника) иллюзии, становится техникой как лжетворением. В платоновской критике искусства можно расслышать предостережение к забвению теургического искусства в пользу демиургического искусства: победе технического вещественного производства над теологическим со-бытийным производством. Технологизированная софистическая поэтика как бы зачаровала мир, изменив сущностные его ориентиры. Мы привыкли думать об игре как о подражании действительности или как о бегстве от действительности, но лишь потому, что законодательствующее в повседневности демиургичное искусство, обесценило игру, сохранив ее лишь в статусе непроектируемого доведка к труду. Фрагментация мира, фетишизация сознания, экранированность чувственности — продукты демиургической поэзии как перетолкования мирового целого, как выворачивания его наизнанку. Смыслы, состояния, события здесь не предшествуют вещам, фактам и случаю, но проявляются как их проекции, поэтому им легко затеряться в мире множества, рассеяться в становлении.

Представленный Платоном опыт игры принадлежит теургичной поэзии. А поскольку поэзия есть искусство творения, выведения из небытия в бы-

тие, игровой акт является поэтическим актом в исходном смысле. Ведь игра вводит не в обман и ложь, но в божественное состояние непонятливого, мифического созерцания истины. Направляя душу на путь возвращения к онтологическому истоку, игра возвышает ее, дает легко обозримый образ мира. Можно сказать, что игра замыкает сознание в мифе, но «замыкание» здесь не имеет ничего общего с ограниченностью, скорее ее следует понимать как предельную сосредоточенность, как видение деталей с точки зрения целостного образа, как видение мира глазами божества. Неудивительно, что размышления Платона об игре актуальны сегодня в эпоху компьютерных технологий, когда действительностью человека становится цифровая медиареальность. И дело не столько в том, что все больше процессов, происходящих в общественной жизни (производство, обучение, коммуникация) приобретают черты, характерные скорее для компьютерной игры. Конечно, в современном мире война носит информационный характер, а поля сражений заполняют дистанционно-управляемые машины; рабочий не участвует в производственном процессе напрямую, а только следит за показаниями на экране, фиксирующем технические показания процесса; в тело пациента вторгается не рука со скальпелем, но манипуляционный технический аппарат; управление транспортным средством все чаще передается компьютеру, а физиологическую межполовую коммуникацию вытесняет киберсекс — но все это лишь частные содержательные моменты. На глубинном (эйдетическом) уровне важно то, что компьютерные игры могут дать цельный смысловой образ компьютеризированного технического универсума в той же мере, в какой игра-хоровод по Платону давала образ божественного космоса. Цифровая медиареальность как последний продукт экспансии демиургического искусства может быть познана только в теургийно-игровом импозитивном акте: игры открывают истину компьютеризированной действительности в той же мере, в какой компьютерные технологии вводят нас в новый цифровой космос.

Смыслы, направляющие существование современного человека синтезируются в цифровой медиареальности, здесь же рождаются события, определяющие его мир. Однако мир этот склонен становиться все менее «человекообразным». Перевод вещественно-сущего в систему дискретных сигналов, «оцифровка сущего» (Н. А. Грякалов), приводит к тому, что в новом мире, мире, где цифровой формат стал онтологическим форматом, человек не может ориентироваться без компьютера. Собственно без компьютера он и не является «действительным» человеком, человеком «своего времени». На уровне повседневности это выражается в тенденции к увеличению объема физической, оперативной, видеопамяти компьютера,

при сопутствующем увеличении числа курсов «переподготовки» у военных, учителей, врачей. Все выглядит так, будто память компьютеризированных систем стремится к возрастанию, а память человека к убыванию, поскольку ее избыточность только мешает людям быть в курсе новейших технологий, пребывать в режиме «реального времени». Преобладание объема специализированной технической памяти (ὀλομνησις) над объемом живой памяти целого (ἀνάμνησις) приводит к тому, что настоящее как бы обнаруживает все меньшее соответствие прошлому: ускоряется время, эфемеризируется труд, утрачивается чувство реальности. Ситуация дисперсии индивидуального сознания, заставляет вернуться к платоновскому опыту игры как форме собирания души из рассеянности, возвращения к себе из забвения в ином. Ведь в мире, где отчуждение, массовость, социальная анонимность ведут к дистанцированности индивидуального сознания от смысла процессов, функционирующих в обществе, игра выступает хранителем универсального порядка, а значит и способом осознания «цифрового сущего». В «Законах» люди отождествляются с куклами, управляемыми богами (Законы. 644d — 645c), боги как бы разыгрывают судьбы людей. Но и человек играя в игры, может раскрыть для себя свою судьбу. Платон говорит о хороводе как игре, где люди встречаются с богами. В современном мире люди встречаются со своими богами только в цифровой реальности, и в этом случае компьютерная игра является наследницей платоновского хоровода: здесь, как и в случае хоровода осуществляется воспитательно-игровая диалектика, приводящая к видению целого как единого. Поскольку игры позволяют дать неискаженный образ целого, они выступают способом рассмотрения души и мира. Поэтому Платон провозглашает: «каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято» (Законы. 803c). Возможно, именно определение сущности и задачи игры, обнаруженное Платоном позволит через понимание компьютерной игры, прийти к осознанию онтологии цифрового мира как нового жизненного мира человека.

Гончаров Игорь Анатольевич

*доктор философских наук, профессор,
Сыктывкарский государственный университет имени П. Сорокина,
заведующий кафедрой*

АНТИНОМИИ СОЦИАЛИЗМА И СОЦИАЛИЗМ ПЛАТОНА*

Аннотация: Статья связана с выяснением общественно-политического значения платоновского учения о государстве. Речь идет о возможности отнесения данного учения к т.н. социалистической традиции. Т.е. речь идет о том, можно ли считать учение Платона своего рода инвариантом, организации социалистического быта. В статье выявлены четыре основные антиномии социализма, с тем, чтобы выяснить возможность применимости понятия социализм к учению Платона. Это противоречие между социальным проектом и политической реальностью, противоречие между коллективизмом и индивидуализмом, противоречие между простым и сложным трудом, противоречие между производством и распределением. В результате проведенного анализа было выяснено, что из четырех антиномий лишь одна может быть свойственной учению Платона, во всех же остальных случаях кажущийся социализм Платона исходит из совершенно иных источников.

Ключевые слова: социализм, антиномия социализма, самотождественность души, мудрость, справедливость.

Igor Goncharov

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
Syktyvkar State University named after Pitirim Sorokin*

ANTINOMIES OF SOCIALISM AND THE SOCIALISM OF PLATO

Summary: The article deals with the meaning of the social and political Plato's conception of government. Can we classify this learning as the socialist one? Can we deal with this learning as with the paradigm of socialism? In article considers the fore

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-33-11190 «Роль политических идеологий в истории России и проблема национально-государственной безопасности».

antinomies of socialism: social project and real policy, individualism and collectivism, simple labor and skill, production and distribution. As a result of our research we note that only one antinomy of the fore coincides with the socialist one. In other cases so called Plato's socialism founds on another grounds.

Keywords: *socialism, antinomy of socialism, selfidentity of the soul, wisdom, justice.*

Появившись в 19 веке в работе Пьера Леру в 1834 году «Индивидуализм и социализм», понятие социализм, предопределило практически всю историю общественной мысли в XIX веке. В истории социализма как утопии, идеологии и общественного движения период XIX века можно было бы определить как утопически-теоретический период. Это время создания моделей общественного быта основанного в той или иной степени на принципах общественной собственности. Определяя русскую социалистическую мысль конца XIX века, П. Аксельрод ассоциировал ее с бакунизмом, что представляло собой как бы два уровня этой мысли, утопический проект с одной стороны и абстрактные призывы к бунту на основе инициативы масс [1; 474–475]. Таким образом, можно было бы обозначит первую антиномию социализма, вскрывающуюся уже в рамках т. н. утопически-теоретического этапа его развития. Вкратце ее можно обозначить как несовместимость социального проекта общественного переустройства и реально существующей политической системы общества.

Ряд антиномий вскрывались непосредственно при анализе значения термина социализм. Уже в статье П. Леру социализм противопоставляется индивидуализму, подразумевая тем самым возможность антиномии. В дальнейшем именно вокруг этих понятий разворачивается основная дилемма понимания природы социализма. В русской политической мысли XIX–XX века были также обозначены различные позиции по данному вопросу начиная с работ В. Соловьева и Н. Бердяева, отрицающих возможность совмещения социализма и индивидуализма и заканчивая работами Туган Барановского, отстаивающего не только совместимость данных понятий, но настаивающего на их практическом совпадении по спектру возможных значений.

Третья антиномия не столь явная связана с понятием труда при социализме. Определяя количество и качество труда в Капитале, К. Маркс пришел к выводу о том, что существуют два типа труда простой и сложный, тем самым, подразумевая возможность сведения сложного труда к простому, или наоборот, за счет суммирования временных затрат с учетом соответствующего коэффициента. «Простой средний труд хотя и носит различный характер в различных странах и в различные культурные эпохи,

темине менее, для каждого определенного общества есть нечто данное. Сравнительно сложный труд означает только возведенный в степень или, скорее помноженный простой труд, так что меньшее количество сложного труда равняется большому количеству простого труда»¹ [7; 54]

Таким образом, была практически уничтожена т. н. качественная составляющая процесса труда, составляющая творческое начало трудовой деятельности.

Данная антиномия количественного и качественного понимания труда переходит в достаточно известную антиномию производства и распределения при социализме. Наиболее коммунистически-утопический взгляд в русской общественной мысли был высказан П. Лавровым в связи с выходом работы А. Шефле «Сущность социализма» на русском языке: «Мне кажется, что сам принцип «оплаты» работы не может, с этой точки зрения, иметь места в будущем обществе. Плата большая или малая лишена всякого значения для личности, которая и без того обеспечена в своем развитии. Как оплатить определенный труд работника в общественном строе, где он и без того обязан отдавать на общественное дело все свои силы и где общество, со своей стороны, обязано давать ему все необходимое из общего имущества?». [5;124–125]

Таким образом, условно можно выделить четыре антиномии социализма как общественно-политического учения. Во-первых, это не соответствие социального проекта политической реальности; во-вторых, это противоречие между индивидуализмом и коллективизмом; в-третьих, это противоречие между простым и сложным трудом; в-четвертых, это противоречие между производством и распределением.

Поскольку некоторые русские социалисты рассматривали Платона как основателя социализма (в частности уже упомянутый Туган-Барановский [8]), да и не только русские социалисты, достаточно вспомнить первый том «Открытого общества и его врагов» К. Поппера, чтобы понять, что на сегодняшний день в научной и общественно-политической мысли данная точка зрения стала общепринятой.

В данной статье мы не случайно обратились к антиномиям социализма, поскольку считаем, что если и говорить о социализме как некоем «внеК.Н.историческом идеале», то и основные его характеристики, в том числе и антиномии, будут носить инвариантный характер. В этом отношении попробуем оценить, насколько учение Платона укладывается в рамки социализма как общественно-политического учения.

¹ Маркс. К. Капитал. Т. I // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 23. С. 54.

Первая указанная нами антиномия свойственна и учению Платона. Тем не менее, отрыв социального проекта от политической реальности является существенным элементом утопического сознания, вне зависимости от общественно-политической направленности утопии, поэтому здесь мы можем говорить о социализме Платона на весьма абстрактном уровне.

Вторая антиномия не оставляет, казалось бы, нам никаких сомнений относительно того, что по отношению к индивидуализму и коллективизму Платон занимает крайнюю, почти коммунистическую позицию. Примером, подтверждающим эту точку зрения будет один многих фрагментов из «Государства», подтверждающий коллективизм Платона... «Нужно решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании» (421c).

Вместе с тем, как нам кажется, следует вместе с Платоном продолжить исследование того, что составляет цель жизни каждого человека, и что собой представляет индивидуальная душа. Как утверждал Туган-Барановский в упомянутой работе, метафизический идеализм Платона еще не знает кантовского морального оправдания индивидуальной души и именно поэтому он не носит современного характера.

В последней книге Государства Платон обращается к теме самоидентификации души (611b–e). Ранее эта тема рассматривалась им в диалоге Федон (93–94), где Платон пришел к выводу о том, что ни одна душа не может быть в большей или меньшей степени душой, т. е. душа является субстанцией. Продолжая в Государстве тему неуничтожимости души, Платон приходит к тому, что душа самоидентифицируется, и поэтому неуничтожима, даже будучи поражена множественными пороками. Тожественная сущность души в наибольшей степени познается, когда она занята соответствующими ее природе предметами, т. е. истинным и прекрасным.

Будучи помещен в конец диалога этот фрагмент, отнюдь не случаен, он как бы дает истинную цель государства, т. е. формирование души соответствующей своей природе. Если учесть то, что до этого, Платон критикует изобразительные искусства, то мы получаем следующее рассуждение. Лицо, т. е. то что мы связываем с индивидуальностью таковым не является, поскольку образ создается художником и внешним наблюдателем. Сама же индивидуальность — это движение к ее самоидентифицируемости, т. е. по выражению П. Флоренского к лику, исходному человеческому образу. [9;20–21]

Таким образом, тема самоидентифицируемости души вновь возвращает нас к теме сакрального значения гражданских добродетелей в целом, и платоновского государства в частности [3;194–207] В этом контексте снимается

противоречие между коллективизмом и индивидуализмом, поскольку цель подобного общественного устройства выход за пределы профанного пространства с его противоречиями. Так, выявление подлинной сущности души становится основанием справедливости и совершенного общественного устройства. Можно сказать, что Платон знает только одну индивидуальность, обосновывающую и завершающую государственное устройство. В этом отношении может и имеет смысл относить Платона к коллективистам, но необходимо учитывать, что само противоречие индивидуальности и коллектива им не воспринималось как антиномия, но как последовательные стадии создания государства на основе базового элемента — справедливости.

Обращаясь к третьей антиномии, мы должны задаться вопросом о существовании т. н. простого труда в государстве Платона. Как нам представляется, простой труд, т. е. применение грубой силы без какой-либо квалификации, выведен за рамки государства Платона и составляет удел рабов, которые не включаются в государство ни Платоном, ни Аристотелем.

Само понятие простого труда у Платона невозможно по той причине, по которой в основе государства лежит качественное разнообразие труда:

Государство, — сказал я, — возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом. Или ты приписываешь начало общества чему-либо иному?

— Нет, ничему иному.

— Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли? (369 с)

Несколько ранее в той же книге Государства Сократ Платона говорит о справедливости, имеет в виду этот общественный элемент власти и управления. Правитель не может заботиться только о своей выгоде, в первую очередь он должен думать о том, чтобы его подчиненные будь то кормчий или пастух как можно лучше делали свою работу, поскольку ее качественное отличие от других гарантирует само существование и правителя и подчиненного. Подлинная мудрость и польза правителя не только не противоречат общественной справедливости, но тесно с ней связана.

Если обратиться к диалогу Протагор, то здесь, определяя непосредственное благо, Сократ вынужден признать, что в мире чувственных вещей такового не существует. Благо обязательно сопровождается злом.

Мудрость же состоит в том, чтобы с помощью весов разума взвешивать добро и зло, как следствие своего поступка, при этом мудрым решением будет такое, которое наиболее дальновидно, т. е. учитывающее отдаленные последствия, которые по своей природе не могут быть отделены от общественного блага в целом. Так, рассматривая такую общественную добродетель как мужество, Сократ показывает, что в ее основе лежит мудрость как способность суждения, и, соответственно, как знание:

Я спрошу тебя только об одном, сказал я, — Кажется ли тебе по-прежнему, что бывают люди, хотя и очень невежественные, но в то же время в высшей степени мужественные?

Кажется мне, Сократ, — сказал Протагор, — что ты упорно настаиваешь на том чтобы я отвечал,.., и быть может я сделаю тебе приятное и скажу, что на основании прежде признанного, мне это кажется невозможным. (Протагор 360e).

Приведенные два примера мудрости, а именно мудрость политика и мудрость (как мужество) воина имеют под собой одну основу, а именно принципиальную возможность выбора, опирающуюся на исходное, природой определенное различие. Именно это различие между лучшим и худшим, ткачеством и земледелием восходит в свой основе к базовым характеристикам человеческой природы, носящим онтологический, т. е. бытийственный характер.

Наличие т. н. простого труда и его носителей возникает по Платону в олигархическом строе и несет гибель всему государству, поскольку отрицает исходную основу справедливости, а именно, природное разделение людей и занятий:

— Посмотри, ни при таком ли именно строе разовьется величайшее из всех этих зол?

— Какое именно?

— Возможность продать все свое имущество — оно станет собственностью другого, — а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, то есть не будучи ни дельцом, ни ремесленником, ни всадником, ни гоплитом, но тем, кого называют бедняками и неимущими.

— Такой строй словно создан для этого!

— При олигархиях ничто не препятствует такому положению, иначе не были бы в них одни чрезмерно богатыми, а другие совсем бедными.

— Верно. (Государство 552 b).

Как мы видим, эта антиномия свойственна только европейскому социализму как общественно-политическому течению. Появление пролетария как результата освобождения труда привело к тому, что в своей массе он стал представлять собой абстрактную рабочую силу, что вполне соответствовало классической теории стоимости, которая и составила основное представление о труде как количестве времени, затраченного на производство любого товара.

Это представление было распространено и среди филантропов, так, создавая колонию в Нью Гармони, Р. Оуэн стремился сформировать у работников новые потребности, обращая внимание на распределение уже заработанного, рассматривая сам процесс труда как соединение абстрактной рабочей силы, каковой собственно и являлись рекрутируемые им работники, с любым возможным производством. Т.е. любой человек способен выполнять любую работу. Дело в том, для филантропа, рабочий, как пролетарий, имеющий или не имеющий работу был конечным продуктом социальных преобразований, которые рассматривались ими как естественный процесс, обнажающий истинную природу труда. Этим во многом и объяснялись неудачи Оуэна, поскольку в Нью-Гармони он создавал колонию с самого ее основания, в то время как удачный эксперимент в Лэнарке опирался на уже работающее предприятие, с установившемся разделением труда. [4]

Обатимся теперь к четвертой антиномии, которая представляет собой основную антиномию социализма. Обращаясь к возможному опыту распределения по социалистическому принципу, А. Богданов писал следующее: «Вначале, пока размеры производства еще не очень велики, а коллективизм еще недостаточно вошел в плоть и кровь членов общества, так что и в сотрудничестве еще должны сохраняться элементы принудительности, распределение служит и средством дисциплины: каждый получает для потребления долю продуктов, соответствующую количеству труда, которое он дал коллективу. Потом, когда рост производства сделает ненужной тщательную экономию продуктов, а развитие духа трудового коллективизма — всякую принудительность, тогда и в распределении установится полная свобода для работника потребителя: отдавая обществу все, что он может дать ему по своим силам и способностям, он будет брать от него все нужное по своим потребностям». Далее А. Богданов отмечает, что «Сложность новой организации распределения, очевидно, должна быть громадна и требует такого развития статистического и осведомляющего аппарата, до какого нашей эпохе еще очень далеко». [2]

Как мы видим, вопрос о распределении в условиях общественной собственности, один из теоретиков социализма считает очень сложным

и это подтверждается тем, что советская экономика так и не смогла решить этот вопрос, что и привело вначале к хозрасчету, а затем и к глобальной перестройке.

Несмотря на кажущуюся схожесть распределения у Платона с распределением при социализме, отметим, в первую очередь те различия, которые вполне могут свести эту устоявшуюся аналогию к ее отрицанию.

Во-первых зададимся вопросом о том где у Платона речь идет о распределении, на основе общности имущества. В диалоге Государство эта общность имущества присутствует только у сословия стражей. Для того, чтобы выяснить какую роль общность имуществ играет в сословии стражей, обратимся к материалу диалога:

— А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это–мое!» или «это–не мое!», там, значит, наилучший государственный строй.

— Да, наилучший.

— То же и в таком государстве, которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и страдает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому [ощущению] человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает.

— Да, то же самое. Вот это и есть то, о чем ты спрашивал: к состоянию такого государства полностью приближается государство с наилучшим устройством.

— Когда один из граждан такого государства испытывает какое-либо благо и зло, такое государство обязательно, по-моему, скажет, что это его собственное переживание, и всё целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть.

— Это непременно так, если в государстве хорошие законы. (462 с-е)

Собственность в данном контексте представляет собой угрозу описанному состоянию всеобщего братства и рассматривается со своей отрицательной стороны. Ее распределение связано с общим потреблением, которое приближено к варианту походного потребления. Здесь Платон как бы предвосхищает основное свойство военной экономики, которая сосредоточена на распределении, но не производстве. При этом, следует отметить, что сосредоточение и правильное распределение ресурсов здесь обеспечивает успех военных предприятий. То есть мы хотим сказать, что

военный социализм Германии в 1915 году развился из собственной логики войны и ничего общего с социализмом как общественно политическим движением не имел.

Описывая сословие воинов, Платон скорее обосновывает именно эту сторону военной организации, в противном случае, то есть если рассматривать всеобщее братство как общество, основанное на принципах социализма, мы вынуждены будем записать в социалистические институты египетских мамелюков и турецких янычар.

Для социализма, явившегося откликом на бедственное положение рабочего класса, собственность не была злом и не несла никаких отрицательных последствий, проблема заключалась лишь в форме собственности. Являясь благом, эта собственность должна была обеспечивать все возрастающие потребности граждан, исходя из возможностей социалистической экономики.

В случае же вознаграждения по труду, когда в труд представлял собой абстрактную категорию простого труда, вознаграждать по реальному, то есть качественному труду оказывалось невозможным делом, что, в конечном счете, приводило к исходному уравнительному принципу социализма. Общественная собственность должна была воспитать из пролетария среднего европейца потребителя, на что в свое время обращал внимание К. Леонтьев. [6]

Если же обратиться к платоновскому принципу вознаграждения за труд за пределами воинского сословия, то мы видим, что здесь нет никакого абстрактного принципа распределения — каждый качественный труд оплачивается по его природе. В соответствии с природой этого труда, его материальную основу составляет собственность, которая не является предметом потребления и присвоения в любой форме, но представляет собой средства производства: ткацкий станок, корабль, кузницу и пр. В такой форме собственности осуществляется идеал Аристотеля о ее оптимальном характере, а именно, владеть по отдельности, пользоваться сообща. Вознаграждение за труд здесь неотделимо ни от качества труда, ни от собственности, ни от ее общественного значения. Именно об этом, как считает Платон, должен заботиться правитель в первую очередь, соблюдая принципы справедливости. (Государство 344–345).

Таким образом, проблема распределения общественных благ у Платона и их производство существенно отличается от тех принципов производства и распределения, которые были свойственны социализму как общественно-политической теории.

Если рассматривать социализм как некий инвариантный вариант общественного устройства, обладающего «внеисторической природой», то вряд ли можно считать платоновскую модель основанием современного социализма. Видимость, основанная на поверхностном сходстве, как мы убедились на примере некоторых антиномий социализма, скрывает существенные различия, которые заставляют нас с осторожностью относиться к поспешным выводам о т. н. социализме Платона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксельрод П. Б. Кто изменил социализму? (большевизм и социальная демократия в России) // О революции и социализме. М., 2010.
2. Богданов А. Краткий курс экономической науки. Социалистическое общество. 3 Распределение <http://www.economics.kiev.ua/index.php?id=1061&view=article#3>.
3 Распределение. Дата обращения 18.02.2016
3. Гончаров И. А. Диалектика пути вверх и вниз: этос инобытия в диалектике Платона//Платоновский сборник Т. I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Т. 14, 2013).
4. Добролюбов Н. А. Роберт Овэн и его попытки общественных реформ // Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений в трех томах. Том второй. Статьи и рецензии. 1859. М., «Художественная литература», 1987.
5. Лавров П. Л.. Примечания к к книге А. Шэфле Сущность социализма // Шэфле А. Сущность социализма. Женева, 1881.
6. Леонтьев. Средний европеец как орудие всемирного разрушения // К. Леонтьев «Восток, Россия и Славянство». М., 1996.
7. Маркс. К. Капитал. Т. I // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 23.
8. Туган-Барановский М. И. Глава I. Сущность и внутренняя природа социализма // Социализм как положительное учение, Едиториал УРСС, 2003
9. Флоренский П. Иконостас М., 2005.

Шадов Александр Александрович

*аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

ВООБРАЖЕНИЕ СТИХИЙ В ДИАЛОГЕ «ТИМЕЙ»

Аннотация: В статье рассматривается проблема соотнесения платоновских тел со стихиями, представленного в диалоге «Тимей». Ставится задача реконструировать мотивы рассуждений Платона о распределении стихий между геометрическими фигурами. Методология исследования воображения, разработанная Г. Башляром, дает возможность прояснить интеллектуальные предпосылки платоновского подхода в аспекте онтологической трактовки воображения.

Ключевые слова: *Платон, онтология, натурфилософия, «Тимей», стихии, платоновские тела, воображение, Г. Башляр.*

Alexander Shadow

*Postgraduate student, St.-Petersburg State University,
Institute of Philosophy*

IMAGINATION OF THE ELEMENTS IN THE *TIMAEUS*

Summary: The article deals with the problem of correlation of the Platonic solids with the elements in «*Timaeus*». The aim is to reconstruct the motives of Plato's thoughts about the distribution of elements between geometric shapes. Research Methodology of imagination developed by G. Bachelard makes possible to clarify the intellectual prerequisites of Plato's approach to the interpretation of the ontological aspect of the imagination.

Keywords: *Plato, ontology, natural philosophy, the Timaeus, elements, Platonic solid, imagination, G. Bachelard.*

«Тимей» — единственный диалог Платона, посвященный натурфилософской тематике. В нем мыслитель касается важнейших вопросов космологии и космогонии. В том числе, Платон в этом диалоге демонстрирует свою теорию стихий, которые, по его мнению, в сущности являются геометрическими фигурами. Пирамида, куб, икосаэдр и октаэдр — знаменитые

платоновские тела, соответствующие огню, земле, воде и воздуху — четырьмя стихиям [6; 992–995]. Эти же тела состоят из двух типов треугольников. Их и следует принимать за первоначала. Г. Башляр в своей пенталогии показал, как поэтами и мыслителями воспринимаются и представляются стихии, взятые в своем первоначальном образе. Платон выводит образ стихий на иной уровень, уровень геометрии. Проблема заключается в соотношении геометрических фигур со стихиями: не понятно, почему та или иная стихия восходит к определенной геометрической фигуре и не вполне понятно, как Платон их себе представлял. Использование подхода Г. Башляра к платоновским телам помогает раскрыть некоторые аспекты данной проблемы.

Начнем с одного важного замечания относительно геометрических фигур, используемых Платоном. Он использовал наиболее простые и правильные фигуры стереометрии. С одной стороны, это те фигуры, с которыми в первую очередь сталкивается любой геометр. С другой стороны, они полностью соответствуют принципу простоты, часто применяемому ко всем потенциальным первоэлементам. Платон апеллирует к идеальным и наиболее простым трехмерным фигурам, что восходит к философии пифагорейцев, а впоследствии проявляется и в философии Аристотеля — это можно назвать математическим эстетизмом. Для греков, следующих за философией Пифагора, свойственно упрощать все в угоду этому математическому эстетизму. Это первая причина, по которой были выбраны именно эти фигуры, но не понятно, почему они соотношены со стихиями именно таким образом, каким они соотношены.

Перейдем к психоаналитической трактовке в духе Башляра. Он разбирает воображение в психоаналитическом ключе, делая стихии фундаментом для этого воображения. Воображение, с одной стороны, создает реальность, но делает это на основе реальности [1; 37]. Безусловно, натурфилософия Платона находит основание в реальности, но образы платоновских тел и треугольников, из которых они состоят, уходят вглубь вопроса о первоэлементе. Как из пикселей, небольших квадратов света, создается изображение на мониторе, так же из треугольников создаются и платоновские тела, которые в итоге создают видимость всего окружающего мира.

Платон, как и большая часть философов-математиков, пытается свести весь реальный мир к математическим моделям, для чего в «Тимее» он создает полноценную модель виртуального мира, лежащего в основании видимости. То же делает и компьютер. Не будем забывать, что компьютер — это вычислительное устройство, математическая машина. И когда

мы апеллируем к мышлению математика Платона, необходимо искать подходящие аналогии. Когда дело касается натурфилософии, Платона можно назвать одним из первых полноценных программистов, составивших в своем сознании полноценную математическую модель видимого мира. Это соответствует платонической трактовке эмпирического мира как мира иллюзий. Действительно, он целиком создан из видимости, в которой нет ничего подлинно реального.

Но не следует забывать о том, что подавляющее большинство современных программистов — эмпирики и сциентисты. Их восприятие математических моделей отличается от восприятия греков. Сам способ представления математических моделей схож, но у программистов преобладает инструментальный подход к математике, а у греков в математике сокрыта некая жизненная энергия, оплетающая все грани бытия не только в косвенном, но и в прямом смысле. Для современного программиста математика — инструмент, для платоника или пифагорейца — неотъемлемая часть мира. Все вышесказанное следует учитывать при рассмотрении платоновских тел.

Каждое платоновское тело состоит из ограниченного количества равносторонних и равнобедренных треугольников, притом, это количество не превышает двадцати штук. Каждое тело можно представить, изобразить и даже проводить над ним расчеты. Это математическая сторона вопроса. С другой стороны, есть еще и воображение. Каждая фигура имеет некоторые аналогии с непосредственным воображением стихий. Самый подробный анализ воображения стихий провел Г. Башляр. Апелляция к его книгам обусловлена именно их полнотой и самостоятельностью. Кроме того, его трактовка стихий адекватно ложится на платоновское соотношение элементов и геометрических фигур, что будет показано далее.

Пирамиды, из которых состоит огонь, являются наиболее острыми фигурами. Следует напомнить обжигающие свойства огня. У куба, октаэдра и икосаэдра более тупые углы. Следовательно, они меньше подходят на роль чего-то обжигающего, пронзающего. Кроме того, огонь еще и пожирает [5; 43], и лишь пирамида напоминает нам форму зуба. Притом, огонь, как подчеркивает Г. Башляр, ненасытен. Пламя, если провести данную метафору в натурфилософию Платона, это пасть, усеянная зубами-пирамидами и ведущая в никуда. Продолжая психоаналитическую трактовку, стоит вспомнить сексуальную функцию огня. Огонь — это страсть, любовь, половая связь [5; 41]. Из всех представленных Платоном фигур только пирамида может иметь фаллические коннотации. Октаэдр пусть и имеет

продолговатую форму, но его горизонтальная симметрия отдаляет его от фаллических символов. Кроме того, пирамида отсылает нас образу языков пламени, форма которых явно соотносится с вышеупомянутой фигурой. Приведенные выше аргументы выявляют корреляцию образа этой фигуры с воображением.

Кубы, из которых состоит элемент земли, тоже довольно специфичны. Кубы и квадраты часто ассоциируются с землей. Например, в китайской культуре принято обозначение, согласно которому небо — это круг, а земля — квадрат. Земля — самый неподвижный элемент. Куб — самая неподвижная фигура. Земля ассоциируется с трудом [3; 48], куб же напоминает нам нечто неестественное, искусственное, созданное руками человека. Земля, согласно Башляру, олицетворяет твердость [3; 77], куб — самая надежная из всех фигур, в которой все плоскости поддерживают друг друга под прямым углом. Для воображения связь куба и земли кажется очевидной. Земля ассоциируется с неким вместилищем, домом, пещерой, гротом — все перечисленное, если пытаться это моделировать, имеет преимущественно кубическую форму. Куб — идеал любого вместилища. Кроме того, кубы, если их складывать друг на друга, создают самое плотное сцепление. Используя кубы, можно построить непроницаемую стену. Остальные фигуры не могут так соединяться. Только лишь из икосаэдров можно создать некое подобие той же стены, но у этой стены будет множество пустот.

Соотнесение пирамиды с огнем и куба с землей вполне очевидно в рамках сложившихся в том регионе традиций. Пирамиды фараонов, указывающие на солнце, явно являются солярными, а, следовательно, и огненными, символами. Кубы же с древности ассоциируются с землей. Соотнесение октаэдра и икосаэдра с воздухом и водой менее прозрачно, именно поэтому их и стоит пристально разобрать методом Башляра.

Октаэдр у Платона входит в состав стихии воздуха. Отметим, что он состоит из восьми треугольников, в то время как пирамида (тетраэдр) из четырех, куб из двенадцати (каждая сторона куба — это два треугольника), а икосаэдр из двадцати. Это вполне соотносится с понятием тяжести каждого элемента. Огонь легче воздуха, воздух легче земли, не понятно лишь, почему вода тяжелее земли (это мы разберем после). Воздух — второй по легкости. Это вполне соответствует его характеристике во многих системах. По Г. Башляру воздух связан с грезами полета, падения, бездны, динамизма [2; 24] — все это грезы легкости. Не удивительно, что Платон выбрал именно октаэдр для описания воздуха. Обсуждая Ф. Ницше, философа воздуха, Г. Башляр упоминает о вертикальной природе воздуха [2; 134],

а у октаэдра самая выраженная вертикаль среди всех платоновских тел. Вспомним и ницшеановское дерево, которое ветвями стремится к добру и свету, но корни его все глубже проникают ко дну, к злу [2; 201]. Так вот, это знаменитое дерево вписывается только в форму октаэдра, состоящего из двух пирамид, одна из которых направлена вниз, а другая вверх. Кроме того, октаэдр имеет горизонтальную симметрию, а горизонтальная симметрия обсуждается Г. Башляром, когда он рассматривает нарциссизм воздушной стихии [2;227], согласно которому небо представляется зеркалом, отражающим в себе мир.

Икосаэдр, который Платон соотносит с водой, является самой многогранной фигурой среди всех платоновских тел. Ранее мы соотнесли количество граней с весовыми характеристиками элементов, хотя, вроде бы, очевидно, что земля тяжелее воды. Однако, у Г. Башляра именно вода обладает отяжеляющими свойствами [1; 94]. Вода впитывает тени [1; 88], впитывает тьму, впитывает ночь [1; 87]. В этом смысле вода становится самым тяжелым из элементов. Несмотря на свою тяжесть, вода остается подвижной. Это подчеркивается формой икосаэдра, которая больше всех платоновских тел соотносится с формой шара. Г. Башляр пишет, что мучения воды безграничны [1; 24], а среди всех платоновских тел у икосаэдра больше всего граней. Кроме того, икосаэдры могут составлять одновременно устойчивую и подвижную структуру. Их форма, стремящаяся к сфере, способствует подвижности, а соотношение сторон — устойчивости. Именно поэтому икосаэдр можно рассматривать основанием для элемента воды.

Подобных объяснений, конечно же, не достаточно, чтобы понять причину, по которой Платон установил именно то соответствие геометрических фигур и стихий, которое нам известно, но психоаналитический подход к вопросу стихий все же раскрывает некоторые тонкие аспекты, которые часто ускользали от взгляда исследователей. Платоническую философию необходимо рассматривать, в том числе, с точки зрения философии воображения, одним из ярчайших представителей которой является Г. Башляр. Трактровка в духе философии Г. Башляра оживляет с виду механическую и сугубо математическую натурфилософию Платона, не снимая её математичности.

Благодаря этому подходу мы можем обнаружить и в математической философии следы живого и незапятнанного энциклопедизмом воображения. Очевидно, что для Платона и пифагорейцев математика не была сугубо формальной системой правил, она оживляла окружающий мир и пронизывала все воображение математика. Такой подход к математике

был устранен инструментализмом, но во времена Платона математика и воображение полноценно помогали друг другу. Сугубо идеалистической или математической трактовки натурфилософии Платона недостаточно. Предлагаемая интерпретация открывает перспективу выявления онтологических оснований стихийного воображения [7; 19–24], а также роли онтологии мифа в произведениях Платона [8; 9–23].

ЛИТЕРАТУРА

1. Башляр Г. Вода и грезы. М: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
2. Башляр Г. Грезы о воздухе. М: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
3. Башляр Г. Земля и грезы воли. М: Издательство гуманитарной литературы, 2000.
4. Башляр Г. Земля и грезы о покое. М: Издательство гуманитарной литературы, 2001.
5. Башляр Г. Психоанализ огня. М: Прогресс, 1993.
6. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2013.
7. Романенко Ю. М. Онтологический подход к воображению, или воображаемый подход к онтологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2003. № 4. С. 19–24.
8. Романенко Ю. М. Онтология мифа: Учебное пособие.— СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

Платон в контексте европейской метафизики

Лебедев Сергей Павлович

*доктор философских наук, доцент,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ПОНЯТИЯ УМОЗРИТЕЛЬНОГО В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Аннотация: В статье анализируется процесс формирования платоновского понимания умозрения. Последнее рассматривается в качестве варианта решения проблемы, поставленной элейской школой: найти для отвлеченного мышления адекватный ему объект. Показана необходимость именно непосредственного знания в деле обоснования отвлеченного мышления и отмечена недостаточность изложенной в «Федре» модели умозрения для указанной цели. Выявлено, что представление Платона об умозрении эволюционировало от схождения с внешним чувственным видением к внутреннему самосозерцанию ума. Процесс совершался по мере перехода Платона к деятельностной парадигме в трактовке ума и умозрительного. Продемонстрировано преимущество позднеплатоновского понимания умозрительного.

Ключевые слова: *непосредственное знание, умозрение, отвлеченное мышление, чувственное восприятие, деятельность, идея, благо, парадигма.*

Sergei Lebedev

*Doctor of Science in Philosophy, associate professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

STAGES OF FORMATION OF SPECULATIVE CONCEPTS IN THE PHILOSOPHY OF PLATO

Summary: The paper analyzes the process of formation of the Platonic understanding of speculation. The latter is considered as an option to solve the problem posed by the Eleatic School: find an adequate object for the abstract thinking.

The necessity of immediate knowledge in the study of abstract thinking is shown, and failure of the described in the «Phaedrus» model of speculation for this purpose is marked. It was found that Plato's understanding of the speculation evolved from the similarity with the external sensuous vision to the inner self-contemplation of the mind. The process was being accomplished as long as Plato moved to active paradigm in the treatment of mental and speculative. The benefits of late-Plato's understanding of the speculative are demonstrated.

Keywords: *direct knowledge, speculation, abstract thinking, sensory perception, activity, idea, good, paradigm.*

Ключевые философские понятия не появляются случайно или по произвольному желанию их создателей. Как правило, такие понятия становятся решением очень серьезных проблем, перед которыми оказывается познание. Думается, что и понятие умозрения не является исключением из данного правила.

Вероятно, проблема, инициировавшая движение к умозрению, была поставлена элейской школой, впервые обнаружившей отвлеченное мышление. При условии, что сознание того времени не знало никаких иных вещей, кроме чувственно воспринимаемых, оно именно к ним применило формы отвлеченного мышления. Результатом такого применения стали апории, выявившие глубокий конфликт между вновь открытым отвлеченным мышлением и чувственностью. Чувственные вещи не подходили на роль объекта, соответствующего отвлеченному мышлению, и если некоторые из философов имели намерение сохранить последнее (а такие были), то они должны были найти (сконструировать) подходящий для него объект. Нахождение объекта, «родственного» отвлеченному мышлению, стало той проблемой, решение которой стимулировало продвижение к умозрению.

Усилия младших физиков выявить такой объект не увенчались успехом, напротив, они привели физику к кризису и к возникновению софистики. Натурфилософия и софистика демонстрируют два отношения мышления к объективности, которые можно рассматривать и как два доплатоновских этапа приближения к умозрительному. Натурфилософия обнаружила отвлеченное мышление и выяснила, что чувственно воспринимаемые вещи не могут быть объектом для него. Софисты углубили это понимание и низвели мышление до уровня искусства, поставив его на службу чувственности.

Собственно платоновская первоначальная трактовка идей стала, видимо, третьим шагом на пути к умозрительному как объекту для отвлеченного мышления. С высокой степенью вероятности можно предположить, что Платон входил в свое учение об идеях, отталкиваясь от речи и ее отношения

к вещам. Продолжая тенденцию, заложенную Сократом, Платон озадачился вопросом о том, как должны быть устроены вещи, чтобы можно было некое их множество обозначать одним словом. Ответ Платона, как видно, состоял в допущении, что в вещах имеется чувственно не воспринимаемая их общность, а уж причиной ее появления в вещах оказывается самостоятельная умозрительная идея. Именно с ней соотносится мысленное содержание слова. Сделанное Платоном предположение имело выдающееся значение для определения места отвлеченного мышления. В идеях абстрактное мышление обрело объект, к которому оно могло относиться бесконфликтно, не порождая апорий. Объекты чувственного восприятия и мышления, наконец-то, оказались разведенными. Но это не было окончательным решением проблемы, скорее лишь его началом. Дальше предстояло самое сложное — нужно было построить теоретический образ идей.

По-видимому, Платон продвигался к более или менее адекватной теоретической трактовке идей долго и трудно. Едва ли стоит забывать, что в лице Платона человеческая мысль *впервые* столкнулась с прежде неведомой областью. Он шел первым, «по бездорожью», без подсказок и ориентиров, наугад, вслепую. Поэтому для него в этой новой области поначалу неясным было почти все, включая способ ее осмысления.

В сходных ситуациях, когда человек набредает на нечто новое и неожиданное, он обычно обращается к прежнему опыту, ищет в нем что-то уже знакомое, понятное и в то же время чем-то похожее на новый объект. Наиболее близким к идее объектом, к тому же хорошо знакомым и неплохо изученным с элейских времен, было, пожалуй, слово, точнее, его мысленное содержание. Не стоит забывать, что именно мысль, заключенная в слове, подтолкнула, буквально, подвела Платона к допущению идей. Между идеей и отвлеченной мыслью само собой напрашивается сходство хотя бы потому, что это именно отвлеченная мысль стала проводником к идее, указателем на нее. Мысль оказалась самой близкой к идее, самой похожей на нее из всего того, с чем человек до сих пор имел дело в теории. Поэтому, как представляется, чистое значение слова (отвлеченная на элейский манер мысль) стало тем знакомым объектом, опираясь на свойства которого Платон начал на первых порах конструировать теоретический образ идей. Естественно, что все, относящееся к отвлеченной мысли — ее свойства, отношение к чувственно воспринимаемым вещам и к другим мыслям — в той или иной мере переносилось Платоном на идеи. Вследствие этой проекции свойств чистого мышления на идеи, последние стали такими же абстрактными объектами в, если угодно, объективной реальности, какими были чистые мысли — в субъективной. Первоначальное понимание идей

уподобило их чистым мыслям элейского типа, вынужденно поместило их в особый мир, как бы «параллельный» миру чувственно воспринимаемых вещей, и сделало первые безразличными к последним настолько, насколько безразличным к ним было элейское отвлеченное мышление.

Начиная с элейских времен, отвлеченная мысль ищет способ подтвердить свою объективность и обнаружить тот объект, к которому ее определения подходили бы, не производя при этом разного рода апорий. Движимая указанным стремлением, она, как это часто бывает, незаметно для себя переносит свои определения в эту востребованную область, создает «по ту сторону» чувственно воспринимаемых вещей («вне» их) место для нового, чувственно не воспринимаемого мира. Конструирование объекта здесь принимает вид его открывания, нахождения. Отвлеченная мысль создает по аналогии с собой целый мир и верит в то, что он вовсе не сконструирован ею, не тождественен ей, а совершенно самостоятелен.

Идеи, построенные Платоном на начальном (но довольно длительном) этапе утверждения идеализма, фактически были воплощением «мечты» отвлеченного рассудка о столь же отвлеченном объекте. Как замечает Платон в «Пармениде», если кто-нибудь откажется допустить существование самостоятельных идей, обособленных от чувственно воспринимаемых вещей, то «он не найдет, куда направить свою мысль, а тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [1, 416]. Идеи, сооруженные отвлеченным мышлением и потому похожие на него, и постигаться тоже должны тем же самым отвлеченным мышлением, т. е. рассуждением. Рассуждающее отношение к идеям уподобляет их логическим понятиям, различающимся объемом, содержанием и т. п. (главным образом, как понятиям общим и единичным, абстрактным и конкретным). Логические формы деятельности рассудка (рассуждающего мышления) проецируются на всю реальность — не только на идеи, которые функционируют как общие понятия, но и на чувственно воспринимаемые вещи, превращенные в самые что ни на есть понятия единичные.

И все же, несмотря на большое значение рассуждающего (опосредствованного) постижения идей, формирующийся идеализм, как представляется, испытывал острую потребность именно в *непосредственном* способе их познания — в умозрении (нечувственном видении). Без него процесс объективации отвлеченного мышления (т. е. обнаружения родственного ему объекта) не был бы завершен. Можно многое мыслить, но найдется ли среди реальных вещей такая, которая будет соответствовать мышлению? В самом деле, мышление, действуя строго, точно, последовательно и весьма убедительно, может изобразить стрелу, неподвижную в каждый момент

своего полета, и Ахиллеса, не могущего догнать черепаху. Но есть ли в реальности такая стрела и такой Ахиллес? Можно ли их не только мыслить (мыслить-то можно, или, иначе, только мыслить и можно), но и видеть в их странных состояниях? По крайней мере, элейский опыт показал, что мысль может быть совершенной с точки зрения ее логических свойств, но при этом в мире вещей ей не усмотреть соответствия. Получается, что определить правоту (или неправоту) мышления может только видение таких объектов, о которых говорит мышление, их непосредственное обнаружение — усмотрение. Лишь непосредственное переживание гарантирует *объективную реальность* того, что создается мыслью. Мышление и умозрение поэтому различаются, и одним мышлением дело не может ограничиться: работа мышления должна завершиться умозрением, ибо, в противном случае, так и не будет понятно, имеет ли место в реальности родственный отвлеченному мышлению объект. Лишь непосредственный умозрительный акт в состоянии по-настоящему укоренить отвлеченное мышление в картине мира и оправдать его претензии на истинность.

Платон, судя по всему, понимал недостаточность только рассуждающего (мыслящего) познания идей и ввел представление об их созерцании, которое трактовал в качестве основы и «корня» для этого мышления. Правда, поначалу созерцание оказалось весьма своеобразным, поскольку происходило не в земной жизни человека, а в потустороннем мире. Общая и наиболее ранняя с точки зрения платоновской эволюции конфигурация отношений мышления и созерцания изложена в диалоге «Федр». Боги и людские души созерцают находящуюся за пределами неба бесцветную сущность [2, 62], доступную для зрения только уму. Разумение бога и человеческой души, укрепляется, вскармливается умом и этим знанием. Человеческая душа, вселяясь в тело спустя какое-то время после указанной процедуры, забывает и само умозрение, и то, что было увидено. В земной жизни души оно не достижимо для непосредственного переживания. Эти умозрение и несмешанное знание, полученные в загробном существовании, душа может лишь припоминать, и происходит это посредством рассуждающего мышления: истина должна постигаться «в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, сводимых рассудком воедино» [2, 66].

Допустив умозрение, совершающееся в потусторонней жизни, Платон сделал попытку укоренить отвлеченное мышление в самых глубоких и совершенных слоях космоса. Ум и умозрительные объекты стали основой для этого мышления, опорой для него и оправданием его «странных» с точки зрения чувственного восприятия свойств. Этим допущением «нащупывалась» возможность решения поставленной еще элеатами задачи — найти для

отвлеченного мышления адекватный ему объект, на который оно могло бы переносить свои определения и не противоречить при этом ни себе, ни ему.

В то же время, несмотря на красоту и величественность, предложенный Платоном (по крайней мере, в «Федре») вариант трактовки умозрения и умозримого обладал существенными недостатками. Один из них касался умозрительного и состоял в том, что, будучи построенным рассуждающим мышлением по его законам, оно приобретало вид логических абстракций, относящихся между собой и к чувственно воспринимаемым вещам по правилам логики. В лучшем случае эти абстракции разной степени общности могли лишь классифицировать множество вещей и свойств, но оказалось совершенно бессильным для того, чтобы участвовать в реальном возникновении вещей.

Другой недостаток был связан с самим умозрением. Будучи вынесенным в потустороннюю реальность, оно оставляло отвлеченное мышление без надлежащей поддержки и оправдания и переставало выполнять свое предназначение. Ведь то, что относится к потусторонним состояниям, посюстороннему субъекту дано не непосредственно, а опосредованно, через мышление и веру. Но, как отмечалось выше, только непосредственные усмотрения способны подтвердить реальность объектов, о которых высказывается мышление. Если же непосредственные усмотрения выдавливаются в потустороннюю жизнь, то в посюсторонней жизни субъект может опираться лишь на веру в то, что где-то такие объекты, возможно, есть. Что и говорить, такое положение дел существенно умаляет надежность и достоверность предположения о том, что отвлеченное мышление не беспредметно.

Достоинно внимания еще одно свойство ума, каким он представлен, по крайней мере, в «Федре». Он выглядит здесь совершенно пассивным получателем впечатлений, таким же, каким является человек, просто смотрящий чувственным взором на находящиеся перед ним чувственные вещи. Разница состоит лишь в том, что в случае с умом взор его не чувственный и вещи он видит, как предполагается, такие же чувственно не воспринимаемые. Ум тут зритель, созерцающий не им сделанные вещи — самое справедливость, рассудительность, несмешанное знание и т. п. Истина существует в готовом виде до ума, до богов и людей, ее надо только найти и увидеть как некую вещь.

Позднее (например, в диалоге «Государство») Платон, как представляется, немного уточнит свою позицию. Он заговорит о том, что усмотрение возвышенных идей возможно и при посюсторонней жизни. Этому в состоянии помочь диалектика, которая позволяет субъекту двигаться от предпосылок к беспредпосылочному началу. Мышление, продвигающееся в сторону все более отвлеченных форм (т. е. диалектика), способно высвободить «первич-

ный взгляд» из варварской грязи и сделать его доступным человеку не только после смерти, но и, надо полагать, еще при земной жизни. Выглядит все это красиво, но остается совершенно не ясным, что собой представляет это беспредпосылочное начало, и как его можно видеть (а не мыслить)?

Тем не менее, умозрение здесь, как представляется, — скорее благое желание, задача, нежели ее успешное решение; оно в большей мере теоретическая конструкция умозрения, понятие умозрения, чем реальное, живое зрение умом. Умозрение, построенное по инициативе отвлеченного мышления и его средствами — это суррогат умозрения, эрзац-умозрение, его заменитель. Такое умозрение отличается от отвлеченного мышления только на словах. Фактически же, отвлеченная мысль «созерцала» тут собственные абстракции, но очень хотела при этом верить в то, что созерцает совершенно независимый объект. Не может быть, скорее всего, скольконибудь ясного представления об умозрении, если отсутствует более или менее внятное понимание того, что собой представляет умозрительное.

В объективировании отвлеченного мышления, в превращении абстрактных мыслей в мир чувственно не воспринимаемых объектов и в конструировании умозрения, не отличимого от самого отвлеченного мышления, и состоит особенность третьего этапа восхождения к умозрительному. Здесь место реального, фактического умозрения занимает отвлеченно мысленная абстракция.

Четвертая ступень восхождения к умозрительному характеризуется интериоризацией самого феномена зрения. Уже отмечалось, что в диалоге «Федр» предлагалась такая «зрительная» ситуация, в которой воспроизводились внешние отношения между зрителем и зримым, свойственные именно чувственному видению. Ум внешним образом рассматривал не им созданные, но им найденные, чувственно не воспринимаемые объекты, в роли которых выступали мысленные абстракции. Их чувственная невосприимчивость не изменила понимание самого внешне-зрительного отношения к ним.

Иная ситуация вырисовывается в диалоге «Тимей». Тут умозрение представлено как сугубо внутренний акт, как смотрение зрителя — ума — на самого себя и на формы своей деятельности (на рассуждения, к примеру). «...Если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее, — пишет Платон, — и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции каждой вещи, то все необходимо выйдет прекрасным...» [3, 510]. При этом он определяет, что неизменно сущим следует признать то, что *постигается* умом и затем словом (*νοῦσι μετὰ λόγου περιλήπτόν*) [3, 510]. И на что же, как на неизменно сущее, взирал демиург, создавая космос? Будучи благим и свободным от зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали

как можно более подобными ему самому, т. е. он сам и был тем, на кого взирал. Ум созерцает сам себя, умозрение — это самосозерцание ума.

Переход к внутреннему зрению связан, видимо, с изменением того образа, опираясь на который Платон строил первоначально сферу умозрительного. Классифицирующее отвлеченное мышление перестает быть единственным образцом для понимания умозрительного, ему на смену приходит образ практической деятельности. Платон довольно поздно обратился к ней в качестве образца для понимания умозрительного и двигался к сближению умозрительного и деятельности поначалу, вероятно, крайне осторожно. Лишь в «Тимее» он ясно указал на место деятельности в картине мира: именно деятельность, «ручная», ремесленная (*δημιουργέω* означает «заниматься ручным трудом», «быть ремесленником», «работать»), становится основой чувственно воспринимаемого космоса. Ум (умозрение), таким образом, показан не как созерцатель абстракций, не как представление, руководящее поведением людей, но как создатель физических вещей, как сила, имеющая буквально физический способ существования. Впрочем, не было забыто и отвлеченное мышление. Однако, попав в структуру практической деятельности демиурга и подчинившись идее блага, оно в определенной мере меняется и принимает вид аксиом — универсальных по содержанию и наилучших из возможных положений, имеющих смысл для практической деятельности.

Нужно заметить, что практическую деятельность не стоит отождествлять с чувственно воспринимаемыми пространственно-временными перемещениями рук или ног человека, когда он что-либо делает. Речь здесь должна идти не о теле, а о той целесообразно действующей, скрытой от внешнего наблюдения силе, которая управляет телом и сообщает частям тела целесообразные направления их движения. Важно подчеркнуть, что деятельность не только чувственно не воспринимаема, она именно *умозрительна*. Ее можно не только мыслить, но и видеть, правда, не чувственным взором (последнему доступны только внешние движения тела), а умом, изнутри. При этом она не является логической абстракцией, понятием, и не гипотетична как чисто мысленное построение, напротив, она реальна и опытна. Причем, демиургу не требуется ждать каких-то особых моментов, чтобы созерцать внешние для него умозрительные объекты (как это имело место в «Федре»), они доступны ему всегда, прямо сейчас и здесь. Только тут возникают не суррогатные, а реальные зрительные (точнее, умозрительные) отношения. Только здесь идея *непосредственного*, опытного «контакта» с умозрительным находит свое воплощение.

В отличие от отвлеченного мышления деятельность, будучи умозрительной, имеет власть над физическими вещами, и это тоже опытный факт. Она

есть причина возникновения чувственно воспринимаемых вещей подобными между собой и своему умозрительному образцу. Отвлеченное рассудочное мышление в состоянии лишь описывать и классифицировать абстрактные свойства вещей, но оно не может *физически создавать* последние. Оно способно усматривать логические сходство и различия между понятиями (логическими классами вещей) разной степени общности, но не имеет силы произвести не понятия вещей, а сами вещи. Это обстоятельство делает неизбежным «двоемирие», параллельность и независимость друг от друга мира идей, построенного по законам отвлеченного мышления, и мира чувственно воспринимаемых вещей (конечно, можно говорить об уподоблении вещей идеям, но это, к сожалению, всего лишь слова, обозначающие логические отношения между логическими же абстракциями, а не между умозрительными и чувственно воспринимаемыми *вещами*. К сожалению, за такими словами не стоит конкретного категориально-понятийного аппарата, описывающего и делающего понятным упомянутое «уподобление»).

Сблизив умозрение с деятельностью и усмотрев его объект внутри ума, Платон находит оптимальную модель умозрительного, могущего не просто быть, но быть причиной реального, физического существования вещей. Во-первых, ему удастся обнаружить реальный, опытно фиксируемый объект, с которым у ума складываются отношения *непосредственного* взаимодействия. Деятельность (в отличие от логических абстракций) можно не только мыслить, анализируя движения тела, но и фактически наблюдать, видеть внутри себя в качестве той силы, которая приводит тело в движение и физически создает вещи. Умозрение при этом лишается своеобразного налета мечтательной туманности, но зато становится опытным, реалистичным, надежным, достоверным, доступным в непосредственном переживании, а не с помощью отвлеченного мышления, не могущего выразить непосредственное. Выявлением такого объекта, с которым ум может взаимодействовать не мысленно только, не опосредованно, а в реальном опыте, непосредственно, решается задача, поставленная еще элеатами: найти для отвлеченного мышления адекватный ему объект. И, во-вторых, умозрительное показано как сила, могущая создавать чувственные вещи по своему образу. Это положение решало задачи, внутренние для платонизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Парменид // Платон. Сочинения в трех томах. Том 2. М. 1970.
2. Plato. Phaedrus // C. J. Rowe. Aris & Phillips ltd. 1986.
3. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в трех томах. Том 3, ч. I. СПб. 2007.

Погоняйло Александр Григорьевич

*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

СЧЕТ СУЩЕГО

Аннотация: Своим вопросом о сущности *сущего* (как такового), философы сделали *сущее проблемой*, каковой оно до того не было. Что означает, что у первой философии нет проблем; *единственная проблема первой философии* — она сама как вопрос о сущности *сущего*. Раньше, до появления философии, проблемой могло быть существование. И главные вопросы были другими: как *быть, что делать*. На них отвечала религия своими *заповедями-императивами*. Священный текст не говорит дефинициями.

С явлением в мир философии само *сущее* стало проблемой. И все стало быть несколько иначе, чем было ранее: а именно, оно стало под *знак вопроса о сущности, созерцательного* по своей сути вопроса.

Но, чтобы мочь *обернуться* на «первое по природе», нам, смертным, необходимо уже *быть в мире*; быть в том смысле, что хорошо в нем ориентироваться при *положительном незнании* того, как он устроен и в целом, и в деталях.

Имея дело с вещами и *дела* с другими людьми, мы, конечно, имеем дело и с миром, но не как с еще одной вещью или совокупностью вещей. Обращению с разными вещами людьми и животными мы научились без «обращения взгляда», т. е. естественным путем, т. е. играючи.

Это не была игра по правилам, которых мы не знали и не могли знать. А если бы знали, то не знали бы, как перевести это теоретическое знание в практический навык, ведь для этого нужны свои правила, правила применения правил... Детская игра — игра в правила. Отчего и главное правило взрослых игр — почему они все-таки, хоть и ущербные, но игры — *дать игре сыгратся самой*. В этом смысл игры.

В наших детских играх в правила мы, тем не менее, вживаемся в «правильный» взрослый мир, допускающий такое обращение с разными вещами и людьми, а не иное. Мы учимся рассчитывать свои силы и шаги, что и означает ориентацию в мире.

И лишь теперь мы готовы к «обращению взгляда», к тому, чтобы стать взрослыми и *мочь самим вести себя*. Не только «Алкивиад», вся сократовская *майевтика* — это мастер класс по искусству обращения, пример и практика образования в исходном смысле *пайдеи* как образования «себя». Но эта са-

мая пайдейя есть *наша* инициация в Логосе, *выход в логическое*. Без участия в Логосе мы не можем быть *как* дети.

По ту сторону целей и возникающих на пути к ним препятствий (проблем) о которых, как и о средствах их преодоления приходится *помнить*, находится то, о чем *помнить не нужно*, но что обеспечивает нас *миром*, оцеливает сущее у нас за спиной и потому позволяет видеть вещи как они есть и как-то разбираться с ними. Это *артикуляция мира*, его *выпадение* таким, а не другим.

Ключевые слова: *сущность, сущее, игра, искусство обращения, майевтика.*

Alexander Pogoniailo

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

THE COUNT OF EXISTING

Key words: *essence, being, game, the art of conversion, maieutics*

«Выслушав не мою, но эту вот Речь...», — говорит Гераклит. Как же не мою, когда «эту вот»?! Ведь если «эту вот», то неизбежно мою. А раз так, то сама «эта» моя речь, не какая-то другая — она же и Речь, Логос. К нему-то и надо прислушаться. Мне первому. В моей речи звучит что-то такое, чего я не слышу, что сразу не уловишь. Во всяком случае, пока говоришь. Сразу улавливается смысл, ради которого речь: «У нас не курят». Не ругаются, не скандалят. За кадром остается *сама речь*, проясняющая мне положение вещей насчет курения. Может быть, это к ней надо прислушаться? Тогда, если верить Гераклиту, мы имеем шанс услышать, понять, в чем состоит мудрость. Заметим, это *мудрость*, а не *знание*. И она «*в том, чтобы знать все как одно*». Услышали мы это послание в «У нас не курят»? Или в «Поезд такой-то отправляется с такого-то пути»? Честно сказать, нет.

Вопрос *не* стоит так: зачем нам знание *всего*? Мы всегда уже знаем *все*, хотя бы потому что знаем и понимаем *что-то*. Невозможно знать и понимать *что-то* — к примеру, значения употребляемых сейчас мною слов, если не смысл состоящих из них речей, который, верю, темен, — уже заранее не зная *каким-то образом* всего. Услышав в собственной речи, *не его и не мою, а эту вот Речь*, мы и впрямь причастились той странной мудрости, которая состоит в отдаче себе отчета в том, что если мы знаем *что-то*, то некоторым образом мы знаем и *всё*; точнее, знаем и понимаем *что-то изнутри всего в целом*, которому мы так или иначе — *каким-то*

образом — причастны. И которого в целом мы, конечно же, не знаем. Зная, однако, все как одно.

Ситуация, и впрямь, парадоксальная. Язык, о котором мы не помним, когда говорим, сделался для нас *предметом*. Сделав язык *предметом* нашего внимания, мы, перестали принадлежать ему *безраздельно*. Однако о таком *предмете* как язык мы говорим с помощью языка. Он по-прежнему наша *стихия*, т. е. *элемент*. Нечто элементарно *простое*, заключающее в себе всю *сложность* наших речевых действий. Язык здесь всего лишь пример, потому что не философия языка предмет нашего разговора, а онтология *tout court*. Но язык немножко больше, чем пример, поскольку он — наша естественная среда обитания. Мы живем в нем — родном — как рыбы в воде. И потому при нормальном общении не замечаем. Проблемы с языком, как и со временем, начинаются тогда, когда мы спрашиваем, *что такое язык*. А спрашиваем об этом мы только тогда, когда в общении происходит сбой, и мы впервые замечаем язык, об него спотыкаясь. Др. гр. *проблема* и означает исходно помеху, препятствие на пути. Спросив о *сущности* языка — а вопрос, что это такое? это вопрос о сущности (см. Аристотеля), и ответ на него будет определением (дефиницией) — мы *тем самым* (т. е. автоматически) превратили его в *предмет*, сделали язык *предметом* нашего внимания, т. е. заняли по отношению к нему *позицию философа-созерцателя*. Мы его сделали предметом или, скорее, *он сам* сделался предметом, проблемой, препятствием в общении, и потому *попал в поле* нашего зрения? Так или иначе, мы увидели его в качестве языка, *языка как языка*, языка как такового, некой недоступной нам целостности, диктующей нам правила нашего языкового поведения. Вопрос о сущности языка, требующий его дефиниции, упирается в невозможность дать полное определение языка, очертив его границы. Но позиция созерцателя, т. е. узрение языка в качестве предмета, *сразу* — в мгновение ока — выставляет перед нами речь в её сущностной *форме*, или *существенном виде*: речь это когда о чем-то (или по поводу чего-то) говорится что-то. О чем — подлежащее фразы, её *тема*; что именно на эту тему говорится — сказуемое, новое, *рема*. Стихия речи обнаружила перед нами свой *стохейон*, элемент, или *форму*, в которой всякая речь — *текущая* по природе — *стоит* как в своем устое. Этот устой — *умное место* (*топос ноэτος*) всех без исключения речей, *одно*, в котором они все. Что с языком, то же и с сущим. В лабиринте философских проблем Платон (Ариадна) дает нам нить...

Платон везде и всегда описывает *обращение* как путь к истинному началу. Путь ведет *вперед*, т. е. *назад*, к началу. Об *искусстве обращения*

идет речь в 7 книге «Государства», «Алкивиад-1» — тоже пример *искусства обращения* и наставление в оном. Обращение — инициация, переход во взрослое состояние. Юноша уже давно освоился во взрослом мире и хорошо ориентируется в нем, однако самого важного ему не хватает. Он не постиг азы *науки правления*. Эту науку и преподает ему Сократ. В чем она заключается? В обретении родины — подлинного бытия. Путь к ней — окольный, потому и «обращение». Он начинается с утраты, т. е. именно научения жить по взрослым правилам, в лимитированном мире. Это наука опыта, но не того, который приобретаетсЯ длительной тренировкой и есть не что иное, как навык; навыков юноша приобрел достаточно, а *опыта себя*, каковой оказывается фундаментальным *опытом тожества*.

В 6 книге «Государства» Сократ на пальцах объясняет Главкону, что такое *наука бытия*, или фундаментальный счет сущего. Пальцы — указательный, безымянный и средний — все разные. В самом пальце мы при самом тщательном разглядывании и переборе качеств пальца (толстый, белый...) не найдем того, что делает палец пальцем. И однако, все три — пальцы, и потому с их помощью можно считать разные вещи, а также и сами пальцы. Платон различает два счета: один обычный, рыночный, в котором число это *то, с помощью чего считают*, и другой — фундаментальный (не он ли искомая нами наука бытия, спрашивают собеседники), *число как считаемое число, счет самого числа* (знание всего как одного), благодаря которому возможен тот самый рыночный счет. Число считае-мое это «число» самой вещи, позволяющее нам распознать ее во множестве вещей, её эйдос, или форма. *Онтология* выступает универсальной *аритмологией сущего*, его пифагорейским логосом, открывающим себя обращенному взгляду (обратная перспектива, эйдетическое видение, собственно, *theoria*), ибо первое по природе вещей для нас — последнее.

Берестов Игорь Владимирович

*кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск*

ХОЛИСТИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ У ПРОТАГОРА, ГОРГИЯ И ПЛАТОНА

Аннотация: Мы намерены показать, что холистическое понимание целого играет важную роль не только в аргументах Платона, но также Протагора и Горгия. Это понимание, вместе с некоторыми другими допущениями, приводит к невозможности для двух интенциональных актов (одного или различных типов, принадлежащих одному или различным субъектам) быть направленными на один и тот же интенциональный объект.

Ключевые слова: *Homo mensura, О не-сущем, холизм, интенциональный объект, интенциональный акт, релятивизм истины.*

Igor Berestov

*Ph.D. in Philosophy, senior researcher, Institute of Philosophy and Law
of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk*

HOLISTIC ASSUMPTIONS IN PROTAGORAS, GORGIAS, AND PLATO

Summary: We show that the holistic treatment of the whole plays an important role not only in some Plato's arguments, but also Protagoras and Gorgias. This treatment, along with some other assumptions, makes it impossible for the two intentional acts (the same or different types, belonging to the same or different agents or epistemic subjects) to be directed to the same intentional object.

Keywords: *Homo mensura, On Non-Being, holism, intentional object, intentional act, relativism of truth.*

В данной статье мы намерены показать, что использование холистических понимания целого можно обнаружить не только у Платона (как показано в [Harte, 2002]), но также и у Протагора и Горгия. Более того, это понимание является ключевым для построения гипотетического

обоснования знаменитого тезиса Протагора о «человеке как мере всех вещей, существующих — что они существуют, несуществующих — что они не существуют» (далее — *НМ*) — см. Платон, *Theaet.* 152a2–4 = 80 DK B1; Секст Эмпирик, *Adv. Math.* VII 60; Диоген Лаэртский, IX, 51. Также оно используется Горгием в трактате *О не-сущем* (*MXG VI*, § 23–26). Таким образом, мы полагаем, что замечание А. Мурелатоса (в [Morelatos, 1987. P. 164, note 2; P. 166, note 31]) о том, что Г. Калоджеро (в [Calogero, 1977. P. 262]) не прав, приписывая Горгию использование здесь протагоровского «релятивизма», провозглашаемого в *НМ*, следует скорректировать.

Мы будем подразумевать под холистическим пониманием целого следующий тезис:

(Н) *Какая-либо конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого если и только если каждая конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого.*

Одним из условий, при которых имеется «целое», о котором идёт речь в (Н), является следующее:

(Rel→W) *Если какие-либо объекты соотносены каким-либо отношением, то имеется некоторое целое (например, положение дел), содержащее все эти объекты, соотносённые этим отношением, или целое, тождественное некоторым соотносённым объектам и содержащее все остальные.*

Ещё одно допущение касается не целого вообще, а специфического целого, которым является пропозиция как объект пропозициональной установки, на которую направлен интенциональный акт.

(IndepIA) *Если интенциональный акт направлен на внутренний интенциональный объект, то этот внутренний интенциональный объект определяется этим и только этим интенциональным актом.*

Оправдать (IndepIA) можно через допущение, что интенциональный акт тождественен тому целому из внутренних интенциональных объектов (пропозиции), на которое он направлен. Также можно допустить, что интенциональный акт не зависит от других интенциональных актов, являясь проявлением «свободной» или «независимой» активности субъекта, и если актов много, то в целом окажутся части не определяемые друг через друга, что запрещено в (Н). При этом можно доказать, что направленность интенционального акта на реальный объект невозможна, поскольку реальный объект содержит характеристики, независимые от тех, которыми его наделяет интенциональный акт, но это ведёт к наличию

в целом конституент, не определяющихся через другие конституенты, что невозможно по $(\text{Rel} \rightarrow W) \ \& \ (H)$.

Также будут использоваться следующие допущения:

$(\neq S \rightarrow \neq IA)$ *Все интенциональные акты различных субъектов различны.*

$(\neq A \rightarrow \neq IA)$ *Все интенциональные акты, относящихся к различным типам (восприятие, понимание, вера и проч.) различны.*

С использованием приведённых положений можно получить следующее положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция:

(HPr) $[A^1 \mu_{(s_1)} \wedge P(a) \ \& \ A^2 \nu_{(s_2)} \wedge Q(b)] \rightarrow [\{\wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \vee \mu_{(s_1)} \neq \nu_{(s_2)} \vee s_1 \neq s_2 \vee P \neq Q \vee a \neq b \vee A^1 \neq A^2\} \rightarrow \{\wedge P(a) \neq \wedge Q(b) \ \& \ \mu_{(s_1)} \neq \nu_{(s_2)} \ \& \ P \neq Q \ \& \ a \neq b\}].$

В (HPr) используется запись из [Берестов, 2015]. Выражение « $A^1 \mu_{(s_1)} \wedge P(a)$ » читается как «субъект s_1 обладает интенциональным актом μ типа A^1 , направленным на пропозицию $\wedge P(a)$, которую выражает предложение $P(a)$ ».

Теперь посмотрим на то, в каком виде (HPr) используется Горгием, Протагором и Платоном.

В трактате Горгия *О не-сущем* или *О природе* говорится следующее (MXG VI, § 23, 980b8–11, см. [Вольф, 2014]):

Если же предположить, что возможно [для говорящего] познать [нечто], и даже сказать о том, что ему удалось познать, то мыслит ли при этом слушающий то же самое? Ибо одно и то же не может совместно присутствовать во многих и отдельных [целых]; ибо в этом случае одно стало бы двумя.

Мы полагаем, что в этой цитате содержится положение, которое можно формализовать следующим образом:

(G23) $\{G\mu_{(s_1)} \wedge P(a) \ \& \ G\nu_{(s_2)} \wedge Q(b) \ \& \ s_1 \neq s_2\} \rightarrow a \neq b.$

Положение (G23) является частным случаем (HPr); другие частные случаи (HPr) можно обнаружить ниже, в § 24–26.

Перейдём к анализу тезиса *НМ* Протагора. Отношение « s является мерой для p » будем понимать как «пропозиция p (интенциональный объект a), которую понимает субъект s , зависит от s , в том смысле, что если бы s был другим, то p (интенциональный объект a) тоже была бы другой». Пусть $\mu_{(s_1)}$ означает акт мышления μ , зависящий от s_1 , $\nu_{(s_2)}$ означает акт мышления ν , зависящий от s_2 . В этом случае *НМ* можно записать в следующих двух вариантах:

(Pr) $\{G\mu_{(s_1)} \wedge P(a) \ \& \ G\nu_{(s_2)} \wedge Q(b) \ \& \ s_1 \neq s_2\} \rightarrow \wedge P(a) \neq \wedge Q(b).$

(Pr') $\{G\mu_{(s_1)} \wedge P(a) \ \& \ G\nu_{(s_2)} \wedge Q(b) \ \& \ s_1 \neq s_2\} \rightarrow a \neq b.$

Видно, что $(Pr')=(G23)$. Положения (Pr) и (Pr') являются частными случаями (HPr) .

В современной литературе позиция Протагора часто характеризуется как «релятивизм истины», в соответствии с которым истинность пропозиции релятивизирована к интенциональному акту. Эту релятивизацию можно выразить так: любая пропозиция (истинная для кого-то) истинна *только* для него. Переформулируем это следующим образом: разные субъекты не считают истинной одну и ту же пропозицию. Как мы видели, (Pr) истинна при замене G на произвольные эпистемические операторы, так что мы можем записать (Pr) для эпистемического оператора B^T , « $B^T_{\mu(s_1)} \hat{P}(a)$ » читается как «субъект s_1 , в своём интенциональном акте μ , считает истинной пропозицию $\hat{P}(a)$ ». В этом случае (Pr) переписывается в виде:

$$(PrT) \quad \{B^T_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& B^T_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2\} \Rightarrow \hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b).$$

В (PrT) подразумевается, что об истинности пропозиции нельзя говорить без указания на тот интенциональный акт (принадлежащий некоторому субъекту), в котором эта пропозиция признаётся истинной (нет свойства «быть истинной», есть только неанализируемый оператор *считает истинной*), так что пропозиция истинна тогда и только тогда, когда она присутствует в системе убеждений субъекта — так определяется релятивизм истины в [Edelberg, 1992. P. 568]; см. также [Lee, 2005, P. 32]. Помимо этого, в (PrT) присутствует также и более сильное требование: разные субъекты не считают истинной одну и ту же пропозицию. Поэтому вариант релятивизма истины, описываемый в (PrT) и рассматриваемый нами как одна из возможных формализаций *НМ*, можно назвать *радикальным релятивизмом истины*.

Положения (Pr) и (Pr') можно обнаружить во многих текстах у Платона. Рассмотрим один фрагмент из «Теэтета» (*Thaet.* 154a):

Сократ. А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же (ὅμοιον), как и тебе? Будешь ли ты настаивать на этом или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же (ταὐτό), поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково?

Теэтет. Я скорее склоняюсь ко второму, чем к первому.

Здесь мы видим утверждение, что при изменении субъекта меняются и их «представления», т. е. что различие в субъектах влечёт различие в объектах их внутренних интенциональных актов. Формализовать это положение можно так же, как и *НМ* — через (Pr) & (Pr') . Другими текстами Платона, в которых Платон принимает некоторые частные случаи (HPr) ,

являются *Euthydemus* 286 a7–286b7, *Laches* 198d1–199a4, *Meno* 71e1–72a5; 79c, *Theaet.* 159e–160a, 167b 1–2, 185a, *Parm.* 134d–e, *Soph.* 263a5–b8; ср. также Аристотель, *Politica*, 1260a20–8. В указанных текстах как Платона, так и Горгия мы видим хорошо разработанную аргументацию в пользу своей позиции, но обоснование используемых частных случаев (HPr) отсутствует. Это может говорить о том, что философы принимали (HPr), поскольку он непосредственно следует из других, признаваемых ими положений. Это значит, что Платон признавал важнейшую посылку для получения (HPr) — (H), и, вероятно, полагал (H) «очевидным». Признание Платоном (H) можно увидеть в *Parm.* 137c, 142d–e, 157d–e. В дальнейшем (HPr) использовалось Секстом Эмпириком.

ЛИТЕРАТУРА

1. Берестов И. В. Эпистемический холизм в 28 В2 ДК Парменида и в «Евтидеме» Платона // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия «Философия». 2015. Т. 13, вып. 2. С. 104–114.
2. Вольф М. Н. Трактат О не-сущем, или О природе Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, вып. 2. С. 152–169.
3. Calogero G. Studi sull' eleatismo. Florence, 1977.
4. Edelberg W. Intentional Identity and Attitudes // *Linguistics and Philosophy*/ 1992/ Vol. 15. P. 561–596.
5. Harte V. Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure. Oxford New York: Clarendon Press, 2002. i–x+311 p.
6. Lee, Mi-Kyoung. Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus. Oxford University Press Inc., New York, 2005. xii+292 p.
7. Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language // *Philosophical Topics*. 1987. Vol. XV, No. 2. P. 135–170.

Катречко Сергей Леонидович

*кандидат философских наук, доцент Школы философии,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»*

ОБ ОДНОЙ НЕСТАНДАРТНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЛАТОНОВСКОГО КОНЦЕПТА ЛИНИИ (МИФА О ПЕЩЕРЕ)

Аннотация: В статье будет предложена нестандартная трактовка платоновской Линии («четырёхчастного отрезка») из его кн. 6 «Государства» [509d–511e]. В моей интерпретации область подобий/симулякров занимает большую часть отрезка, что, соответственно, пред-определяет другие пропорции/части Линии. «Беспредпосылочное начало» (archê anypothetos) соответствует (перво) начальной точке отрезка и может быть соотнесена с кон-цептом Единого из 1 гипотезы диалога «Парменид», т. е. соответствует неоплатоническому концепту Единого (Плотин, Прокл). Тем самым платоновская Линия выступает геометрической моделью (может быть соотнесена с) космологической концепции Единого — Многого неоплатоников.

Ключевые слова: Платон, четырехчастный отрезок, миф о пещере, Единое, Плотин, неоплатонизм.

Katrechko Serguei

*associate professor, School of Philosophy,
National Research University “Higher School of Economics”, Moscow*

ON A NON-STANDARD INTERPRETATION OF PLATO’S DIVIDED LINE AND MYTH OF THE CAVE

Summary: In my paper will be presented a non-standard interpretation of Plato’s concept of Divide Line (resp. the Myth of the Cave). In this interpretation area of simulacra occupies a large segment of the Line, which consequently determines the other proportions (segments) of the Divide Line. The first principle of the whole (archê anypothetos; [510b])) corresponds to the original (first) [geometric] point of the Line, or Neo-Platonic concept the One (Plotinus, Proclus). Thus Divine Line, on the one hand, is the basis of the Neo-platonic concept (difference) “The One

(unity, hen) — The Manifold” (One over Many); on the other hand, the Divide Line corresponds (related) to hypotheses of Plato’s “Parmenides”.

Keywords: *Plato, Plato’s divide line, myth of the Cave, Neo-platonism, the One (Plotinus).*

Концепт Линии¹ («четырёхчастного отрезка»; греч. γραμμῆ διχα τετραμῆνη), вводимый Платоном в кн. 6 «Государства» [509d — 511e], занимает важное место в его учении (метафизике) и выступает концептуальной (теоретической) основой для платоновского мифа о Пещере [514–517d] (который, в свою очередь, выступает популярной — «образной» — манифестацией (= мифом) Линии²). Посредством своей Линии Платон иллюстрирует как свою «четырёхчастную» онтологию (что, конечно, отличается от упрощенного — двухчастного — понимания концепции Платона в качестве учения о двух мирах: «мира «вещей» и мира идей»), так и *гносеологию*, или учение о познавательных способностях, «привязанных» к соответствующей онтологической области³. Концепция платоновского «четырёхчастного отрезка» активно обсуждается и интерпретируется⁴, вместе с тем более или менее общепринятой на сегодняшний день выступает ее следующая интерпретация (которую здесь мы представляем в виде горизонтальной линии, хотя точнее было бы ее представить как вертикальную линию, начиная от *A* (область видимого) к *E* (область умопостигаемого)⁵.

¹ Предлагаемый здесь тезис (впервые предложенный мной в 2011 г.) был апробирован в группе FB: [Электронный ресурс.] URL: <https://www.facebook.com/groups/271252646333842/permalink/867652640027170>. Его обсуждение с российскими коллегами С. Месяц, И. Протопоповой и др. помогли мне точнее выявить его исторический и текстологический контекст, уточнить сам тезис и продумать аргументы в пользу его обоснования. См. также последующее обсуждение в: [Электронный ресурс.] URL: <https://www.facebook.com/groups/271252646333842/permalink/926280164164417>.

² Подробнее о соотношении Линии и Пещеры Платон говорит в [517в — с].

³ Примыкает к Линии и последующие рассуждения Платона о диалектическом методе [532a (и далее)] и четырех познавательных способностях [534a].

⁴ См., например: Доброхотов А. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Доброхотов А. Избранное. С. 228–244; Остин Дж. Линия и пещера в «Государстве» Платона // Остин Дж. Три способа пролить чернила. С. 318–333; Месяц С. Платоновская концепция дискурсивного знания // Философский журнал. № 1. 2011. [Электронный ресурс.] URL: <http://www.intelros.ru/readroom/fg/filosofskiy-zhurnal-16-2011/>.

⁵ См. в приложении рисунок Линии и Пещеры в стандартном англоязычном издании платоновского «Государства» Дж. Адамса (The Republic of Plato V. 2: Books VI–X (ed. J. Adam), Cambridge University Press, 2009 (1902); см. также: J. L. Stocks, The Divided Line of Plato Rep. VI.



The Divided Line: (AC) is generally taken as representing the visible world and (CE) as representing the intelligible world

Вместе с тем Платон оставляет неопределенным свой тезис о неравном разделении (соотнесении) различных частей Линии. В [509d–e] он задает различающий критерий [признак] «большей или меньшей отчетливости», который позволяет понять *качественное* различие двух отрезков Линии *AB* и *BC* (из области зримого), но не предопределяет напрямую *количественное* (геометрическое) соотношение этих и других отрезков *Линии*: *AB: BC: CD: DE*. Не проясняет платоновский критерий и последующий миф о *Пещере*. Представленная выше преобладающая в настоящее время трактовка восходит к *метафизической* интерпретации Прокла, который обосновывает большую величину области умопостигаемого тем, что она «охватывает» область видимого [Proclus Commentaries on the Republic of Plato 1. 288–289. Kroll⁶], хотя существует и альтернативная ей трактовка Плутарха, который соотносит большую часть *Линии* с областью меньшей отчетливости,

Classical Quarterly 5(02), pp. 73–88, 1911), которое воспроизводится и в других изданиях и на которое ориентируются многие исследователи платоновской Линии, начиная с таких авторитетных платоноведов как Д. Росс [Ross W. D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1951] и Ф. Корнфорд [Cornford F. M. *Mathematics and Dialectic in the Republic VI–VII*. Part I // *Mind*. V. XLI. 1932, pp. 37–52] См. также изложение платоновского концепта Линии в: 1) Annas, Julia. *Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave*. In: Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981, pp. 242–271; 2) Nicholas Denyer, *Sun and line: The role of the good* In G. R. F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge University Press, 2007, pp. 284–309. Из научной литературы можно выделить также книгу Raven J. E. *Plato's Thought in the Making*. Cambridge, 1965 и статьи: Ferguson, John. *Sun, Line, and Cave Again*. *Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, No. 2 (Nov., 1963), pp. 188–193; Hahn, Robert. *A Note on Plato's Divided Line*. *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, pp. 235–237; Boyle, Anthony *Plato's Divided Line: Essay II: Mathematics and Dialectic*, *Apeiron*, 8 (1), pp. 7–18, 1974; Lynn E. Rose, *Plato's Divided Line*, *Review of Metaphysics*, 17 (3), pp. 425–435, 1964.

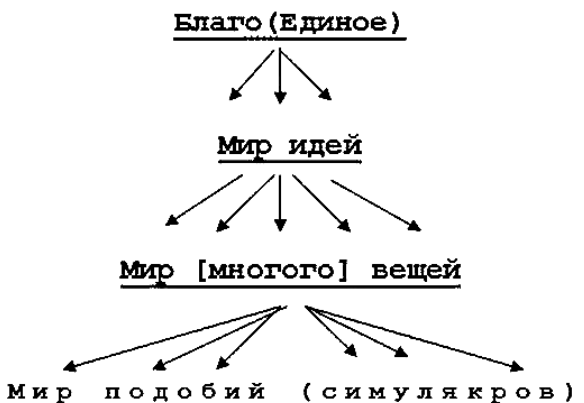
⁶ См. фр. 12 ком. Прокла к «Государству»: 1) «ἢ δ' οὖν εἰς ἄνισα τομῆ τῶν πάντων αὐτῆ τῆν ἀξίαν ἐνδείκνυται τῶν τετμημένων, τὴν κατὰ τὸ συνεχὲς ἀνισότηα τῆς κατὰ τὴν ὑπαρξιν ἀνισότητος εἰκόνα τιθεμένων» (In *Repp.* I, 288, 23–26) и 2) τεττάρων δὲ τῆς μίας γραμμῆς ἀφανέντων αὐτῶν τμημάτων τὰ μὲν δύο τὰ τὸ μείζον αὐτῆς τμήμα συμπληροῦντα τοῦ νοουμένου γένους εἶναι τίθεται, τὰ δὲ δύο τὰ τὸ ἔλασσον τοῦ ὀρωμένου γένους. δεῖ γὰρ τῶ νοουμένῳ τὸ μείζον ἀποδιδόναί, κρείττονί τε ὄντι καὶ περιέχοντι θάτερον, τῶ δὲ ὀρωμένῳ τὸ ἔλασσον περιέχεται γὰρ ἐν ἐκείνῳ κατ' αἰτίαν. ἔλασσον δὲ τοῦ περιέχοντος πανταχοῦ τὸ περιεχόμενον, εἴτε κατ' οὐσίαν εἴτε κατὰ δύνα (In *Repp.* I, 289, 6–18).

т. е. с областью видимого [Plutarch Platonic Questions 1001d–e⁷]. При этом говорится также о том, что выбор между интерпретациями Прокла и Плутарха не столь важен, поскольку более существенным представляется платоновское соотношение (пропорция) между частями Линии.

Предлагаемая нами интерпретация Линии основана на *математическом* (а не *метафизическом*) прочтении платоновского текста, а именно: неравенство отрезков Линии является именно геометрическим неравенством, больший отрезок является геометрически большим, т. е. содержит большее количество «точек», или предметов. При этом нас, в отличие от большинства современных исследователей, будет интересовать именно *онтологический* аспект платоновской Линии, а не соотношение различных познавательных способностей (например, математики и диалектики).

Поскольку соотношение (пропорция) между частями отрезка, по Платону, подобны, то уточнение одного из соотношений позволит сделать понятным остальные разбиения областей Отрезка. Выберем в качестве такого отношение между двумя областями видимого, а именно между вещами и их образами/подобиями/симулякрами. Очевидно, что образов (подобий) вещей гораздо больше чем самих вещей. Это означает количественное преобладание образов над вещами: нижняя область «подобий» платоновской Линии *больше* чем область «вещей», каждая из которых «порождает» множество своих подобий. Следующая часть Линии (уже из области умопостигаемого) — область идей еще [количественно] меньше, чем область вещей, поскольку, например, идея «стола» представляет все множество столов, и/или, соответственно, «порождает» их. В этом смысле вещи являются подобиями, симулякрами идей. Однако и область идей множественна, поэтому можно сделать еще один шаг наверх, к «беспредпосылочному началу» (греч. *archè anupothetos*; [510b]) Линии. Заметим, что это (перво)начало ОДНО, существует в единственном числе, и поэтому эта часть редуцируется до [геометрической] точки. Концептуально же оно соответствует *Единому* из 1 гипотезы платоновского «Парменида» или неплатоническому концепту Единого (Плотин, Прокл). На уровне мифа о пещере — это восхождения в область света, которую Платон соотносит с идеей Блага. Соответственно, за пределами Пещеры существует не еще один красочный [истинный, умопостигаемый] мир («большой» по сравнению с «видимым» миром пещеры), а именно Единое, или мир света Солнца. Тем самым платоновский концепт *Линии* можно представить так:

⁷ Plutarch. Platonic Questions 3 (*Moralia* 1001C-1002E), translated by Harold Cherniss, Loeb Classical Library 427. (Plutarch *Moralia* vol. 13–1). Cambridge, Mass., 1976.



Заметим, что предложенная нами интерпретация (графическое представление) платоновской Линии в общем и целом соответствует неоплатонической онтологии (схеме «Единое vs. Многое»⁸), в которой многое получается в результате эманации Единого⁹. Собственно, именно так — как отношение порождения («размножения») предметов нижележащих областей из «предметов» вышележащих областей — мы проинтерпретировали принцип построения платоновской Линии. При этом разные области из *Линии* (в нашей интерпретации) соответствует также основным гипотезам платоновского диалога «Парменид» (диалектика единого и иного), при рассмотрении которых Платон начинает с анализа сверх-бытийного Единого (самого по себе), а заканчивает свой анализ восьмой гипотезой, которая описывает Многое без его причастности к Единому, что соответствует «дурной бесконечности» мира теней Пещеры.

Вместе с тем представленный выше графическая схема *Линии* не совсем точна, поскольку представляет, скорее, не *четырёхчастное*, а *пятичастное* разбиение платоновской Линии, пятой «частью» которой (хотя и не ее «отрезком») — ее (перво)начальной *точкой* — выступает «беспредпосылочное начало», которое чуть ранее мыслится Платоном как «причина» рождения, но не становление (бытие) [509b]. В точном смысле

⁸ См.: Плотин. *Эннеады* V 4 ([Электронный ресурс.] URL: <http://psylib.org.ua/books/ploti01/txt40.htm>); Прокл. Первоосновы теологии ([Электронный ресурс.] URL: <http://www.philosophy.ru/library/procl/teo/0.html>). Прокл выделяет четыре онтологических уровня: Единое — Ум (двоица; едино-многое) — Душа (единое и многое) — Космос (многое как таковое).

⁹ Хотя, конечно, это не полное тождество: например, в предлагаемой интерпретации отсутствует уровень «двоицы» или ума. Об еще одном серьезном различии мы скажем чуть ниже.

Панов Сергей Владимирович

*кандидат философских наук, доцент,
Национальный исследовательский технологический университет
«Московский институт стали и сплавов»*

ПЛАТОН И КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПИСЬМО: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРОЗОПОПЕЯ, ФИЛЬТР ЭФФЕКТОВ, СЛЕПАЯ ФОРМА

Аннотация: В статье Платон рассматривается как необходимый источник кантовской концепции и философских концепций XX в. (Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн). Трансцендентальная философия Канта обусловлена объединением чувственного разнообразия опыта и ориентаций сознания, основанным на структуре трансцендентальных познавательных способностей, на пассивном синтезе многообразного. По Канту, синтез воображения — источник синтезов схватывания и понятия, всей деятельности синтезирования человеческого временного понимания. Хайдеггер в его онтологическом оправдании экзистенции мыслит человека (Dasein) как реактивное сознание, которое воспринимает себя только исходя из простого события мысли о конечности вне возможности судить об объективных условиях собственного существования. Гуссерль основывал всю конструкцию трансцендентального самоотношения эго на пассивном синтезе представления, который отражен в его трансцендентальном чистом эгологическом синтезировании. Витгенштейн пытается стереть метафизическую и феноменологическую иллюзию, фокусируя весь человеческий опыт на комплексе рефлексивных и поведенческих привычек, которые порождают внутреннюю форму логическую контекста.

Ключевые слова: *Платон, Кант, Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн, теоретическая прозопопея, фильтр эффектов, слепая форма, пассивный синтез.*

Sergey Panov

*Ph. D. in Philosophy, associate professor,
The National University of Science and Technology MISiS*

PLATO AND THE CONCEPTUAL WRITING: THEORETICAL PROSOPOPEIA, EFFECTS' FILTER, BLIND FORM

Summary: In this paper Plato is considered as a necessary source of Kant's and XX century's (Heidegger, Husserl, Wittgenstein) philosophical conceptions in the relation to the Kant's transcendental philosophy which is conditioned by the diversity and consciousness orientations unification based on the structure of transcendental cognitive capacities, on the passive synthesis of multiple. In the Kant thought the synthesis of imagination is a source of synthesis of contemplation and of the reason, of all the synthesizing activity of human temporal understanding. Heidegger in his ontological justification of existence builds the human being (Dasein) as a reactive consciousness which perceives itself only proceeding from a simple event of finitude thought out of opportunity to judge about objective conditions of our own existence. Husserl based all the construction of ego transcendental self-relation on the passive synthesis of representation which are reflected in his transcendental pure egological synthesation. Wittgenstein tries to erase the metaphysical and phenomenological illusion focalizing all the human experience in the complex of reflexive and behavioral habitudes which engender the logic context interior form.

Keywords: *Plato, Kant, Heidegger, Husserl, Wittgenstein, theoretical prosopopeia, effects' filter, blind form, passive synthesis.*

Платоновская теретическая прозопопея возникает как реакция на софистику как аргументативную культуру в проекте диалектики, т. е. усмотрения единой сущности результатов превращения аффективных данных в рефлексы сознания, а рефлексов сознания — в противоречивые слепые суждения о регулятивах внешней и внутренней природы. Однако Платон все еще подражает политеистической прозопопее абсолютизированных желаний: в «Меноне» [99d] исток добродетели есть исступление, т. е. выход реактивного сознания за собственные пределы, в абсолютное действие, но уже здесь добродетель отождествляется избытком интуиции, который отчуждается и объективируется в мотивирующий самоочевидный импульс исходя из его простой нерефлексируемой данности реактивному сознанию.

Инверсия стимулов, которая в политеизме позволила управлять сообществами реактивных сознаний на основе отождествления реальности с источниками нерефлексируемых желаний, для аргументативной культуры

софистов и Платона означает отождествление объективной реальности с интеллектуальными содержаниями общей природы (идеями), которые необходимо связывают мысль и мыслимое вне всякой возможности объективно мыслить отношение мысли к мыслимому. Инверсия стимулов предполагает превращение простого восприятия перцептивного или мыслительного стимула в основное потребительское действие реактивного сознания: нам уже не нужно рефлексировать по поводу причинно-следственных связей внутреннего или внешнего мира, мы безрефлексивно потребляем вместо реально данного предмета тождество мысли и мыслимого, абстрагируясь от любых контекстов существования предмета в нашей жизни.

Безрефлексивная связь мысли и мыслимого уже у Платона является подражанием сонорно-аудитивного автоматизма человеческой речи: как мы спроецировали тождество произнесенных и услышанных звуков речи в мир, произведя из него гармонию наших ожиданий и им соответствующих вознаграждающих ответов природы, и в область мысли, где мы заранее сняли все травматические противоречия, существовавшие во взаимодействии субъектов аргументативной культуры (софистики) постулированием «неподвижного», т. е. отфильтрованными, устоявшимися и разделенными всеми перцептивными, мыслительными, моторно-поведенческими реакциями, которые послужили результатом объективации отрефлексированных эффектов аффективных разрядок импульсивной человеческой природы, так мы беспрепятственно производим те формы жизни, где мы можем насладиться их истинностью исходя из простого события их соответствия объективированному источнику бытия и мышления — благу.

Автоаффективность теоретической установки Платона порождает языковое форматирование сознания, которое в культуре «магии мысли» познает реальность восприятий, мыслей, желаний и действий исходя из простой представимости и передаваемости содержаний интеллектуальной интуиции у реактивных существ, в своей синтезирующей деятельности подражающей игре трансцендентального воображения.

Именно поэтому правильно настроенный слух, воспринимающий истинные содержания понятий исходя из факта их простого слышания, и именование, адекватное сущности именуемого исходя из пассивного синтеза, заранее устанавливающего сообразность воспринятого, мыслимого и звучащего в имени, а также создание самоуверяющих прозопопей Разумения и Ума становятся концептуальными мотивами диалога «Филеб» [59с-е]: реактивное сознание создает из комплекса спонтанных

впечатлений воспроизводимый рефлекс как представление о вещи, объективируя его тождество созерцаемого и мыслимого тем же образом, каким слушательское восприятие отождествляет звучащее и слышимое единства, а затем и звукообраз с его предметным содержанием.

Если мы проецируем в мышление сонорно-перцептивный механизм человеческой речи, который превращает бытие в источник вознаграждающих ответов на наши восприимательские, мыслительные, моторно-двигательные, потребительские стимулы, мы отчуждаем наше созерцание и мышление в прозопопейные фигуры как голоса импульсивно-интеллектуальной природы человека, которые одним и тем движением представляют результаты нашего познания и объективируют их до безусловной истины: так Платон заставляет явиться Ум и Разумение [63a-e] с тем, чтобы они сами ответили о соответствующих им удовольствиях, забывая, что эти вознаграждающие фигуры являются результатом гармонизации собственной мысли по модели отождествления слышимого и произносимого, мысли, воспринявшей и отфильтровавшей эффекты импульсивных разрядок, отвлекаясь от любых жизненных контекстов своих реальных восприятий и отчуждая силу фильтрации и отражения результатов фильтрации в понятия «ума» и «разумения», которые на стадии рефлексии становятся силами саморегуляции, отбирающими те или иные удовольствия для смешения с ними исходя из простого соответствия их природе и ориентирующими реактивные познания в их желаниях и поступках так же слепо, как они были созданы из объективации пассивной способности фильтрации впечатлений только исходя из интенсивности их воздействия на внутреннее чувство.

Синтез воображения слеп в себе, т. к. воспроизводит комплекс отфильтрованных впечатлений вне суждения об объективных контекстах их формирования во внутреннем чувстве. Поэтому сила фильтрации, объективированная в ум и разумение, объективируется только по характеру слепого отбора безмысленно сформированных впечатлений для создания ориентирующих метапредставлений в качестве идей. Кроме того, поскольку интеллектуальная интуиция в своей синтезирующей деятельности сама необходимо вознаграждается в своеобразной сенсублизации разума сопровождающим чувством удовольствия от выбора стимульно-реактивных связей, сообразных высшей перспективе ценностных ориентаций — благу, она делает возможным отчуждение и сам анализ удовольствий и их отбор для желаемого смешения, чтобы произвести истинные формы жизни и заставить насладиться существованием в них.

Кант и Хайдеггер не тематизируют и не могут тематизировать слепоту воображения, потому что оно и есть начало трансцендентального

мышления как безрефлексивное основание единства представлений в созерцании и рассудке. Мы не познаем предмет в объективных условиях его бытия, мы формируем аффективно-интуитивную связность представлений на основе простого отражения эффектов интенсивно-силовых разрядок при восприятии мыслительного или перцептивного стимула. Синтез созерцания и рефлексивного рассудка не менее слеп, чем синтез воображения: как мы безрефлексивно соединили многообразные впечатления только по силе их интенсивного воздействия на наше внутреннее чувство, так же безрефлексивно и непосредственно мы соединили представления в созерцании и рассудке, преобразовав все стимульно-реактивные связки в рефлексы сознания, в мыслительные привычки, которые, как кажется, исходя из одной своей мыслимости упорядочивают явленность явленного. В анализе чистых понятий и категорий рассудка Хайдеггера интересует укорененность единства представлений созерцания и рассудка в слепом синтезе воображения, что позволяет ему построить структурное единство состава бытия и познающего его сознания [4., С. 34].

Синтез способности воображения как способности представлять предмет в его отсутствии есть соединения наиболее интенсивно-действенных для восприятия эффектов впечатления, а рассудок как трансцендентальная апперцепция является ничем иным, как простым единящим (подражающим исходному «естественному» тождеству акта аффицирования внутреннего чувства при восприятии стимула и содержания воспринимаемого) отражением в интеллектуальной интуиции единства эффектов самоотношения, удостоверенных сопредставлением мыслящего «я» в каждом акте отражения на основе простого сопровождения интеллектуальной интуицией актов сознания и совосприятия. Превращение синтетических данных воображения в предмет созерцания и факт сознания так же слепобезрефлексивно, как замена объективно существующего предмета единством отрефлексированных эффектов отфильтрованных импрессивных движений во внутреннем чувстве субъекта.

Время как форма простой нерелексируемой собранности отчужденных интенсивных эффектов восприятия перцептивного или мыслительного стимула является основанием трансцендентальной апперцепции как синтетического единства интуиций, потому что оно предоставляет сам горизонт того, что может явиться предметной областью для синтезирующей собирающей деятельности представления и формирования перспектив понятийной объективации в рефлексивном рассудке. Причем характер собирания отчужденных эффектов интенсивно-силовых разрядок при

интуитивном соединении автоматически воспроизводимых импрессионных впечатлений, полученных при восприятии того или иного предмета, непосредственно имитируется в синтезирующей деятельности созерцания и рассудка [4., С. 64].

В анализе трансцендентального схематизма Канта Хайдеггер постулирует пресуществление чувственным в наполнении временным содержанием чувственных понятий и чистых категорий как сущностную черту чистого рассудка, заменяя объективно существующий предмет результатом трансцендентальной объективации аффективных данных в рефлексы сознания: всякий раз, когда мы имеем дело вот с этим домом, мне будем уже воспринимать его как аспект объективированного единства представлений как дома вообще, уже отвлекаясь от познания реального в превращении его в воспринятую и упорядоченную воображением данность слепо сформированного, воспроизводимого, тождественно значимого во всех воспроизведениях во внутреннем чувства стереотипа и мыслительной привычки.

То, что предшествует единству представлений эмпирической апперцепции и единству представлений в созерцании и рефлексии рассудка, является слепо-интуитивным способом связывания аффективных данных на основе простого их отражения в чувственной интуиции, что позволяют Хайдеггеру повторить вслед за Кантом тезис о «родстве явлений» как продукте синтезирующей деятельности воображения, впервые собравшей в целое наиболее интенсивные эффекты аффицируемого внутреннего чувства при восприятии предмета и последующей его замене на отрефлексируемый комплекс безмысленно сформированных впечатлений-пролепсисов, как это было уже в теории познания стоицизма, комплекс, отождествленный с результатом познания его объективной сущности в явлении по все той же модели тождества акта восприятия и его содержания. И в этом структурная взаимосвязь синтеза многообразного, поскольку созерцание и рефлексии рассудок воспринимают саму предвосхищаемую форму своей деятельности по соединению представлений из первичного синтеза воображения, заменяющего реальный предмет в жизненно-культурном контексте его существования совокупностью интуитивно-безмысленно связанных запечатленных следов, отфильтрованных по силе аффективно-силовых разрядок во внутреннем чувстве субъекта, вызванных одновременным восприятием предмета [4., С. 41–42].

Как безрефлексивно трансцендентальный субъект Канта связывает свои представления на основе простого события сопровождения каждого

мыслительного акта отчужденным и объективированным образом постоянного и неизменного «я», так бессмысленно человеческое здесьбытие у Хайдеггера изолирует и объединяет свои подлинные состояния исходя из простого ожидания импульсивных разрядок в своем внутреннем чувстве с тем, чтобы в чистой спонтанной восприимчивости открыться сущим для бытия, понимаемого отныне как производство произвольных непредсказуемых влияний на реактивное сознание и превращение ожидания таких влияний в сам мыслительный стимул, а рефлексии об этом стимуле — в феноменологическое исследование бытия, в фундаментальную онтологию, цель которой соотнести любое воспринимаемое и переживаемое содержание с горизонтом слепо-аффективных движений интуиции в ее удостоверяющем самообращении, позволяющем ей отвлечь саму форму внутреннего чувства как самоданной сменяемости моментов от единственного ответственного незаместимого бытия.

Поэтому Хайдеггер говорит о расположенности здесьбытия, об ужасе как основополагающем унастроении на адекватное понимание ничто, о заботе как основе экзистенции как осознанной необходимости набрасывать бытийный смысл своих внутримирских возможностей исходя из непосредственного действия мыслительного стимула как побуждения собственной аффективной природы мыслить в каждом переживаемом содержании исходное время как производство пустого эффекта изменчивости существующего и нерелексированной инерции ожидания этого эффекта в реактивном сознании. Хайдеггер пытается осмыслить трансцендентальную видимость («неистину бытия») как сущностное свойство человеческой вопрошающей экзистенции, как исходную возможность развертывания бытийного горизонта для человеческого понимания на основе простого события этой неистины внутри реактивного сознания, каким является экзистенция здесьбытия [4., С. 113].

Трансцендентальная логика как аналитика понятийнообразующей способности слепо подражает в своей синтезирующей деятельности трансцендентальной эстетике и чистым синтезам воображения с тем, чтобы безрефлексивно сформировать и наполнить временным содержанием предметные понятия и категории рассудка.

Человеческое понимание в интуиции бесконечного создает регулятивные идеи чистого разума — психологическую, космологическую и теологическую — исходя из простой рефлексии результатов синтезирующей деятельности рассудка, определившей условия возможности самопредставления «я», представления о порядке внешней природы и представления о трансцендентном источнике организации внутреннего мира человека

и феноменального мира наблюдаемой природы так же, как хайдеггеровское здесьбытие трансформирует рефлекс сознания, закрепившие эффекты интенсивных разрядок во внутреннем чувстве, в подлинные возможности бытия вне необходимости мыслить объективные контексты существования ответственного субъекта и его сосуществования с другими.

Хайдеггер производит деконструкцию бытия как полагания у Канта, мыслимого как поставление условий представимости предмета и его определений, подражая тем дорефлексивным синтезам воображения, схватывания и понятия, которые определяют трансцендентальный метод Канта в простой рефлексии результатов движений аффективной природы человека, что даст сформулировать формы чувственной и интеллектуальной интуиции. Хайдеггер выявляет исходное отношение к временности как чистую спонтанность, мыслимую уже как конечность здесьбытия, которое всякий раз синтезирует свои понятательные наброски исходя из единственного события мысли в своем рефлексивном существе как реактивном сознании, отражающем и собирающем только те эффекты аффективных разрядок, которые бы сообразовались с отчужденной и объективированной перспективой самоотношения — перспективой конечности, если угодно, перспективой ничто как «условия возможности раскрытия любого сущего для человеческого бытия» [4., С. 62]. И в этом Хайдеггер следует Гуссерлю в его обосновании синтезов чистого трансцендентального эго пассивным синтезом интуиции.

Гуссерль («Картезианские размышления», § 38) [3., С. 45] видит предшествующее чистому мыслительному опыту трансцендентального эго синтезирование предварительной данности в «многообразных апперцепциях», относящихся к некоторой хабитуальности образований, являющихся заранее данными интенциональному анализу предметами, эти предметы сформированы для активного эго, актуализируются для него, воздействуя на него и мотивируя его действия.

Гуссерлевская предметность, основанная на отфильтрованных фиксациях реактивного сознания на спонтанно явленных аспектах воспринимаемого предмета и на отождествлении этих, отработанных до привычной стимульной-реактивной связи, фиксаций с предметной сущностью, воспроизводит все тот же трансцендентальный предмет Канта, который уже у него являлся условием созерцания любого предмета как субстрата свойств, забывая, что активный синтез в связывании мысли и мыслимого не может не повторять слепо-интуитивный характер пассивного синтеза: как я во внешней аффектации моей восприимчивости не смогу объективно оценить результаты аффективных разрядок, которые в каче-

стве воспроизводимого представления создадут для меня отчужденную сущность какой-либо вещи вообще, а чувственно данное многообразие вещи — только как акцидентальное воплощение сущности, так и в синтезировании мыслительного опыта я не в силах мыслить саму мысль как данность апперцептивного самоотношения, поскольку объективность этому опыту придает именно безрефлективное постоянство мыслящего себя «я» исходя из простого события мысли в сознании.

Витгенштейн [2., С. 10] в постулировании элементарной связи объектов в понимании внутримирского события доводит трансцендентальный метод до нищеты языковой аспектологии, где реактивное сознание, снимая и одновременно подражая трансценденталистской схеме, отчуждается во внутреннюю форму логического контекста, т. е. в мыслительно-поведенческую привычку, якобы управляющую восприятием, мышлением, желанием и действием субъекта исходя из простого события влияния рефлекса на его реактивное сознание. Мир как совокупность всех существующих событий отождествлен с логикой, т. е. предуставленной гармонией мыслительных и поведенческих стимулов и реакций человеческого существа, гармонией, которая не может не мыслиться, не будучи истинной, чтобы быть мыслимой вообще.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М., Мысль, 1994.
2. Витгенштейн Людвиг. Избранные работы (Логико-философский трактат, Голубая и Коричневая книги). М., Территория будущего, 2005.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., Наука, 2006.
4. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Издательство «Логос», 1997.

Иваненко Алексей Игоревич
*кандидат философских наук, доцент,
Высшая школа технологии и энергетики
Санкт-Петербургского государственного университета
промышленных технологий и дизайна*

ПРЕДЭЛЛИНИЗМ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о применимости исторического понятия «предэллинизм» для периодизации античной философии. Если в истории предэллинизм — это эпоха Ахеменидов, то в философии — это классическая эпоха Сократа, Платона и Аристотеля. Специфика термина предэллинизм заключается в сглаживании противопоставления эллинизма и предшествующей ему эпохи. Аргументом в пользу предэллинизма в философии являются такие сократические школы как киренаики и киники. Кроме того, античная философская классика понята как предэллинизм позволяет сделать акцент на моральной проблематике в философии данного периода и связать греческую философскую мысль с аналогичными явлениями в других цивилизациях в рамках т. н. «осевого времени».

Ключевые слова: античная философия, древнегреческая философия, киники, киренаики, предэллинизм, эллинизм, осевое время, Аристотель, Платон, Сократ.

Alexey Ivanenko

*Ph. D. in Philosophy, associated professor,
High School of Technology and Energetics of Saint Petersburg State University
of Industrial Technologies and Design*

PRE-HELLENISM IN THE ANCIENT PHILOSOPHY

Summary: The paper is devoted to the subject of relations between historic term “pre-hellenism” and history of ancient philosophy. For the history pre-hellenism is the Achaemenid epoch, for the philosophy it is the classic period of Socrates, Plato and Aristoteles. This term can unite hellenism and classic period. Cyrenaics and cynics are arguments for pre-hellenism in philosophy. Pre-Hellenism can stress moral aspects of classic philosophy and see relations with Axial Age’s traditions.

Keywords: ancient philosophy, greek philosophy, cynics, cyrenaics, pre-hellenism, hellenism, Axial Age, Aristotles, Plato, Socrates.

На закате советской науки появляется понятие «предэллинизма», когда в сборнике «История Древнего Мира» (Москва, 1989) публикуется целый ряд статей Э. Д. Фролова [10], Л. М. Глускиной [7] и И. П. Вайнберга [4], посвященных данному термину. Однако до сих пор нет историко-философского объяснения этому феномену.

Общеизвестно значение эллинизма как одного из заключительных этапов развития античности. Походы Александра Македонского в IV в. до н. э. провели мост между греческой и индийской философией, представители которой получили имя «гимнософистов» («поющих мудрецов»). К эллинистическому периоду (II в. до н. э.) относится и прокладка Великого Шелкового Пути, который связал эллинистические государства Ближнего Востока и Китая [9, 223]. В рамках эллинистического пространства произошла встреча культур и наметился великий греко-восточный синтез. Одним из результатов этой встречи стало появление христианства, от рождения основателя которого (весьма условного) стала отсчитываться наша эра.

В философии Карла Ясперса эпоха эллинизма падает на конец Осевого Времени, когда человечество выходит на новый этап духовного развития, связанный с именами Конфуция, Будды, греческих философов и иудейских пророков [12]. В этот период отдельные представители человечества независимо друг от друга осознают конечность человеческого бытия и намечают контуры трансценденции. Ясперса завораживает синхронность и параллельность зарождения очагов философской традиции Древнего Китая, Индии и Греции. Как бы то ни было, но именно в эпоху эллинизма происходит диалог этих региональных философских культур, позволяющий по новому посмотреть на соотношение национального и общечеловеческого.

Понятие «предэллинизм» позволяет обнаружить черты эллинизма до походов Александра Македонского. В самом деле, встреча греческой и «восточной» культур произошла еще в эпоху персидской империи Ахеменидов. В VI в. до н. э. Персидское государство превратилось в мировую империю, в состав которой входили греческие полисы Ионии (Милет, Эфес), Финикия, Египет, Малая Азия, Сирия, Месопотамия, а также территории вплоть до бассейна рек Инд и Сырдарья. Во время исторической битвы при Гавгамелах в 331 г. до н. э. под руководством персидского царя Дария «плечом к плечу» македонской агрессии противостояли не только персы, но и греки, скифы, армяне, индийцы, а также народы Кавказа.

До походов Александра Македонского греко-персидская граница была отнюдь не на замке. Так Геродот в своей «Истории» весьма подробно описывает

обширные персидские земли, в т. ч. и Индию [5]. Герой Саламинского сражения Фемистокл именно в Персии нашел политическое убежище от интриг «афинских демократов» [6, 162–163].

Хорошо известен эллинистический религиозный синтез. Греческие боги, локализованные греческой топонимикой (Олимп, Парнас), сами по себе не могли удовлетворять религиозным потребностям широких кругов населения эллинистических государств. Сохраняя свой политеистический характер, эллинистическая религия постепенно приобретала универсалистские черты. Даже буддизм окончательно оформляется во многом благодаря греческому влиянию на территории Греко-Бактрийского царства, где Будда иконографически сблизился с Аполлоном [9, 219–220]. На Ближнем Востоке греческий Зевс отождествился с семитским Баалом и Яхве (в Иудее против этого выступили Маккавеи), а также с персидским Ахура-Маздой. Повсеместное распространение получил культ Великой Матери, которая воплотила в себе черты абстрактной женственности и почиталась под именами фригийской Кибелы, греческой Деметры, египетской Изиды и семитской Астарты. В условиях аграрного общества универсальный характер приобретал культ бога Солнца, персидское имя которого (Митра) стало весьма популярно уже в римский период. В Египте процветал культ бога Сераписа.

Однако и в эпоху предэллинизма (т. е. в эпоху Ахеменидов) наблюдались схожие явления. В частности «яхвизм» (ранний иудаизм) испытывает воздействие «дуалистического учения Заратустры» [4, 194]. О раннем иудаизме судить весьма сложно, так как известный нам Ветхий Завет был собран и отредактирован книжником Эзрой как раз в эпоху предэллинизма (VI в. до н. э.). В ветхозаветной книге пророка Исаяи персидский царь Кир назван помазанником и мессией (Ис. 45:1), а слово Бога обращается не только к «семени Авраама», но и ко «всякому языку» (Ис. 45:23). Не без влияния дуалистического зороастризма в иудаизме Второго Храма формируется демонология, формируется образ Сатаны (аналог персидского Аримана). Именно в эпоху предэллинизма формируется движение фарисеев, акцентирующих в религии моральный и книжный аспект. Хотя впоследствии именно фарисеи станут наиболее последовательными противниками эллинизации уже после краха империи Ахеменидов.

Что же касается философии, то предэллинизм должен соответствовать классической эпохе. Традиционно, как фиксируется у Э. Целлера (1883), античная философия делится на три периода [11]: «досократовскую» (нем. vorsokratischen), «Сократ, Платон и Аристотель» и «послеаристотелевскую» (нем. Nacharistotelischen). Спустя столетие Б. Рассел (1946) сохраняет эту

периодизацию [13]. В. Ф. Асмус (1975) фактически заменил понятие «постаристотелевской философии» на «философию эллинистической эпохи» [3].

Аномалией при подобной периодизации оказывается философия кинизма, которая с одной стороны воспринимается как эллинистическая школа (Рассел Б.), а с другой — через Антисфена восходит к Сократу (Целлер Э.) и потому должна относиться к периоду «Сократ, Платон и Аристотель». Весьма эллинистической по духу выглядит и «протоэпикурейская» «киренаикская школа», хотя её основатель Аристипп был старше Сократа [11].

Досократическая философия, начиная с Фалеса, обыкновенно обозначается как натурфилософия, тогда как Сократ считается родоначальником этики [8]. То что в контексте греческой духовной культуры кажется спецификой и инновацией, то в контексте Осевого Времени оказывается отклонением. Натурфилософский поиск «начал» (arhe) мира по сути может считаться секуляризированной версией космогонического мифа. В любом случае, опираясь на философию Канта, мы можем признать любую натурфилософию догматической и выводящей за пределы возможного опыта. Между тем, все прочие агенты Осевого Времени — Конфуций, Будда и иудейские пророки — занимались преимущественно моральной философией. Таким образом, революцию Сократа можно рассматривать как «контрреволюцию», поскольку он вернул греческую философию на магистральный путь развития.

Сам Сократ представляет собой противоречивую фигуру. К нему возводят свою традицию как школа «государственника»-лаконофила Платона, так и киническая школа «анархиста» Диогена. Соответственно, возможны две интерпретации этого мыслителя: академический Сократ и кинический Сократ. Также стоит обратить внимание на Ксенофонта — еще одного ученика Сократа, который искал блага в государстве Ахеменидов в составе корпуса греческих наемников [7, 232]. Между тем, все эти интерпретации обнаруживают инвариант — деятельную жизнь и осознание блага (agathon) как предельной цели. Хотя Сократ нам известен преимущественно как персонаж диалогов Платона, стоит заметить, что подобно киникам он ничего не писал и был казнен за антигосударственную (равно и за антирелигиозную и аморальную) деятельность.

В этом плане Платон открывается прежде всего как моральный философ, а не как политик или «объективный идеалист». Государство оказывается лишь инструментом поддержания блага, а концепция эйдосов — его обоснованием. Темой целого ряда философских диалогов Платона оказывается моральная проблематика: «Евтифрон» — благочестие, «Критон» — должное, «Менон» — добродетель. Равным образом

и метафизика Аристотеля становится преамбулой этики, поскольку благо опознается как «целевая причина».

В условиях кризиса полиса моральная проблематика объективно выходила на передний план, а после создания мировых империй перед отдельными индивидами открывались широкие перспективы карьерного роста. При этом, смешение и размывание вековых традиций необходимо должно было привести к формированию новых общеобязательных и обоснованных кодексов поведения. Отсюда эллинизм в историко-философском плане должен пониматься как эпоха предрелигиозного морального поиска. Эллинизм необходимо должен был закончиться средневековьем, поскольку еще Аристотель во второй книге «Никомаховой этики» различил этические и дианетические добродетели, где этика требовала не только осознания своих норм, но и определенной практики по их усвоению [2]. Средневековая религия представляла собой подобную практику по закреплению этических норм. Августин Блаженный в трактате «О граде Божьем» (V в.) критикует античную религию за то, что та пренебрегала моральным совершенством [1].

Средневековье — это как раз господство религиозного мировоззрения, при том что средневековая религиозность разительно отличается от древней религиозности, основанной на племенных культах и преимущественно устной традиции. Средневековая религиозность космополитична и подразумевает наличие книжной традиции, где на место жреца приходит полемист-проповедник.

Предэллинизм в Античной философии — это доэллинистический эллинизм, где начиная с Сократа преобладала и получала развитие именно моральная проблематика. Политические построения Платона и Аристотеля были во многом искусственными и не находили поддержки у современников (в частности и соответственно у Дионисия Сиракузского и Александра Македонского). Хотя они, безусловно, повлияли на формирование последующей философской традиции. С другой стороны, политические и метафизические построения Платона и Аристотеля очевидным образом имели моральную подоснову и сходились в понятии блага.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. О граде Божьем. Кн. 2: VI — [URL]: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/2_6
2. Аристотель. Никомахова этика — [URL]: <http://www.lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt>

3. Асмус В. Ф. Античная философия — [URL]: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Asmus/index.php
4. Вейнберг И. П. Предэллинизм на Востоке // История древнего мира — М.: Наука, 1989.
5. Геродот. История — [URL]: <http://www.vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/index.shtml>
6. Глушкина Л. М. Греко-персидские войны // История древнего мира — М.: Наука, 1989.
7. Глушкина Л. М. Предэллинизм на Западе: Греция и Македония в IV в. до н. э. // История древнего мира — М.: Наука, 1989.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с гр. М. Л. Гаспарова.— М.: Мысль, 1986 — [URL] <http://psylib.ukrweb.net/books/diogenl/index.htm>
9. Левек П. Эллинистический мир — М.: Наука, 1989.
10. Фролов Э. Д. Предэллинизм на Западе: кризис полисной демократии и младшая тирания в греческих полисах // История древнего мира — М.: Наука, 1989.
11. Целлер Э. Очерк истории греческой философии — [URL]: http://krotov.info/lib_sec/23_ts/tsel/l1er_00.htm
12. Ясперс К. Истоки истории и её цель — [URL] <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000655/st000.shtml>
13. Russell B. The History of Western Philosophy — [URL]: <http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/History%20of%20Western%20Philosophy.pdf>

Платонизм в контексте истории средневековой мысли: новые подходы и открытия

Пантелеев Алексей Дмитриевич

*кандидат исторических наук, доцент,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт истории*

«ИСКУССТВО УМИРАТЬ» В АНТИЧНОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ*

Аннотация: В статье рассматривается опыт античных «духовных упражнений», которые готовили человека ко встрече со смертью. Зародившись внутри философской традиции, на рубеже эр это «искусство умирать» оказалось востребовано не только римскими аристократами, но и христианами, адаптировавшими эти практики для своих нужд. В статье предлагается новое прочтение ранних агиографических текстов как сборников практических указаний для тех, кто готовился пострадать во имя Христа. В них содержались наставления о том, как себя вести при аресте, в тюрьме, на суде и во время казни. Эти практики подразумевали подражание не словам и поступкам знаменитых мученикам прошлого, а их вере и добродетели. Мы полагаем, что эти мученичества можно сопоставить с примерами благородной смерти, которые приводит, например, Сенека, рекомендуя всегда их помнить, или с сочинениями, посвященными описаниям кончин известных людей (teleutai).

Ключевые слова: античная философия, платонизм, стоицизм, Пьер Адо, раннее христианство, агиография, мученичество.

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 15–31–01260 «Ранне-христианская агиография в контексте позднеантичной культуры».

Aleksey Panteleev

*Ph. D. in History, associate professor,
St. Petersburg State University, Institute of History*

“THE ART OF DYING” IN ANCIENT AND CHRISTIAN TRADITIONS

Summary: The article deals with the experience of the ancient “spiritual exercises”, which prepared for a meeting with the death. They appeared within the philosophical tradition, and at the turn of the eras “the art of dying” was in demand not only by the Roman aristocracy, but also Christians, who adapted these practices to their own needs. The article offers a new interpretation of the earliest hagiographical texts as the collections of practical guidance for those who are preparing to become a martyr. They contained instructions on how to keep sowing the arrest, in prison, in court and during the execution. These practices are not meant imitation of words and deeds of the famous martyrs of the past, but their faith and virtue. We believe that these martyrdoms can be compared to examples of a noble death which we can find in Seneca’s *Letters* or with the works devoted to the description deceases of famous people (*teleutai*).

Keywords: *ancient philosophy, Platonism, Stoicism, Pierre Hadot, Early Christianity, hagiography, martyrdom.*

В свое время Пьер Адо обратил внимание на традицию античных духовных практик, которые позволяли индивидууму пережить любые превратности судьбы и подготовиться к смерти [1]. В их число входили размышления о том, что следует сделать и что было сделано и на основании каких принципов, чтение, слушание, медитация. Подобные практики можно обнаружить еще у Пифагора и его учеников, а позже у стоиков, платоников, эпикурейцев. Этой теме посвящены многие трактаты: «О гневе», «О блаженной жизни», «О стойкости мудреца» стоика Сенеки, «О равновесии духа», «О любопытстве» и «Как надлежит сдерживать гнев» платоника Плутарха, у Эпикура — пассажи из «Главных мыслей» и из «Письма к Менекею». Эти упражнения по преимуществу сводятся к умению сдерживать свои страсти и тому, что П. Адо называет «естественным видением», при котором каждое событие помещается в перспективу универсальной природы. Особое место среди этих упражнений П. Адо отвел «искусству умирать». Яркий пример этого умения — рассуждения Сократа в платоновском «Федоне» о смерти и о том, что истинные философы боятся ее меньше, чем кто-либо другой. «Упражняться в науке смерти» означает умерщвление своей индивидуальности, своих страстей ради усмотрения вещей в перспективе

универсальности и объективности. В этой перспективе то, что происходит с человеком, перестает иметь какое бы то ни было значение, а тот, кто познал суть вещей и обрел гармонию со вселенной, уже ничего не боится.

Для Сократа подготовкой к смерти является философия: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Plato. Phaed. 64a). Философы освобождают душу от общения с телом, устремив душу к подлинному бытию (65c). Невозможно постичь истину, «пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла» (66b). Тело оказывается помехой, заставляя себе служить и не давая возможности заняться философией, поэтому, если душа действительно бессмертна, смерть тела не является злом, а наоборот, освобождением истинной сущности человека.

В римской традиции чаще других к теме смерти обращался Сенека; этот обостренный интерес, особенно к самоубийству, можно даже назвать нездоровым. Дж. Рист объясняет его так: «Жизнь среди повседневных кошмаров тогдашнего императорского двора заставляла видеть в добровольной смерти сладостный луч надежды» [11, с. 378–379]. Так или иначе, для Сенеки эта тема оказывается одной из основных; лучше всего она раскрыта в «Письмах к Луцилию». Смерть и жизнь для него — вещи безразличные (Sen. Epist. 71; 82). Сенека предлагает следующий путь для избавления от страха смерти: нужно принять смерть как неизбежное, так как нет человека, который не знал бы, что придется умереть (Epist. 80,11), а после вспомнить тех, кто ее презрел. Их множество, этих «людей всех сословий, всех состояний, всех возрастов», и тяжелее выбрать примеры, чем найти их. В смерти нет ничего страшного, кроме нашего страха; мы приближаемся к ней каждый день (Epist. 24). Нужно постоянно помнить о смерти: «Хочешь быть свободным наперекор этой плоти? Живи так, словно завтра переедешь!.. Всегда имей в виду, что рано или поздно лишишься этого жилья» (Epist. 70,17). Таким образом, основные орудия Сенеки для преодоления страха смерти — это всегда помнить о ней, размышлять о примерах доблести, явленных теми, кто прошел этот путь до тебя, а главным средством закалить сердце является философия: «Сделает его твердым неустанное размышление, если только ты будешь упражнять не язык, но душу и готовить себя к смерти» (Epist. 82,8).

Отметим, что Сенека говорит о победе над страхом не только естественной кончины от старости или болезни, но и в результате обвинения (24); для времени Юлиев-Клавдиев это было особенно важно. Сенека превозносит тех, кто погиб от руки тирана, он вообще чрезвычайно высоко ставил такого рода мученичество и считал самоубийство одной из его

форм. Особенно часто у Сенеки появляются образы Катона Младшего, покончившего с собой, чтобы не сдать Цезарю (Epist. 13,14; 14,12; 24,6 sqq; 51,12 et al.), римского полководца Регула, во время I Пунической войны добровольно вернувшегося к карфагенянам после провала переговоров о выдаче пленных и казненного ими (67,7; 71,17; 98,12; 114,19) и Сократа (13,14; 24,4; 70,9; 71, 17 et al.). Не следует копировать их поступки и предсмертные слова, но безусловно стоит усвоить их образ мыслей и больше беспокоиться о добродетели, чем о смерти.

Для первых христиан преодоление страха смерти играло особую роль, во многом обусловленную тем, что христианство с самого начала своего существования было религией преследуемой, верующие гибли сначала от рук иудеев, а со времени Нерона по приговорам римских магистратов. В Новом Завете эта тема в явном виде появляется несколько раз. Христос пришел, чтобы «Избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2:15). Для христианина телесная смерть — путь к воскресению в будущей жизни (2 Кор. 5:4). Всем, кто примет смерть за Господа, уготован «венец правды, который даст Господь, праведный Судия, в день оный» (2 Тим. 4:8). Человеку следует бояться смерти не тела, а души, об этом пишут многие авторы II–III вв., но в центре нашего внимания окажутся не их сочинения, а памятники агиографической литературы — мученичества и акты мучеников. Созданные для того, чтобы увековечить память святых, пострадавших за Христа, они читались во время литургии для укрепления в вере членов общины, и если Священное Писание создавало основание для достойной встречи со смертью, то рассказы о мучениках давали конкретные образцы для подражания, выступая своего рода аналогами *exempla* у Сенеки и других философов.

Во многом эти агиографические сочинения можно воспринимать как продолжение традиции духовных практик античной философии [14, р. 739–747], в частности, повторения определенных формул и построение универсальной перспективы. В качестве примера можно привести декламацию библейских формул, например, «Господь Бог, сотворивший небо и землю, море и все, что в них» (Исх. 20:11; Иер. 10:11–12; Пс. 145:5–7; Деян. 4:24 и др.). Этот пассаж очень часто повторяется в ранних агиографических текстах (Acta Carpī 10; Mart. Apoll. 2; Mart. Pionii 8,3; Acta Supr. 1,2; Mart. Fruct. 2,3–4; Acta Eupli 2,5; Mart. Crisp 1,7; Acta Phil. 4) [17]. При помощи этой формулы мученик оказывался вписанным в универсальную перспективу: он — христианин, поклоняющийся Господу, Который сотворил весь мир. Вторая техника упражнений,

готовивших к мученичеству, — подражание Христу (*imitatio Christi*). Это создавало еще одну перспективу: подобно тому, как смерть Иисуса была не случайностью, а частью Божьего замысла спасения, так и казни мучеников принадлежали тому же плану. Все происходящее было отзвуком Страстей Господних, и понимание этого превращало позорную смерть в победу космоса над хаосом, где смерть и страдания оказываются самыми сильными проявлениями добродетели и благочестия. К этим практикам примыкают и другие эпизоды, например, поведение лионского мученика Санкта, который в ответ на все вопросы служителей и проконсула твердил «Я христианин!» (Eus. HE V,1,20–24) или Карпа, который повторял те же слова во время бичевания (Acta Carpi gr. 23). Повторение таких формул могло ввести мученика в транс, позволявший не замечать боль и страдания. Можно отметить и особую «театральную» перспективу, в которую некоторые церковные авторы помещали происходящее на арене. Павел писал: «Мы сделали позорищем (θέατρον) для мира, для ангелов и человеков» (1 Кор. 4:9), а у Оригена мы читаем: «Собирается вокруг нас многочисленная толпа (μέγα θέατρον), она хочет быть свидетельницей нашего подвига... Подобное происходит лишь при состязании весьма знаменитых атлетов, потому что на зрелище борьбы их собирается множество народа» (Exh. ad mart. 18); о театральности (θεατρικόν) суда и казни говорит и Послание о лионских мучениках Eus. HE V,1,47). Такая перспектива побуждала человека помнить о том, что он находится в центре внимания большой аудитории, на него внимательно смотрят тысячи глаз с земли и Небес, и это заставляло его идти до конца и как можно лучше играть свою роль.

Однако, рассказы о мучениках наставляли не только в духовных практиках, но и давали массу конкретных советов о том, как следует вести себя на всем протяжении пути к обретению вечной жизни, от ареста до казни. В чем-то это можно сопоставить с описанием смерти «святых античности» с особым вниманием к тому, что он читал перед смертью, с какими словами умер, кому приказал принести жертву в последний миг и т. д. Частое чтение или слушание агиографических сочинений могло подсказать, что следует делать при определенных обстоятельствах и даже выработать что-то вроде условных рефлексов на стандартные ситуации и вопросы во время суда. Конечно, образцом для мучеников был Христос, но даже достаточно подробное повествование евангелистов о Страстях не давало ответов на многие конкретные вопросы. Необходимо было рассказать о героях недавнего прошлого для того, чтобы описать путь к бессмертию *hic et nunc*.

Прежде всего, нужно было усвоить, что не следует самостоятельно домогаться мученического венца. Осуждение добровольного исповедания содержится уже в «Мученичестве Поликарпа» (Mart. Pol. 4), позже эта тема будет затронута в «Актах Карпа» и других текстах. Богоугодность мученичества открывалась через видения, которые готовили христианина к будущему подвигу. Такой знак получил Поликарп: «Явилось ему видение, и он увидел свою подушку, охваченную огнем. И повернувшись, сказал тем, кто был с ним: «Следует мне быть сожженным заживо»» (Mart. Pol. 5,2). Позже подобное произойдет с Перпетуей (Pass. Perp. 4; 10), воином Василидом (Eus. HE VI,5,2), Пионием (Mart. Pionii 2,3), Марианом и Иаковом (Mart. Mar. et Jac. 2–3) и другими. Необходимость подобного знака должна была, с одной стороны, сдерживать пыл желающих обрести венец бессмертия, особенно новообращенных христиан, а с другой, показать богоизбранность исповедников и мучеников [8, с. 33–43].

Не следовало провоцировать свой арест, но и не нужно было скрываться от солдат; в Церкви велась дискуссия о возможности бегства во время преследований, но этому были посвящены сочинения иных жанров. Верующие пытались уговорить Поликарпа спастись бегством, но он не стал скрываться, сказав «Да свершится воля Божья» (Mart. Pol. 7,1). Другие мученики также стремились сразу же показать верность Христу: Пионий и его товарищи надели на себя сплетенные из веревок цепи (κλωστὰς ἀλύσεις), чтобы никто не подумал, что они собираются отступить от веры (Mart. Pionii 2,3), а епископ Тарракона Фруктуоз был готов отправиться в тюрьму в солеях (домашней обуви; Mart. Fruct. 1). Христианину не следовало злиться на солдат, так как его истинным врагом был дьявол, а не его земные слуги.

После ареста мученик оказывался в тюрьме [подобнее см.: 7]. В Послании о Лионских мучениках говорится о тяжести пребывания в «мрачной и убийственной» темнице, где задохнулись несколько христиан (Eus. HE V,1,27–28). Жалобы на тюрьму есть и в «Мученичестве Перпетуи»: «Я ужаснулась, так как никогда не оказывалась в таком мраке. Тягостный день! Было очень душно из-за скопища народа, солдаты занимались вымогательством» (3,5–6), но после того, как диаконы Терций и Помопоний дали взятку, условия тут же изменились, «и тюрьма для меня стала дворцом» (3,9). Сходным образом описывается тюрьма и в других текстах (Mart. Mar. et Jac. 6,1 et al.). Условия пребывания в темнице во многом зависели от охранников и от их отношения к заключенным. Стражам в мученичествах отводилось особое место, к ним следовало относиться с достоинством и не заискивая. Обычным промыслом стражников было

вымогательство у заключенных и посетителей тюрьмы, и не следовало им противиться, так как это могло создать проблемы и для мучеников, и для других христиан и заключенных. Это вполне созвучно совету Киприана вести себя в тюрьме скромно и не тщеславясь, чтобы не спровоцировать жестокие пытки, которые приведут не к славе мученика, а отступничеству (Сург. Ер. 11,1,3). Можно сказать, что идеальными моделями поведения в тюрьме были Перпетуя и Пионий.

Центральным элементом мученичества оказывалось исповедание Христа на суде римского наместника. Здесь не было какой-то общепринятой формулировки, каждый мученик объявлял о том, что он христианин, по-своему. Рассказы об этих судах не только сохраняли примеры доблести верующих, но и готовили слушателей к стандартной процедуре римского судопроизводства, так как подавляющее большинство верующих впервые оказывалось на суде в качестве обвиняемых. Сначала задавались вопросы об имени, месте рождения и общественном положении, затем — по существу дела, в случае христиан это могло быть что-нибудь вроде «Ты знаешь, что приказали императоры?», «Будешь ли ты упорствовать в христианском безумии?» или просто «Ты христианин?», как в случае Птолея (Iust. Apol. II, 2). Уже при вопросе об имени можно было заявить о своей вере, подобно тому, как Карп ответил проконсулу: «Первое и лучшее имя — христианин, а если ты спрашиваешь то имя, что в мире, — Карп» (Acta Carpi gr. 3), Максимилиан — «Зачем ты хочешь узнать мое имя? Мне не позволено служить, так как я христианин» (Acta Max. 2), а Дасий — «По положению я солдат, а об имени моем скажу тебе так: лучшее мое имя — христианин, а родителями я был назван Дасием» (Mart. Dasii 6). Допускалась и обычно порицаемая ложь, так беглая рабыня Сабина, арестованная вместе с Пионием, назвалась по его совету Феодотой, чтобы ее не вернули ее госпоже (Mart. Pionii 9,3–5). Вплоть до вынесения приговора обвиняемый мог общаться с наместником почти на равных. Иногда мученику даже было позволено произнести речь в защиту христианства, доказывая, что верующие во Христа не атеисты и не преступники, и обличить языческое идолопоклонство. Образцы таких апологий можно найти в «Актах Карпа» (1–2) или «Мученичестве Пиония» (3–4), самая большая речь содержится в «Актах Аполлония». Если во время заключения было нежелательно раздражать стражу, то на суде, когда мученик обрекал себя на смерть, объявляя себя христианином, можно было позволить любые дерзости. Ярче всех выступил римский воин Дасий, заявивший легату «Да плевал я на твоих императоров и их славу и презираю ее» (Mart. Dasii 10,2).

Суд был для христианина единственной возможностью публично выступить и высказаться о своей вере. Во время казни это было уже не сделать — и в республиканское, и в императорское время она была вписана в римскую систему зрелищ и проводилась по устоявшемуся сценарию, не оставлявшему реальных возможностей для самовыражения. Прямо перед казнью мученик мог обратиться к служащим арены, готовившим костер или присматривавшим за зверьями, со словами о страшном суде (Acta Carpi gr. 40) или, наоборот, ободрить их и пообещать заступничество перед Господом (Pass. Perp. 21,4–5; Eus. HE VI,5,3). Некоторые мученики оставляли в подарок солдатам свою одежду или деньги (Acta Carpi gr. 44; Acta Cypri. 5,4; Acta Max. 3,3). Наконец, прямо перед смертью следовало вознести молитву Господу с благодарностью за славную кончину и помолиться за Вселенскую Церковь. Мученик, по выражению А. Д. Нока, был единственным типом христианина, знакомым толпе [4, с. 210], но казни христиан не могли оказать особого впечатления на язычников [8, с. 41]: все, что они могли сделать, — это совершить какой-то яркий жест. Так, Бландина распростерлась на столбе подобно Христу (Eus. HE V,1,41) Перпетуя отказалась выйти на арену в одежде, посвященной языческим богам (Pass. Perp. 18,4), а ее товарищи кричали прокуратору Илариану «Ты нас, а тебя Бог!» (18,8). Впрочем, римскую публику было этим не удивить.

Агиографические сочинения давали образцы поведения не только для мучеников, но и тех, кто оставался жить. Оставшиеся на свободе христиане сопровождали мучеников, они посещали и обеспечивали их необходимым в темнице и давали взятки стражам за облегчение условий заточения, присутствовали на суде и во время казни, ободряя их, а иногда и заступаясь за них. Однако, самым важным делом для общины было сохранить для захоронения и дальнейшего почитания останки мученика. Уже «Мученичество Поликарпа» предупреждает о проблемах, которые могут возникнуть при этом: язычники не желали отдавать тело казненного христианам (17–18), а в Лионе дело обстояло еще тяжелее (Eus. HE V,1,57–63).

В какой степени и кем эти мученичества могли восприниматься как наставления? Те христиане, кто поддерживал мучеников и находился в постоянном контакте с ними, не нуждались в этих указаниях, но были и те, кто никак не соприкасался с мучениками. Именно для таких христиан и были записаны эти *exempla*, образцы, которым стоит следовать. Большое влияние на последующие поколения оказали примеры Поликарпа, Перпетуи, Киприана. Конечно, как и в случае «святых античных», не требовалось точного воспроизведения их ответов и жестов, но следовало

проникнуться их отвагой и добродетелями. Не менее важным было описание этапов пути, которые придется пройти христианину по пути к казни, ведь вряд ли многие из них до того подвергались аресту, заточению в тюрьму, допросу или суду наместника. Попав в новую и крайне некомфортную для себя ситуацию, человек мог смутиться, растеряться и, самое страшное, выполнить требования магистрата и принести жертвы богам не из-за пыток или решения об отступничестве, а только по привычке подчиняться властям, особенно такого высокого ранга.

Если сравнить то, к чему призывали мученичества, с тем, что советовали авторы специальных сочинений или писем, обращенных к исповедникам — Тертуллиан в «К мученикам», Ориген в «Увещании к мученичеству», особенно Киприан в посланиях — то можно заметить, что там содержатся те же советы: не следует самостоятельно искать мученичества; перейдя порог тюрьмы, нужно отрешиться от всех забот; мученикам необходимо хранить между собой мир и согласие, не провоцировать стражу и так далее. Как нам кажется, эти два жанра, мученичества и увещания, дополняли друг друга. Акты мучников могли читаться и за пределами общин, к которым принадлежали казненные христиане, создавая тем самым представления о «правильном мученичестве» там, где еще не было своих героев, а сочинения церковных писателей могли быть направлены на решение конкретных проблем и давать более частные рекомендации. Таким образом, мы полагаем, что эти мученичества можно сопоставить с примерами благородной смерти, которые приводит, например, Сенека, говоря о том, что следует всегда помнить о них, или с сочинениями, посвященными описаниям кончин известных людей (*teleutai*).

ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия.— М.; СПб.: ИД Коло, 2005.
2. Евсевий Кесарийский. Церковная история / Пер. и комм. М. Е. Сергеевко.— М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.
3. Каргальцев А. В. Мученичество Мариана и Иакова: вступительная статья, перевод и комментарий // Религия. Церковь. Общество.— Вып. 2.— 2013.— С. 208–239.
4. Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина / Пер. А. Д. Пантелеева.— СПб.: Гуманитарная Академия, 2011.
5. Пантелеев А. Д. Акты Карпа, Папила и Аготоники. Вступительная статья, перевод с древнегреческого и латинского, комментарий // *Antiquitas Aeterna*.— Вып. 3.— Нижний Новгород, 2011.— С. 295–307.

6. Пантелеев А. Д. История римской матроны и ее учителя (Iust. Arol. II, 2) // Мнемон. Исследования и публикации по античной истории.— Вып. 12.— СПб., 2013.— С. 448–461.
7. Пантелеев А. Д. Мученик и стража в раннехристианской агиографии // Вестник СПбГУ. Серия 2: История.— 2013.— № 3.— С. 53–63.
8. Пантелеев А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи // Вестник СПбГУ. Серия 2: история.— 2015.— № 3.— С. 33–43.
9. Пантелеев А. Д. Страсти святых мучеников епископа Фруктуоза и диаконов Авгурия и Евлогия. Вступительная статья, перевод и комментарий // Мнемон. Исследования и публикации по античной истории.— Вып. 13.— СПб., 2013.— С. 459–470.
10. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в четырех томах / Общ. ред. А. Ф. Loseва и др.— Т. 2.— М.: Мысль, 1993.— С.
11. Рист Д. М. Сенека и стоическая ортодоксия // Луций Анней Сенека. Философские трактаты.— СПб.: Алетейя, 2001.— С. 368–385.
12. Сенека, Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и комм. С. А. Ошерова.— М.: Наука, 1977.
13. Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева.— СПб.: Алетейя, 1999.
14. Kelley N. Philosophy as Training for Death. Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises // Church History.— Vol. 75.— 2006.— P. 723–747.
15. Musurillo H. The Acts of the Christian Martyrs.— Oxford: Oxford University Press, 1972.
16. Origen. Exhortatio ad martyrium // Origenes Werke / Ed. P. Koetschau.— Bd. 1.— Leipzig: Hinrichs, 1899.— S. 3–47.
17. Perendy L. “Deum qui fecit caelum et terram”: Identifying the God of Christians in the Acts of Martyrs // Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter / Ed. J. Leemans.— Leuven, 2010.— P. 221–239.
18. The Letters of St. Cyprian of Carthage / Translated and annotated by G. W. Clarke.— Vol. 1–4.— New York: Newman Press, 1984–1989.

Литвин Татьяна Валерьевна
*кандидат философских наук, доцент,
Высшая религиозно-философская школа,
Санкт-Петербургский христианский университет*

ПАРАДОКСЫ ПОЗНАНИЯ ВРЕМЕНИ У ПЛОТИНА*

Аннотация: Темой представленных тезисов является философия Плотина, в частности седьмая книга третьей Эннеады, посвященная проблеме времени и вечности. Анализируется вопрос о подобии между образом и прообразом, значимый для диалектики происхождения времени. Вопрос рассматривается с учетом общих с Платоном принципов интерпретации рассказа, изложенного в «Тимее».

Ключевые слова: философия Плотина, Платон, неоплатонизм, философия времени, античная диалектика, философия математики, феноменология времени.

Tatiana Litvin
*Ph. D in Philosophy, associate professor,
St. Petersburg School of Religion and Philosophy,
St. Petersburg Christian University*

THE PARADOXES OF THE COGNITION OF TIME BY PLOTINUS

Summary: The theme of submitted abstracts is the philosophy of Plotinus, in particular, the seventh book of the third Ennead, dedicated to the problem of time and eternity. We analyze the question of the similarity between the image and the prototype, significant for the origin of the dialectic of time. The issue is considered the general principles of Plato's interpretation of the story, contained in the "Timaeus".

Keywords: philosophy of Plotinus, Plato, Neoplatonism, philosophy of time, ancient dialectic, philosophy of mathematics, phenomenology of time.

* Материал подготовлен при поддержке РГНФ, проект № 15–33–01285.

Диалектичность как метод познания со времен Платона придает смысловую определенность бесконечности философских размышлений. Именно благодаря традиции платонизма в философии и в естествознании умозрительные стратегии служат не только способом указания на наличие той или иной проблемы, но и формируют систему языковых различий при упорядочивании эмпирических методов. Это касается также и философии времени, поскольку время как предмет исследования включает в себя те динамические (как, впрочем, и статические) свойства природных процессов, которые становятся более понятными через анализ подобных им свойств мышления. Античный принцип природы как фюзиса остается не только точкой отсчета, но и источником вопросов в континентальной философии сознания. Хрестоматийным остается тот факт, что с историко-философской точки зрения в неоплатонизме аккумулируются все ключевые принципы как платоновской философии, так и медиаплатонизма, помимо иных влияний духовной культуры поздней античности. Тем самым у Плотина мы видим тот переходный для эпохи способ философствования, который затем преломляется и в патристике, и в более поздних формах интуитивизма. Для философии времени значимо также и то, что вплоть до XX века исследования оснований математики также несут в себе следы платонической традиции.

Тема данного выступления относится к тому кругу вопросов, который охватывает аристотелевскую систематизацию философских знаний о движении, включая апории Зенона и критику Платином этих аристотелевских идей. Ввиду обширности данной тематики целью выступления является рассмотрение лишь некоторых общих аспектов теории познания времени у Плотина, без которых зачастую невозможно приближение к более детальной реконструкции, в частности, будет уделено внимание тем положениям седьмой книги третьей Эннеады, которые могут быть названы сквозными для диалектического познания времени и общими как для Платона, так и для Плотина. Так, особенностью платиновского размышления и его отличием от более поздних (христианских) подходов было указание на подобие времени и вечности, о чем он пишет уже в самом начале книги.

Уже у Платона в рассказе о сотворении мира мы видим сопоставление вечности и времени как образца и копии, прообраза и подобия. Все сотворенное создано по вечному образцу, точнее, по образцу вечности, на который и «взирал»¹ Демиург, создавая космос — вечность, то есть «вечное, не имеющее возникновения бытие», «неизменно сущее» берется «в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной

¹ Здесь и далее выдержки из «Тимея» Платона даны в переводе С. С. Аверинцева.

вещи» (Tim. 28b). Кроме того, по поводу прообраза и изображения устанавливаются своеобразные правила языка, которые довольно часто встречаются и у Платона, и позже в неоплатонизме — «слово о каждом из них сродни тому предмету, который оно изъясняет» (Tim. 29b), говорить можно лишь «правдоподобно». Поскольку весь сотворенный космос существует во времени, то и сотворено он был вместе со временем, время (как и любое тварное) также есть образ, изображение. Платон повествует о сотворении времени вслед за рассказом о сотворении души, которая находится в центре космоса и играет роль «повелительницы» его «тела» (Tim. 35a), соответственно всех геометрических законов природы. Поскольку соотносимость космической души (как Мировой Души) и времени остается значимой и у Плотина, интересен ее «состав». Она состоит из трех сущностей: первая неделима и тождественна, вторая делима, «претерпевает разделение в телах», третья — та, что связывает первые две (Tim. 35a). Такое смешение, «слитое»² в единую идею, тем не менее поделено на «нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности» (Tim. 35b), и вся геометрия связи между телом и душой, их внутренней структуры и пропорциональности ее строения приходит в движение при любом «соприкосновении с вещью» (Tim. 37b). Более того, при соприкосновении с вещью «она приходит в движение и выражает в слове» (Tim. 37b) свойства данной вещи. Душа не только господствует над телом космоса, в ней возникает и изрекается все мыслимое знание. Из рассказа Тимея мы знаем, что именно так движется и живет космос, вечно живое существо, подобное в этой жизненности неизменно сущему. Но Отец замыслил еще более уподобить его образцу и именно для того, чтобы добиться большего сходства создал время. Иными словами, уже у Платона мы видим парадоксальность в понимании назначения времени — время создано, чтобы придать подобие.

Согласно Платону, время — «движущееся подобие вечности», и все его виды, всё возникающее и исчезающее, прошлое и будущее, всё это «части» времени, «подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа»³ (Tim. 38a). Более того, время рождено одновременно с «небом», чтобы

² В греческом тексте термины «слияние», «смешение» (συνεκεράσαστο) неоднократно привлекали внимания комментаторов, начиная с Плутарха. Ср.: Плутарх. О рождении души по Тимею // Сочинения. СПб., 2008. С. 53–56.

³ Здесь и далее перевод приводится по изданию: Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М.: Мысль, 1999.

также и исчезнуть, «ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени» (Тим. 38с)⁴. Создание планет, звезд и всех светил в целом, по Платону, было необходимо, чтобы реализовать замысел «относительно рождения времени». Планеты, наделенные каждая своими правилами движения, участвуют в устройении времени, усиливая тем самым сходство между первообразом и космосом и реализуя геометрические законы души и тела в движении. Хотя это указывает на то, что соотносимость прообраза и образа раскрывается через число движения, то есть достижение большего сходства возможно именно через создание «нового» вида движения, темпорального, это все же не объясняет до конца сам переход прообраза в образ⁵. И несмотря на то, что вся совокупность движений планет, их ритмов и скоростей собственно и формирует мировую гармонию, приближенную к своему вечному прообразу, а также создает схемы действия всех материальных объектов, вопрос о происхождении времени из вечности остается. Почему было недостаточно «предыдущего» движения, ведь и тело космоса, и душа, и взаимосвязь между ними имели не только арифметические, но и физические законы пропорциональности, то есть в космосе «уже» существовало движение? Кажется, демиург предпринимает весьма противоречивый шаг — чтобы приблизить космос к его неподвижному прообразу, он добавляет вселенной еще одно динамическое свойство, еще один тип движения — время. Ответ на этот вопрос может быть лишь в буквальном смысле правдоподобным, приближенным к правде, поскольку человеческое рассуждение, как неоднократно замечает Платон, «сродни тому предмету, который оно изъясняет» и не всегда может достичь истины.

Или, возможно, вечность есть метафора, а не свойство космоса? Термин «айон» в философии Платона и в целом в древнегреческой мысли⁶ имеет достаточно широкое употребление, и в «Тимее» мы видим как прилагательное «вечный» (αἰώνος), так и наречие «всегда» (ἀεί). Кроме того, поскольку Платон уже употребляет αἰών в основе прилагательного, можно

⁴ Иными словами, из данного рассуждения Платона напрашивается следующий вывод: время, как и любая тварная вещь, не будет существовать вечно.

⁵ О соотношении образа и прообраза в «Тимее» также см.: Mesch W. *Reflektierte Gegenwart, eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main, 2003. S. 145–157.

⁶ Этимологию айон в греческой философии см.: Лосев А. Ф. *История античной эстетики*, том VI. М.: Искусство, 1980. С. 425–426. Также ср.: Эон. *Платонический философский Lexicon*. // Akadhmeia. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. СПб., 2000. С. 356–357.

предположить, что термин получил свою философскую нагрузку ранее, у досократиков и перешел к Платону, возможно, благодаря Филолаю или другим пифагорейцам, влияние которых на Платона широко известно⁷. Однако возвращаясь к Эннеаде, важно отметить, что Плотин мог заимствовать термин αἰών из Аристотеля [2, с. 425], а именно из трактата «О небе», где Аристотель описал «айон» как бессмертное и божественное бытие (De Caelo 279a125–128). Так или иначе, кроме физического горизонта, «айон» очерчивает и метафизическую границу языка, поскольку описание вечной природы все же осуществляется терминами пространственности и протяженности. Более того, исходя из этимологии мы видим, что вечность — это скорее свойство, чем субстрат, а следовательно, этим свойством могут обладать самые разные вещи умопостигаемого мира в их изначальной (идеальной) сущности. Плотин предостерегает от знака равенства между подобием (Enn. III. 7.3)⁸. А поскольку вечность, как и умопостигаемая природа, «обладает высокой степенью достоинства», то необходимо прояснить разницу между ними, чтобы их подобие не вводило в заблуждение. Это учение условно включает в себя три существенных элемента — безвременность бытия, вечную жизнь Ума и предвечность космоса, которые, будучи онтологическими и космологическими синонимами вечности, проясняют понимание ее природы и условий возможности возникновения времени⁹.

Эту же проблему соотношения прообраза и образа излагает и Плотин, выбирая данную трудность в качестве одного из центральных пунктов рассуждения. Один из современных систематизаторов Плотина, В. Байервальтес, указывает на то, что вся рефлексия Плотина о вечности и времени определена диалектикой прообраза и образа, которая и есть вопрос о происхождении времени¹⁰. С историко-философской точки зрения третья книга седьмой Эннеады посвящена как критике аристотелевской теории времени «как числа движения», особенно явной в девятой главе, так и полемике с пифагорейскими, стоическими и эпикурейскими взглядами, предпринятой большей частью в восьмой и десятой главах.

⁷ О перипетиях доказательства философского смысла термина см.: Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York, 2007. P. 102–104.

⁸ «То обстоятельство, что оба эти понятия обладают высокой степенью совершенства, не говорит об их полном тождестве».

⁹ Из обширной современной литературы на эту тему подробнее: Stamatellos G. Op. cit. P. 104–117.

¹⁰ Beierwaltes W. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967. S. 10.

Вечность у Плотина выражается через несколько различных свойств. Например, через понимание «полноты бытия»¹¹:

«По необходимости [следует признать], что [вечность] не имеет ни прошедшего (ибо что есть то, что у него было и прошло?), ни будущего (ибо что у него будет?). А значит, в бытии остается наличное бытие тем, что оно есть. Итак, то, что не было, не будет, но только есть, то, чье наличное бытие постоянно, ибо оно не перейдет в будущее и не перешло [из прошедшего] — это и есть вечность. Стало быть, оказывается, что жизнь сущего в наличном бытии, в ее целостности, полноте и непрерывности повсюду — это и есть то, что мы исследуем, вечность»¹² (Enn. III. 7.3).

Кроме того, Плотин указывает на вечность как на то, что не имеет начала либо имеет то начало, которое «не нуждается в будущем» (Enn. III. 7.6), иными словами оно уже есть, а не когда-либо возникнет. Это начало в принципе не может быть определено количественно, то есть «в какой-то момент» возникнуть, а затем, следовательно, исчезнуть. Плотин достаточно ясно критикует количественный критерий в понимании вечности, неправомерности рассуждений в терминах целого и частей (Enn. III. 7.6), однако при этом рассуждает о числе, говоря о времени.

Сама по себе проблема измеримости последовательно рассматривается Платином в связи с измерением движения. То, что время есть способ измерить движение, характерно и для Аристотеля, и для всей дальнейшей физики. Вряд ли большим преувеличением будет утверждение о том, что соотносимость времени и движения остается центральным пунктом и в философском анализе пространства. Однако возникает вопрос, какого рода величиной можно считать время (Enn. III. 7. 8–9)? Такая же ли это величина, как и мера пространства, например, аршин? Означает ли то, что время измеряет движение, то же самое, что и в случае с измерением пространства? В девятом параграфе мы находим аналогию, достаточно значимую для всей античной физики, которая также приводится Аристотелем.

¹¹ Здесь и далее дается авторский перевод терминов и фрагментов цитируемой Эннеады, с опорой на греческий текст издания Р. Henry and H.-R. Schwyzler. Автор благодарит Д. А. Черноглазова и Д. С. Курдыбайло за помощь в подготовке перевода. Несомненно, отдельного рассмотрения заслуживает сравнение переводов А. Ф. Лосева и Б. Ерогина, которое мы здесь не можем предпринять исключительно в силу ограниченности объема тезисов.

¹² Ἐξ ἀνάγκης οὐτε τὸ ἦν ἔξει περὶ αὐτό· τί γὰρ ἔστιν, ὃ ἦν αὐτῶι καὶ παρελήλυθεν; Οὐτε τὸ ἔσται· τί γὰρ ἔσται αὐτῶι; Λείπεται δὴ ἐν τῶι εἶναι τοῦτο ὅπερ ἔστιν εἶναι. Ὁ οὖν μῆτε ἦν, μῆτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἔστως ἔχον τὸ εἶναι τῶι μὴ μεταβάλλειν εἰς τὸ ἔσται μὴδ' αὐτὸ μεταβεβληκέναι ἔστιν ὁ αἰὼν. Γίνεται τοίνυν ἢ περὶ τὸ ὄν ἐν τῶι εἶναι ζωῆ ὁμοῦ πάσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆι τοῦτο, ὃ δὴ ζητοῦμεν, αἰὼν.

Время будет величиной, «подобной линии, сходящейся (συνθέουσα) с движением» (Епн. III. 7.9). И хотя эта формулировка ставит больше вопросов, чем ответов, приводя Плотина к необходимости прояснения категории количества как такового (которое в итоге лишь в Душе находит свою определенность), данное объяснение демонстрирует сложности в ложной интерпретации времени как последовательности. А. Г. Черняков, разъясняя подобную идею Аристотеля, отмечает, что «линия (как след движущейся точки) остается и по сею пору иконой времени»¹³. Линия, сходящаяся с движением, бегущая, сопровождающая движение, — это именно «след» времени, но не само время. Отчасти поэтому зачастую происходит смешение времени и движения, они действительно могут пониматься как взаимодействующие в своего рода синхронии.

Несомненно, такое смешение на фоне подобия между временем и вечностью не только приводит к постановки математической задачи, но и отсылает к принципам неоплатонизма в целом. А. Г. Черняков, реконструируя этапы происхождения, «эманации» низших ипостасей из единого, отмечает, что «Единое дает уму предмет как некий образ себя самого»¹⁴, и этот образ ближе к фантазму, чем к архетипу. Подводя итог нашим рассуждениям, важно отметить, что подобие и образность у Плотина в контексте происхождения времени значимы не только как язык интерпретации, но и как тот математический способ выразить невыразимое, который характеризует сугубо неоплатонический подход к вопросу о начале. Разумеется, объединяя образность и подобие, мы невольно встаем на позиции христианства, интерферируя антропологию творения, что не совсем справедливо для Плотина. Но поскольку, в отличие от Аристотеля, у Плотина не допустимо тождество ума и его предмета, то выявление всех смыслов подобия, несомненно, заслуживает более пристального феноменологического рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. СПб., 2000.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики, том VI. М.: Искусство, 1980.
3. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М.: Мысль, 1999.

¹³ Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001. С. 83.

¹⁴ Черняков А. Г. Онтология как математика: Бадью, Гуссерль, Плотин // Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб., 2016. С. 263.

4. Плутарх. О рождении души по Тимею // Сочинения. СПб., 2008.
5. Черняков А. Г. Онтология времени. СПб., 2001.
6. Черняков А. Г. Онтология как математика: Бадью, Гуссерль, Плотин // Об утрате очевидности: на пути к новой онтологии. СПб., 2016.
7. Beierwaltes W. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967.
8. Mesch W. Reflektierte Gegenwart, eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main, 2003.
9. Stamatellos G. Plotinus and the Presocractics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York, 2007.

Головин Алексей Алексеевич

студент, Институт философии человека РГПУ им. А.И. Герцена

СИНТЕЗ ГНОСЕОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ В ФИЛОСОФИИ КАППАДОКИЙЦЕВ (опыт интерпретации)

Аннотация: В работе рассматривается теория богопознания каппадокийцев в неразрывной связи её с другими областями философского знания. Выявляется проблематика тождества богопознания и самопознания. Византийская гносеология рассматривается с точки зрения созерцающего субъекта, как лица, осуществляющего в процессе познания не только теоретические операции, но и прибегающего к мистическим практикам, при этом затрагивается вопрос об уникальной значимости самого процесса богопознания для субъекта. Описываются и анализируются основные идеи учения каппадокийцев (идея богопознания, парадигма обожения).

Ключевые слова: антропология, богопознание, гносеология, каппадокийцы, мистика, созерцание, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

Alexey Golovin

student, Herzen State Pedagogical University, Faculty of Human Philosophy

SYNTHESIS OF EPISTEMOLOGY AND ANTHROPOLOGY IN PHILOSOPHY OF CAPPADOCIANS

Summary: In this project there is a theory of Cappadocia's God cognition in the close connection with the other domains of philosophic knowledge. Perspective of identity of God and self-discovery revealed. Byzantine epistemology is considered from the point of view beholding subject as person engaged in the process of cognition not only theoretical but also able to mystical practices, while addresses the unique importance of the process of cognition of God for the subject. The main ideas of Cappadocia's doctrines is described and analyzed in the article.

Key words: gnoseology, anthropology, God cognition, mysticism, Saint Basil the Great, Gregory the Theologian, Gregory of Nyssa.

Зададимся вопросом о теоретико-познавательных основаниях учения о богопознании каппадокийцев. Пролить свет на этот вопрос позволяет известный спор каппадокийцев с Евномием. Евномий (представитель арианства) утверждал, что познание Бога вполне осуществимо с помощью разума, но Василий Великий противопоставил ему своё учение об энергиях: «Свт. Василий убежден, что, несмотря на свою сотворенность Богом, человеческий разум не может постичь божественной сущности. Одни лишь божественные проявления (или энергии) доступны человеку, но сущность Бога трансцендентна и превосходит всякий человеческий промысел» [5 с. 146]. «Энергии Бога снисходят к нам, но сущность Его остается неприступной», — повторяет свою мысль св. Василий (Послание 235(234), К Амфилохию II) [4 с. 90]. Ни в коем случае из этого не должно вытекать никакого агностицизма, ибо один из теоретических постулатов патристики гласит: сущее дано в явлении [2 с. 45]. То есть знание связывается мыслителем с понятием энергии. Но, благодаря утверждению Василия Великого о познаваемости энергий, формируется специфическая форма богословия — апофатическое. Об этом обстоятельно говорит Мейендорф: «Для философов Бог — понятие, доступное человеческому разуму и потому определяемое. Однако любое положительное утверждение о Боге ограничивает Его и по сути дела ведет к идолопоклонству. Достижение каппадокийского богословия состояло в безусловном отказе от такого подхода. Божественная сущность, абсолютно трансцендентна, совершенно недоступна человеческому разуму. Поэтому апофатическое, отрицательное богословие каппадокийцев, особенно четко высказанное свт. Григорием Нисским, допускает лишь отрицательные утверждения о Боге, говорит, чем Бог не является» [5 с. 165]. Но что в этой гносеологии есть (если так можно выразится) положительного? Путь богопознания предполагает личный опыт общения с божеством, что включает как парадигму обожения, так и мистические практики. Таким образом, в каппадокийской теории невозможно ничего конструктивно утверждать о богопознании в оторванности от антропологии, и в оторванности от учения о добродетели (то есть этики), во-втором случае в частности, потому, что парадигма обожения, будучи тесно связанная с самим познанием Бога, подразумевает, помимо теоретическо-спекулятивных операций, аскетические практики или настройку собственного сознания для нисхождения Духа, которая осуществляется благодаря нравственному совершенствованию. Но перед тем как приступить к более подробному рассмотрению и доказательству этих положений, следует сделать некоторое замечание относительно особенности гносеологии каппадокийцев (да и не только их, но многих

представителей патристики) в сравнении с гносеологией античности (или даже оригеновской). Анализ показывает, что гносеологическая проблематика обретает свои конструктивные черты в византийской мысли через понимание ею места человека в мире, то есть получает историософский акцент. Ввиду общего переосмысления положения человека в мире, в ниспровержении или отказе от идей метемпсихоза и постоянного возникновения и уничтожения, ввиду понимания человека как существа геоцентрического, ввиду утверждения библейского понимания истории «как однократного процесса» — история обретает совершенно иное значение. Здесь уместно вспомнить пронизательные слова В. Виндельбанда: «В центре миропонимания христианской философии с самого начала стояли грехопадение и искупление человеческого рода, как однократные факты. Это было первым серьезным и глубоким сознанием неотчуждаемого метафизического права истории сохранить в памяти человечества прошедшее, в этой его однократной, не допускающей повторения реальности» [1 с. 349]. Знаменательно, что гносеология в этом свете обретает онтологическую значимость. В самом деле, не познав прошлого и действительного, понимаемого в качестве исторической данности, невозможно осуществить обожение, невозможно возвращение человека на его истинно онтологическое место в мире, невозможно возвращение к Единому.

В антропологии каппадокийцев следует выделить некоторые из основных идей, которые бы могли помочь охарактеризовать их мысль в целом, и также способствовать пониманию их философии: 1) это их почти повсеместное указание на человека как на связь двух миров (материального и духовного); 2) идея души, как самостоятельной субстанции, созданной «по образу и подобию»; 3) понимание тела (в противоположность Оригену) как неотъемлемой части человеческой сущности и как целесообразного орудия души. Более всего нас, конечно, интересует понятие «душа» так как ему отводилось совершенно особое положение в антропологии Нисского, Немезия. Эта важность определяется тем ценностно значимым моментом, что душа причастна Божественному, создана по образу и подобию, она отражает божественные энергии. Познав самого себя, мы познаем Бога. Так онто-гносеологический аспект обретает антропологическую доминанту. «Ум, не рассеиваясь по внешним предметам и не развлекаясь мирскими предметами под влиянием чувств, входит в самого себя, а от себя восходит к мысли о Боге» [9 с. 69]. Царствие Божие внутри вас есть (Лк 17, 21). Причём если дело обстоит именно таким образом, то через такое самопознание человек отвечает на ряд основных вопросов метафизики как то: что такое Бог, свобода и бессмертие? Что такое человек? В самом деле,

познавая Бога и те истины, которые связаны с Ним, мы тут же обнаруживаем путь, легкой стезей ведущий нас через пучину вопросов. Именно потому, что познав себя, мы познаем Бога (через энергии, конечно), девиз: «познай самого себя», — обретает практическую ценность, ибо сам процесс богопознания неотделим от обожения, что подразумевает известную практическую деятельность. В дальнейшем же (после обожения) субъект вовсе не прекращает совершение практик, потому что он только еще более утвердил (осознал для себя) сущность истинной нравственной жизни, то есть получил ответ на вопрос, что он должен делать. Так, впервые после Сократа, его девиз обретает второе дыхание, уже в лоне византийской мысли, ориентированной на данность микрокосмоса, каковым является человек, поднимающийся по ступеням богопознания через познание самого себя.

Каппадокийцами совершенно последовательно было объяснено то, как вообще из познания самого себя следует познание Бога. Было уже достаточно сказано для уразумения этого, но мы приложим к вышеизложенному еще одно любопытное рассуждение. После того, как Кант указал на пропасть между явлением и вещью в себе, многие его преемники старались устранить это различие, и некоторые из них поступали таким образом, что указывали на саму внутреннюю сущность человека как вещь в себе, тем самым приближая его от явления к искомому в нём (воля Шопенгауэра). Наши авторы, как бы предвосхищая такого рода трудности, почти повсеместно указывали на человека как связь видимого и умопостигаемого (явления и вещи в себе). То самое интеллектуальное созерцание, которое Кант провозгласил невозможным, вполне подразумевалось Каппадокийцами и называлось «чистым видением», конечно, их утверждения вовсе не претендуют на то, чтобы расширить науку о критике чистого разума, а приводятся лишь для противопоставления кантианству.

Вообще во всей их гносеологии, мы обнаруживаем некую гносеологическую схему: познание начинается с благочестия, с нравственного возвышения, затем обретается чистое видение, и после него человек в нравственной плане возносится еще выше, и, таким образом, долженствование становится не только средством, но и целью всего познания вообще. Само это чистое видение, есть ни что иное как мистическое созерцание, к которому мы приближаемся благодаря нравственному очищению, то есть катарсису (освобождение от всего плотского, отказ от собственной эгоистической воли) — само выражение «мистические созерцания» знаменовало мысль об отказе от чувственных и умопостигаемых предметов, что особенно явно и существенно проступит в учении Дионисия Ареопагита. Еще позже, у Максима

Исповедника появится термин «мыслимое», обозначающий вневременные формы сверхчувственного бытия. Этика — становится краеугольным камнем (всего познания), познание Бога (или нуменов) с неё начинается, и в дальнейшем от всякой спекуляции вообще производится отказ, всякая деятельность разума упраздняется, остается только чистое созерцание, которое блюдетя в жестких аскетических практиках. Таким образом, гносеология обретает этическую модальность: познание (сущего и истины) становится невозможным без осуществления некоторых мистических практик. С такой точки зрения на гносеологию необходимо сформулировать учение обо всех возможных видах практик, способствующих обретению чистого видения. В диалоге Федр Платона обнаруживается деление божественных исступлений, которые (само собой) имеют иррациональную доминанту: пророческое исступление от Апполона, посвящение в таинство, производимое Дионисом, творческое от муз и эротическое. Мы могли бы охарактеризовать эти исступления как иррациональные начала познания, но возникает необходимость интерпретации этих начала как практик, способствующих катарсису/обретению чистого видения. Во-первых, следует разделить все практики на две группы: творческо-мистические и чисто мистические. Во-вторых, необходимо ввести и уточнить понятия, которые будут интерпретированы нами. Следует отметить, что следующие термины не будут употребляться в чисто ницшеанском смысле, хотя и могут иметь некоторые пересечения. Апполонистические (практики), в которых более чем в других преобладает разумное начало нашей души и деятельное начало сознания. Платон указывал на пророческий характер (исступления, внушаемого Апполоном), и потому философия (в широком понимании) и будет являться такого рода практикой. Апполонистические практики могут быть только творческими или творческо-мистическими, то есть будут находить себе выражение в философских или мистических трудах, упорядочивающих, систематизирующих и объясняющих. Пусть никто не посчитает занятия естественными науками такого рода практикой, ибо за таковые их можно принять лишь отчасти, потому что только занятия философией способствует нравственному очищению: беспрестанное изучение явлений — есть бесполезные попытки «утолить догматическую любознательность, которую способно удовлетворить только волшебство». Дионисийские, в которых преобладает не рациональное начало, а интуитивное. К таким практикам относится музыка, поэзия. С другой стороны, эти практики есть непосредственная репрезентация самой сущности (например, воли, по Шопенгауэру), причем в этом случае репрезентация прежде всего является как состояние субъекта, а не как произведение

и может остаться неоформленным. Теостические, направленные на преобразование, или обнаружение, или открытия в нас божественного, благого начала, благодаря совершению таких практик животное, чувственное и даже интеллектуальное начала в нас затмеваются пред божественной волей. К таким практикам прежде всего относится аскеза, медитации. Из всех перечисленных практик апполонистические могут быть только творческо-мистическими. Дионийсийские могут быть как творческо-мистическими, так и чисто мистическими (включают в себя некоторую непосредственную реализацию таких состояний). Теостические включают только чистые мистические практики. Приведем пример: богословие (и/ или экзегетика) — само также является некоторой формой практик, а именно апполонистической (творческо-мистической). Это (творчество) не только позволяет нам обрести чистое/естественное видение, но и позволяет нам явить и воспользоваться высшей стороной нашей души. Для более ясного понимания этого положения проинтерпретируем этот тезис в лоне философии Платона: всё наше человеческое существо — микрокосм, в нас содержится все стихии, присутствующие в космосе, в том числе и наша душа есть «некоторая часть» или «подобие» вселенской души. Она (душа) в процессе творчества и познания как бы уподобляется божественному Уму, который некогда из хаоса материи или из той самой бездны сотворил «бытие» (Сотворившей бездну — слова, приведенные Немезией из книги Иова), и из хаоса чувственных восприятий (который для нас представляет то же, что и хаос материи для Ума) и ощущений, из беспорядочных представлений начинает творить упорядоченную сферу мироздания, отчего реализует высшую способность собственного ума. Душа при этом испытывает высшего рода блаженство и даже очищает саму себя, так как посвящает себя такой благородной деятельности, как подражание богам, отказываясь от суеты, пороков, удовольствий и т. д.

Та самая гносеологическая схема, о которой мы говорили выше, яснее всего предстает в экзегетическом учении Григория Нисского о трёх ступенях богопознания. Первая ступень очищения — катарсис. Эта ступень подразумевает очищение и освобождение от страстей, предрассудков, от эгоистической воли, «искупление» совершенных грехов. Читаем об этом у Нисского: «Намеревающемуся приступить к созерцанию всего сущего, должно очистить себя во всем, быть чистым и не скверным по душе и по телу, омывшим с себя нечистоту соответственно душе и телу, чтобы могли мы оказаться чистыми пред Тем, Кто видит сокровенное, и чтобы благоприличие в видимом сообразно было внутреннему расположению души. Посему-то пред восхождением на гору, по Божию повелению, измываются

«ризмы» [10]. На второй ступени человек, прошедший через очищение, обретает то самое чистое видение творения без предрассудков и вымыслов собственного разума, вновь в этой связи процитируем Григория: «А кто очистил себя и изострил слух сердца, тот, приняв сей звук, разумею производимый обозрением существ, путеводится им к ведению Божией силы, так что проникает разумом туда, где Сам Бог» [10]. Здесь мы обнаруживаем интересный поворот античной мысли. Если античные авторы, те же стоики, видели в освобождении от страстей путь к очищению разума и ко все большей рационализации познания, то для византийцев «естественное видение» имеет, скорее, иррациональную доминанту. К описанию третьей ступени приведем обстоятельные слова Мейендорфа: «Третья ступень — собственно богопознание, боговидение. На этой ступени достигается то, что Григорий Нисский называет обожением, теозисом. Исходная идея Григория состоит в том, что видеть Бога никак, ни в каком смысле нельзя, ибо Бог — вне всякого видения. Поэтому в нашем стремлении увидеть Бога мы «выходим из себя» [5с. 185]. Такое понимание предполагает активную функцию души, выражающую ее божественную природу, что напоминает мысль Платона о самодостаточности души, а именно: «собственная достоверность души, ее предсуществование, само наличие ее способности к воспоминанию» [8 с. 100]. Вместе с тем этот вид воспоминания философ связывал с «памятью, как с тем феноменом, который по своей природе имеет надындивидуальный характер» [6 с. 255].

Таким образом, нами были обозначены две основополагающие характеристики гносеологии каппадокийцев, каковы: онтологическая значимость и этическая модальность, так как *гносеология* характеризуется *этической* необходимостью. Гносеологическую мысль византийцев раскрывают следующие термины: 1) «κάθαρσις» (очищение), понимаемый как внутреннее очищение, выступающее в качестве момента продуктивного раскрытия Источника бытия и 2) “λοῦσιμοί” (помыслы) или “образы”, поднимающиеся из подсознания, «из падших частей души» (Таково прочтение термина В. Лосским [3 с. 73]). «Эти два термина содержательно связаны, они служат описанию конструктивного пути «мистического созерцания», причем второй дополняет первый, намекая на интуитивный источник познания» [7].

В процессе исследования были отмечены экстремумы проблемного поля: 1) философия патристики вынуждена была принимать и обосновывать некоторые положения, которые служат оппозицией учениям «еретиков», вместе с этим им приходилось отказываться от других положений, которые вполне могли бы быть созвучны их философии в целом, например,

отказ от трихотомического деления; 2) под непосредственным влиянием античности ими были унаследованы многие положения, которые они не посчитали нужным разработать — таково, например, точное определение божественной доминанты в человеке и, как следствие этого, признание разума за божественное и первичное (определяющее) в человеке.

Перспектива нашего исследования заключается в том, чтобы «освободить» философию патристики от предрассудков её эпохи, осуществить редукцию ее внешнего мировоззренческого покрова к чистому содержанию философского сознания и, таким образом, попытаться найти основания для разработки основ философской системы интуиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи. Пер. с нем. и вступ. ст. С. Франка. — М., 2007. — 399 с.
2. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславью к корпусу сочинений Дионисия Ареопагита; подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга-СПб»; 2009. — 224 с.
3. Лосский В. Н., Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 287 с.
4. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. — СПб.: Аxioma, 2006. — 553 с.
5. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Пер. с англ. Л. Волохонской. Изд. 4-е, испр. и доп. — К., 2002. — 360с.
6. Степанова А. С. Герменевтический характер диалектики (Платон и Гадамер) // Вестник РХГА, 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 255.
7. Степанова А. С. Древний язык в генезисе философских понятий. СПб.: РГПУ, 2010.
8. Степанова А. С. К истолкованию замысла диалога «Федр» Платона // Вестник РХГА, 2011. Т. 12. Вып. 4.
9. Составлено по творениям святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. — М., 2012. — 448с.
10. Творения святого Григория Нисского. Часть 1. М.: Типография В. Готье, 1861. О жизни Моисея Законодателя. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/o_moisee/ (дата обращения: 15.05.2016)

Бирюков Дмитрий Сергеевич
кандидат философских наук,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

УСИОЛОГИЯ ЕВНОМИЯ И ГРИГОРИЯ НИССКОГО В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ*

Аннотация: В статье обсуждается усиология в учении Евномия и у полемизировавшего с ним Григория Нисского, и в частности приложимость концепта «больше-меньше» к сущности в их доктринах. Показывается, что позиция Евномия близка к той линии неоплатонической философии, где аристотелевский логический принцип неприменимости темы «больше-меньше» к категории сущности отходит на задний план. Позиция же Григория Нисского основана на этом аристотелевском принципе.

Ключевые слова: *сущность, приводящее, энергия, иерархия.*

Dmitry Biriukov
Ph.D. in Philosophy,
National Research University Higher School of Economics (HSE)

OUSIOLOGIES BY EUNOMIUS AND GREGORY OF NYSSA IN THE CONTEXT OF ANCIENT LOGICAL TEACHINGS

Summary: The paper discusses the *ousiology* in the teachings of Eunomius and Gregory of Nyssa, an Eunomius' opponent, particularly, an applicability of the "more-less" principle to the category of "essence". Eunomius' doctrine is close to the line of Neoplatonic philosophy, in the framework of which the Aristotelian logic rule of inapplicability of the "more-less" principle to the category of essence goes by the wayside. The point of Gregory of Nyssa is based on this Aristotelian rule.

Keywords: *essence, accidental, energy, hierarchy.*

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 16-18-10202, «История логико-философских идей в византийской философии и богословии».

Как справедливо отмечает Дж. Рист¹, именно полемика Григория Нисского с Евномием послужила поводом для философской разработки Григорием его концепции Божией бесконечности и бесконечного продвижения к Богу (эпектасиса). Однако и Евномий, и Григорий пользовались элементами неоплатонической традиции². В данной работе я попытаюсь указать на линии неоплатонического учения о категории сущности релевантные в качестве бэкграунда для позиций Евномия и Григория.

В первой книге «Против Евномия» Григорий Нисский приводит странную цитату из «Апологии на Апологию».

Все наше догматическое учение состоит в превысшей и в собственном смысле сущности, и еще той, которая от нее существует, и после нее первенствует над всеми иными, и наконец, третьей, которая не состоит в одном ряду ни с одной из этих, но подчинена одной как причине, а другой в качестве энергии, которой была произведена... Поскольку каждая из этих сущностей абсолютно проста, и в собственном своем достоинстве и есть, и умопредставляется совершенно одной, а энергии соопределяются делами, и дела соизмеряются энергиями действующих, то необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше, и одни состояли в первом, другие во втором чину, и вообще говоря, доходили до такой разности, до какой могут доходить дела, потому что не позволительно говорить об одной и той же энергии, которой сотворил ангелов, или звезды, или небо, или человека; но сколько одни дела превосходят и достоинственнее других, столько и энергия выше другой энергии, как скажет иной благочестиво рассуждающий, так как одни и те же энергии приводят к тождеству в делах, а разные дела показывают разность энергий. Поскольку же это действительно так, и взаимным отношением одного к другому соблюдается непрменная связь, то производящим исследование

¹ Rist J. On the Platonism of Gregory of Nyssa // Hermatena. Essays on the Platonic Tradition. 169, 2000. P. 140–141.

² Обзору неоплатонических тенденций у Григория Нисского посвящена вышеуказанная статья Дж. Риста. Укажем на исследования, касающихся неоплатонизма Евномия: *Vandenbussche E.* La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40, 1944–1945. P. 70; *Ivánka E., von.* Hellenisches und Christiches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. P. 21–22; *Papageorgiou P.* Plotinus and Eunomius: A Parallel Theology of the Three Hypostases // *The Greek Orthodox Theological Review*. 27: 3–4, 1992 (в этих работах указывается на подобие триады Евномия с неоплатонической триадой); *Balás D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to saint Gregory of Nyssa. Romae, 1966. P. 25–27; *Daniélou J.* Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // *Revue des études grecques*. 69, 1956; *Mortley R.* From Word To Silence: The Way of Negation: Christian and Greek. 1989. V. II. P. 128–159.

в сродном не надлежит смешивать всего вместе, и усиливаться слить это; и если поднят будет спор о сущностях, то из первых и соединенных с сущностями энергий производить удостоверение в доказываемом и разрешение спорного, а при разрешении сомнения об энергиях из сущностей самым приличным и для всех полезным почитать нисхождение от одних к другим³.

М. Барнес⁴ находит ближайшее соответствие триадической структуры Евномиева учения, представленного в вышеприведенной цитате, с местом из седьмой книги «Евангельского приуготовления» Евсевия Кесарийского, который также пишет об иерархии трех сущностей, первая из которых не-рожденна⁵, однако у Евсевия отсутствует представление о простоте каждого из членов триады, а также о важном для неоаринских споров принципе «больше-меньше» — очевидно, в этом специфика позиции Евномия.

Когда Григорий далее обсуждает отдельные положения из вышеприведенного отрывка, он вместо слов Евномия: «...Необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше» (ἀνάγκη δήπου πάσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένης ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι), приводит слова: «По необходимости должно

³ Григорий Нисский. Против Евномия I.1.151–154 (Jaeger): Πᾶς ὁ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων συμπληροῦται λόγος ἐκ τε τῆς ἀνωτάτης καὶ κυριωτάτης οὐσίας καὶ ἐκ τῆς δι' ἐκείνην μὲν οὐσης μετ' ἐκείνην δὲ πάντων τῶν ἄλλων πρωτεύουσας καὶ τρίτης γε τῆς μηδεμιᾶ μὲν τούτων συνταττομένης, ἀλλὰ τῇ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν καθ' ἣν γέγονεν ὑποταττομένης, συμπεριλαμβανομένων δηλαδὴ πρὸς τὴν τοῦ παντός λόγου συμπλήρωσιν καὶ τῶν ταῖς οὐσίαις παρεπομένων ἐνεργειῶν καὶ τῶν ταύταις προσφυῶν ὀνομάτων. πάλιν δ' αὖ ἐκάστης τούτων οὐσίας εἰλικρινῶς ἀπλῆς καὶ πάντη μιᾶς οὐσης τε καὶ νοουμένης κατὰ τὴν ἰδίαν ἀξίαν, συμπεριγραφομένων δὲ τοῖς ἔργοις τῶν ἐνεργειῶν, καὶ τῶν ἔργων ταῖς τῶν ἐργασαμένων ἐνεργείας παραμετρούμενων, ἀνάγκη δήπου πάσα καὶ τὰς ἐκάστη τῶν οὐσιῶν ἐπομένης ἐνεργείας ἐλάττους τε καὶ μείζους εἶναι, καὶ τὰς μὲν πρώτην τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν, συνόλως τε εἰπεῖν πρὸς τοσαύτην ἐξικνεῖσθαι διαφορὰν, πρὸς ὅποσιν ἂν ἐξικνῆται τὰ ἔργα· ἐπεὶ μὴδὲ θεμιτὸν τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν εἰπεῖν καθ' ἣν τοὺς ἀγγέλους ἐποίησεν ἢ τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ἢ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὅσῳ τὰ ἔργα τῶν ἔργων πρεσβύτερα καὶ τιμώτερα, τοσοῦτ' καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἐνεργείας ἀναβεβηκέναι φαίη ἂν τις εὐσεβῶς διανοοῦμενος, ἅτε δὴ τῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὴν ταυτότητα τῶν ἔργων ἀποτελουσῶν, καὶ τῶν παρηλλαγμένων ἔργων παρηλλαγμένας τὰς ἐνεργείας ἐμφαινόντων. οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμὸν ἀπαράβατον διατηρούντων, προσήκει δήπου τοὺς κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασι τάξιν τὴν ἐξέτασιν ποιουμένους καὶ μὴ φύρειν ὁμοῦ πάντα καὶ συγχεῖν βιαζομένους, εἰ μὲν περὶ ταῖς οὐσίαις κινητοῖς τις ἀμφισβήτησις, ἐκ τῶν πρώτων καὶ προσεχῶν ταῖς οὐσίαις ἐνεργειῶν ποιεῖσθαι τῶν δεικνυμένων τὴν πίστιν καὶ τῶν ἀμφισβητούμενων τὴν διάλυσιν, τὴν δὲ ἐπὶ ταῖς ἐνεργείαις ἀμφιβολίαν διαλύειν ἐκ τῶν οὐσιῶν, ἀρμοδιώτερον γε μὴν καὶ τοῖς πᾶσιν ἀνυσιμώτερον ἡγεῖσθαι τὴν ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ τὰ δεύτερα ἀρθοδον.

⁴ Barnes M. The Background and Use of Eunomius' Causal Language // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict. Edinburgh, 1993. P. 220–221.

⁵ Евсевий Кесарийский. Евангельское приуготовление VII, 12; 15.

полагать, будто бы *сущности* одни меньше, а другие больше (ἐξ ἀνάγκης ἐλάττους τε καὶ μείζους τὰς οὐσίας οἶεσθαι δεῖν εἶναι)⁶. То есть Григорий Нисский вначале приводит цитату из Евномия о «больших и меньших» энергиях, где Евномий выражает принцип, выдвигаемый им в первой «Апологии», согласно которому о природе вещи судят исходя из знания о ее действиях (энергиях), затем же, обсуждая это место, преподносит слова Евномия так, будто тот учит о приложимости принципа «больше-меньше» к сущности.

Возможно, это связано с тем, что Григорий Нисский, по своему же собственному признанию⁷, писал свое опровержение второпях, т. к. евномiane не распространяли свои книги в широких кругах, и копия «Апологии апологии» ему удалось достать лишь на очень небольшое время, хотя, возможно, это связано с тем, что Евномий где-то в другом месте своего сочинения пишет о необходимости быть большим и меньшим сущностям в триаде. Однако для Григория Нисского этот принцип, неизвестный ему из других источников, является довольно важным, он немало об этом говорит, и оспаривая его, строит множество своих положений, и это вроде бы свидетельствует в пользу того, что это представление все-таки присутствовало в текстах Евномия. С другой стороны, кажется, сама доктрина Евномия предполагает это: в своей первой «Апологии» Евномий, опираясь на Ин. 14:28 «Отец Мой более Меня», пишет о превосходстве сущностей⁸; там же он пишет, что энергии и дела каждой сущности согласны с ее достоинством, и из различия в энергиях можно делать вывод о различии сущностей⁹. О том же самом Евномий говорит и в конце вышеприведенной цитаты. Тем не менее, насколько можно судить, большие и меньшие энергии, о которых Евномий говорит в этом фрагменте, относятся к одной сущности, и указывают на иерархию ее «дел»¹⁰. С третьей стороны, Василий Кесарийский, опровергая положения «Апологии» в своем трактате «Против Евномия» понимает положения Евномия, который тот строит на толковании Ин. 14:28, таким образом, что Евномий настаивает на том, что результат действия всегда меньше по статусу, чем субъект действия (и поэтому сущность Сына, по Евномию, не равнозначна с сущностью

⁶ Григорий Нисский. Против Евномия I.1.317, а также I.1.282, 321 (Jaeger).

⁷ См.: Он же. Письмо XXIX.

⁸ Евномий. Апология XVIII.

⁹ Там же XX.

¹⁰ Такова довольно убедительная трактовка этого места Т. Копечекком, см.: *Κοπεσεκ Th. A History of Neo-Arianism. Vol. II. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 453.*

Отца)¹¹; при этом Василий пишет, что «конечно же, и по вашей мудрости [т. е. по мнению Евномия. — Д. Б.] нельзя сказать, что одна сущность больше или меньше другой сущности. Таким образом, и по ним, и по самой истине рассматриваемое слово “более” никоим образом не показывает превосходства по сущности»¹². Неясно, по какой причине Василий пишет о том, что Евномий не признавал приложения к сущности принципа «больше-меньше», следует ли видеть в этом иронию, или нет, — в «Апологии» Евномий таких утверждений не делает, однако он в противовес словам Василия говорит в «Апологии» о «превосходстве» (ὕπεροχῆ) сущности Отца¹³.

Исследователи не склонны замечать указанную непоследовательность¹⁴; Д. Балас даже отмечает непоследовательность Евномия в том, что он, с одной стороны, прилагает принцип «больше-меньше» к трем сущностям высшей триады, а с другой, настаивает на простоте каждой из них¹⁵. Д. Балас следует в этом понимании Евномия Григорию, который критиковал позицию Евномия исходя из понимания ее в духе неоплатонической доктрины Плотина. Это видно из аргументации Григория. Простота предполагает несоставность, т. е. отсутствие различия на субъект и предикат, который причастствует субъекту. Количественность, которая подразумевается там, где есть нечто большее и меньшее, предполагает это различие, и соответственно, количественность несовместима с простотой. Божие естество просто и благо, и поскольку оно просто, то его благость не количественна, т. е. она не может увеличиваться и уменьшаться, а значит Божие естество беспредельно. Евномий же, согласно Григорию, вводя иерархию в свою триаду сущностей, делает этим сущность Сына уже не в точности простой, но с примесью сложности, а сущность Духа еще более сложной¹⁶. Итак, по сути, Григорий в своей критике деривативности у Евномия опирается на представления, характерные для Плотина, о том, что простота при-

¹¹ Василий Кесарийский. Против Евномия, PG 29b, 565–566.

¹² Там же, PG 29b, 568: Ὁλως δὲ οὐσία οὐσίας, καὶ κατὰ τὴν ὑμετέραν σοφίαν, μείζων καὶ ἐλάττων οὐ λέγεται. Ὅστε καὶ κατὰ τοὺτους, καὶ κατ’ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, οὐδεὶς ἂν τρόπῳ τὴν κατ’ οὐσίαν ὑπεροχὴν ὁ προκειμένος λόγος τοῦ μείζονος ἐμφαίνοι.

¹³ Евномий. Апология X.3.

¹⁴ См. работы: Balás D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ... p. 55, 57, 125, 130; Meredith A. The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223–241 // “Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. Pamplona, 1988. P. 345–346; Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa (Philosophical Background and Theological Significance). Leiden, Boston, Köln, 2000. P. 94–98, в которых без обсуждения принимается, что Евномий применял к сущностям принцип «больше-меньше».

¹⁵ Balás D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ..., p. 125, n. 31.

¹⁶ См.: Григорий Нисский. Против Евномия I, 231–237.

суща только высшему началу, находящемуся на вершине онтологической иерархии, нисхождение же по онтологической лестнице предполагает все большую сложность и множественность. Плотин об этом говорит в Эннеаде V.3, которая посвящена демонстрированию того, что только Единое в собственном смысле просто, Уму же, поскольку он таковой, т. е. мыслит, присуща множественность и сложность¹⁷. Уже Порфирий признает, что Единое, или Отец (термин взят Порфирием из «Халдейских оракулов»), хотя обладает простотой в собственном смысле, соединяет в ней Силу и Ум¹⁸. Однако специальное учение о простоте сущностей божественных родов присутствует у Ямвлиха. Как нам представляется, в учении Евномия о простоте иерархической триады сущностей есть своя логика, и эта логика такая же, как у Ямвлиха в его описании существ божественных родов: «проста» та сущность, которая не имеет общности ни с кем, единственна в своем роде, чей вид уникален, даже если эта сущность вписана в некую иерархическую структуру¹⁹. Таким образом, и Ямвлих, и Евномий настаивают на простоте сущностей, которые не имеют ни с кем общности, и эта концепция простоты входит вразрез с пониманием простоты Григорием Нисским в смысле самобытности в случае Бога или самодвижности в случае человеческой души²⁰.

Судя по словам Григория Нисского, он не был знаком с каким-либо учением, допускающим «большую» и «меньшую» сущность²¹. Однако можно предположить, что иерархия сущностей в триаде Евномия, его приложение к сущностям отношения «больше-меньше» — плод неоплатонического влияния, или даже более конкретно — влияния неоплатонической логики. Уже Плотин, в 1-м трактате 6-й Эннеады критикуя систему категорий Аристотеля, и в частности, аристотелевское понятие сущности, говорит, что умпостигаемые сущности должны пониматься как первичные, а остальные — как вторичные и худшие²²; а в 6-м трактате он утверждает: «Мы предцируем сущность и каждой из чувственных вещей, и вещам умпостигаемым, однако

¹⁷ См. особо V.3.11–13. Об этом см.: *O'Meara D. Plotinus: An Introduction to the Enneads.* Oxford, 2005. P. 43–49 (Раздел 4.1 «The Priority of the Simple»).

¹⁸ Комментарий на Парменид IX, 1, 8 (Hadot); История философии, 220 F (Smit) = fr. XV (Nauck); об этом же свидетельствует Дамасский в: О первых началах, 119. 3,145,10–18 W-C. См.: *Majercik R. Chaldean Triads in neoplatonic exegesis: some reconsiderations // Classical Quarterly.* 51:1, 2001. P. 266–267, 272, n. 26

¹⁹ См.: Ямвлих. О мистериях I, IV.10–12.

²⁰ Григорий Нисский. Против Евномия III, 61–64 (Jaeger).

²¹ См.: Там же I, 181.

²² Плотин. Эннеады VI, 1, 3, 1–5.

последним — в собственном смысле, полагая “большее” и ”собственный смысл” в сфере сущностно сущих»²³. Далее, Порфирий утверждает, что «все порожденное хуже по своей сущности, чем породившее»²⁴; у Порфирия также обнаруживается взгляд, что любое произведение какой-либо сущности всегда ниже и по силе, и по сущности в отношении производящего, и не может быть одной сущности с ним²⁵. С другой стороны, ученик Ямвлиха Дексипп в своем комментарии на «Категории» Аристотеля, пытаясь опровергнуть критику Плотином аристотелевских «Категорий», и используя для этого соответствующие места из «Большого комментария на Категории» Порфирия и «Комментариев на Категории» Ямвлиха, выстраивает нисходящую иерархию сущностей в противовес акцентированию Плотина на большей реальности умопостигаемых сущностей и иллюзорности материальных, утверждая, что принцип сущности пронизывает все чины реальности: от интеллигибельного уровня до чувственного, от высшей сущности вниз, по нисходящей²⁶. Таким образом, принцип иерархии сущностей (как частный случай принципа иерархии бытия), имеющий место у Евномия, был разработан и воплощен в комментариях неоплатоников на «Категории».

В свою очередь, Григорий Нисский, в его полемике с Евномием, опирался на позицию, выраженную в аристотелевских «Категориях», утверждая, что сущность не допускает большей или меньшей степени²⁷, в то время как качества могут изменяться²⁸:

Из какой мудрости узнал он о большем и меньшем относительно сущности? Какое определение установило это преимущество, что какая-нибудь сущность больше другой сущности — по самому значению, думаю, «сущности»? Ибо пусть не представляет нам тех разностей в качествах или особенностях, которые по правилу примышления понимаем как постигаемые около сущности, существующие подле подлежащего²⁹.

²³ Там же VI, 6, 13, 27–28.

²⁴ Порфирий. Сентенции XIII.

²⁵ См.: Он же. Послание к Гавру, 42, 18; 54, 11 (Kalbfleisch).

²⁶ Дексипп. Комментарий на категории, 40, 25–41, 3. Иерархию сущностей у Порфирия и Ямвлиха, представленную их в комментариях на «Категории», проанализировал П. Адо, на основе комментариев Дексиппа на «Категории», см.: *Hadot P. The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry // Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence / Ed. R. Sorabji. Duckworth, 1990.*

²⁷ См.: Аристотель. Категории 2b, 26–27; 3b, 33–34.

²⁸ См.: Там же 10b, 25–28.

²⁹ См. например: Григорий Нисский. Против Евномия I, 180.1–181.6.

Со стороны Григория эта была естественная философская реакция на специфику Евномиевой усиологии, которая заключалась в понимании им сущностей как неких атомарных, единичных реальностей. Д. Балас указывает на соответствие позиции Григория Нисского также месту из «Исагоги» Порфирия: «...И причастность собственным признакам равная, приводящим же — большая или меньшая»³⁰. С другой стороны, И. Цаххубер³¹ сближает позицию, выраженную Порфирием в «Исагоге» с позицией Плотина относительно «сущности», выраженной в Эннеадах, IV, 1, противопоставляя их «горизонтальному» пониманию сущности Каппадокийцами, на основании того, что и Плотин, и якобы Порфирий указывают на одно из значений «сущности» в смысле рода, понимая его в деривативном смысле, приводя в пример Гераклида и его потомков (род Гераклидов)³². Однако если внимательно читать текст «Исагоги», то станет ясно, что Порфирий лишь упоминает о такой трактовке «рода», указывая, что она не имеет отношения к тому пониманию «рода», о котором говорят философы, и который он будет разбирать далее. Наоборот, специфика порфириевской «Исагоги», в которой доминирующим является взгляд на сущее через «горизонтальные» отношения — отношения родов и видов, такова, что именно «Исагога» явилась предтечей учения Григория Нисского, который, критикуя позицию деривативность и атомарность позиции Евномия, разработал первое в своем роде в патристике фундаментальное разделение бытия на классы³³, давшее толчок последующим подобным системам в патристике, в первую очередь, у Максима Исповедника.

³⁰ Порфирий. *Isagoga*, p. 22, 9–10 (Busse). См. также: *Isagoga*, p. 9, 17 (Busse), где речь идет о различающих признаках: «Сами [различающие признаки] не принимают “больше или меньше”, но присущие приводящим образом и будучи неотделимыми допускают усиление и ослабление». Э. Уаррен указывает, что подобную позицию поддерживает также Аммоний (На *Isagogy*, p. 98, 1–7), в то время как Элиас с ней не соглашается (Комментарий на *Isagogy*, p. 80, 22–28), см.: *The Porphyry the Phoenician. Isagoge / Trans., intr. and note by E. Warren. The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. P. 43–44.*

³¹ *Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa... P. 37–38.*

³² Плотин. Эннеады IV, 1, 3, 1–8; Порфирий. *Isagoga*, p. 1, 20–2, 13 (Busse). Плотин этим как раз и иллюстрирует свое положение, что умопостигаемые сущности — первичны, а остальные — вторичные и худшие.

³³ Григорий Нисский. Против Евномия, I, 270–272; I, 295–296. См: Бирюков Д. С. «Восхождение природы от малого к совершенному»: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. «Об устройении человека» Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Отв. ред. М. Петрова. Вып. 2. ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 2014. С. 221–250.

Гончарко Оксана Юрьевна

кандидат философских наук,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Филологический факультет

НЕПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ ПОРФИРИЯ?*

Аннотация: Статья посвящена диалоговым стратегиям изучения и преподавания логики в рамках античной и византийской греческой логической традиции. Особенное внимание уделяется диалогу Порфирия «Комментарий к “Категориям” Аристотеля» (*Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πρῶτον καὶ ἀπόκρισιν*) [*Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, ed. A. Busse, Berlin, 1887], где в качестве «участниц» и «действующих лиц» диалога выступают Вопрос (*ἡ Ἐρώτησις*) и Ответ (*ἡ Ἀπόκρισις*). Предлагается рассмотреть диалог в контексте трех перспектив: в соответствии с платоновской диалоговой традицией; в свете аристотелевской образовательной системы; в его отношении к средневековым диалоговым логическим экспериментам.

Ключевые слова: история логики, античная и византийская греческая логическая традиция.

Goncharko Oksana

*Ph. D. in Philosophy, St. Petersburg State University,
Department of Philology*

THE NON-PLATONIC DIALOGUE BY PORPHYRY?

Summary: The paper focuses on educational interactive strategies in the framework of the Ancient Greek and Byzantine logical traditions. Particular attention is paid to the dialogue by Porphyry «On Aristotle Categories» (*Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πρῶτον καὶ ἀπόκρισιν*) [*Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1, ed. A. Busse, Berlin, 1887]. The main protagonistesses of the dialogue are The Question (*ἡ Ἐρώτησις*) and The Answer (*ἡ Ἀπόκρισις*). It is proposed to consider the dialogue in the con-

* Исследование осуществляется при поддержке РФНФ, проект № 15–03–00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

text of three perspectives: in accordance with the tradition of the Platonic dialogue; in the light of Aristotle's education system; in its relation to the Medieval logical dialogue experiments.

Keywords: *history of Logics, Ancient and Byzantine Greek logical tradition.*

В истории логики (особенно в рамках ее античного и средневекового этапа) жанр диалога как жанр изложения логического материала не пользовался популярностью. И этому есть вполне объяснимая причина: классическим жанром исследования по логике был, как правило, монологический трактат, в силу необходимой природы логического знания, его общезначимости и даже антидиалектичности. Однако как Античность, так и Средневековье знали примеры и диалоговых форм иложения логических идей: 1) диалог как метод определения понятий и формирования знания использовался Платоном, а педагогический и майевтический потенциал платоновских диалогов не требует отдельных комментариев и широко изучен как в историко-философской, в историко-педагогической, так и в историко-логической литературе [см., напр., 6; 9; 11; 13; 14; 15]; 2) среди несохранившихся текстов Аристотеля по логике, перечисленных в немецкой энциклопедии [3], упоминается в том числе и диалог Аристотеля «О категориях», замысел которого предположительно заключался в том числе и в том, чтобы осуществить предварительную учебную подготовку к чтению непосредственно уже «научного» аристотелевского трактата «Категории»; интересной исследовательской задачей было бы реконструировать аристотелевские педагогические приемы, предвещающие изучение логики как науки; 3) помимо широко известного и изученного историками логики трактата Порфирия «Введение к “Категориям” Аристотеля» у Порфирия также среди написанных им логических текстов присутствует «Комментарий к “Категориям” Аристотеля, составленный в виде вопросов и ответов» (*Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πύθιν καὶ ἀλόκριον*) [4], где в качестве «участников» и «действующих лиц» диалога выступают Вопрос (*Ερώτησις*) и Ответ (*Ἀλόκρισις*); 4) среди средневековых диалоговых экспериментов преподавания логики, особенного внимания заслуживает диалог «Ксенедем или гласы» (*Ξενέδημος ἢ Φωναί*) Феодора Продрома [7; 8] выдающегося византийского автора XII века, который посвящен разбору определений пяти предикабиллий Порфирия, рассмотреть которые Феодор Продром решил в виде «сведения к абсурду» или «приведения к апориям», найти выход из которых предлагается ученику; можно утверждать, что пять частей диалога представляют собой пять логических головоломок, основанных на тексте Порфирия, разрешение которых способствует

осмысленному, активному и творческому освоению текста «Введения» Порфирия; 5) и, наконец, отдельного внимания и рассмотрения заслуживает такой средневековый диалоговый логический жанр как диспут (*disputatio*), формально-логический способ ведения спора в схоластической системе образования средневековой Европы, проводимый одновременно как в образовательных целях, так и с целью установления богословской или научной истины.

В данной работе предлагается сосредоточиться на рассмотрении жанровых характеристик и тем, представленных Порфирием в «Комментарии к “Категориям” Аристотеля». Предыстория этого текста такова: еще Плотин в *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος* (Enn. 6.1–3) полемизировал с Аристотелем относительно его системы категорий, систематически излагая ряд аргументов против аристотелевского текста; однако уже его ученик Порфирий пишет «Введение к “Категориям”», относя корпус логических текстов Аристотеля к традиции неоплатонизма [5, р. 1] и при этом, посвящая эту работу, возможно, одному из своих учеников, по сути, полемизирует со своим учителем, отвечая ему по пункту на его возражения Аристотелю [5, р. 2]. Эту версию предыстории диалога предлагает нам целый ряд позднеантичных авторов (см., напр., Симпликия, Дексиппа и проч.). Однако, с точки зрения Стивена Стренга, данный подход несколько преуменьшает роль и значение Порфирия в истории логики и метафизики, а также в рассмотрении фундаментального вопроса неоплатонизма: вопроса соотношения философии Платона и Аристотеля. При этом данный подход предполагает полемику между Порфирием и Платином, чьи взгляды по отношению к «Категориям» не настолько противоположны друг другу, как это представляется позднеантичным авторам, и более того, можно говорить даже о преемственности в этом отношении между Платином и Порфирием [5, р. 2–3]. При этом, будучи отражением реального диалога, «Комментарий к “Категориям” Аристотеля» написан также в диалоговой форме. Попытаемся ответить на вопрос о том, является ли этот диалог платоновским в смысле жанровых его характеристик, а также содержательных его моментов.

В качестве первого вопроса рассмотрим формально-жанровые аспекты текста. На первый взгляд, диалог не совсем похож на привычные нам диалоги Платона. Вместо действующих лиц, которыми у Платона как правило являются собеседники Сократа, в диалоге Порфирия только два «участника» — Вопрос и Ответ. Или, если быть точнее, участницы — *ἡ Ἐρώτησις* и *ἡ Ἀπόκρισις*. Что дает нам основание полагать, что это именно «действующие лица» диалога, а не формальные ответы на вопросы?

Во-первых, от имени Вопроса не всегда задается вопрос. Этот «участник диалога» не только формулирует вопросы, но и утверждения. Так же как и Ответ может задавать вопросы. Во-вторых, прослеживается некоторая содержательная последовательность во «взглядах» Ответа и Вопроса, что вполне позволяет объявить их персонажами, сохраняющими единство на протяжении всего разворачивания текста, а не набором вопросов или набором ответов. В-третьих, Вопрос и Ответ обращаются друг к другу во втором лице единственного числа как настоящие собеседники.

В качестве второго вопроса необходимо рассмотреть вопрос о наличии в тексте также и содержательных «платоновских» моментов. Вполне возможно, что Порфирий, будучи представителем традиции неоплатонизма, и хотел бы предположить, что Аристотель допускает в какой-то мере бытие вторых сущностей, однако в ответе на данный вопрос он скорее солидаризируется с перепатетическим пониманием «Категорий» в качестве учения о понятиях как лингвистических явлениях — сказуемых. Так интерпретируется и само понятие «категория» — то, что сказывается.

Порфирий интерпретирует «Категории» прежде всего как текст по логике, который можно читать даже начинающим (без предварительной подготовки, а также без углубления в метафизические вопросы), в связи с чем противоречия между Аристотелем и Платоном по вопросу онтологического преимущества первых или вторых сущностей переносятся им из плоскости онтологии в плоскость языка: таким образом, Порфирию удалось «справиться» с вполне очевидным антиплатонизмом «Категорий» [5, р. 9]. Согласно версии Порфирия, Аристотель вовсе не считает, что единичная конкретная сущность, взятая сама по себе, первичнее универсалии (т. е. платоновской формы или идеи), однако она в качестве представителя собственного вида или рода первичнее, чем то, что о ней сказывается (т. е. рода и вида как сказуемых (*κατηγορούμενα*) или, если пользоваться латинской терминологией, рода и вида как предикатов или предикабилей) [4, 90,12–91,29; 5, р. 10]. Другими словами, мы не можем мыслить (сказывать) роды и виды как сказуемые в качестве существующих вне связи с множеством единичных конкретных сущностей, которые они обозначают [4, 91,8–9; 5, р. 10]. Другими словами, универсалии универсалиям рознь: есть «абстрактные» универсалии (*κατηγορούμενα* и *predicamenta*, существующие как сказуемые и поэтому вторичные по отношению к первым сущностям), а есть «реальные» универсалии (платоновские формы и идеи) [2; 10]. Сбивает в данном отношении само слово вид (*εἶδος*), используемое и Платоном, и Аристотелем, но совершенно в разных смыслах: в смысле идеи у одного и в смысле вида как разновидности рода у другого

(εἶδος — не только вид в аристотелевском смысле, но и образ, внешность, внешний облик, форма). Такой же подход можно встретить и у Александра Афодисийского, который, как и Порфирий, пытался «поймать» Аристотеля на непоследовательности: например, во «Второй Аналитике» есть пассаж о том, что универсалии первичнее вещей согласно порядку природы [71b29–72a5]. Неоплатоники, комментирующие это несоответствие, используют его каждый в своих целях [5, р. 11]. Феодор Продром в XII веке даже пытается на этой почве сделать логику предметом диалектического рассмотрения: «разыгрывая» свой комментарий к «Введению» Порфирия и «Категориям» Аристотеля в жанре платоновского диалога, он приходит к выводу о том, что все определения всех пяти предикабилей оставляют желать лучшего в связи с апориями, которые они порождают. Другими словами, даже самые исходные понятия логики имеют диалектическую природу, что стирает границы между аналитическим (аристотелевским) и диалектическим (платоновским) подходом к мышлению и делает невозможным утверждение о том, что логическое знание в его отличии от диалектического прежде всего непротиворечиво и последовательно. С этой ситуацией проблематичности оснований логического знания на более высоком уровне развития логического аппарата в XIX и XX вв. работают практически все разделы неклассических логик (модальные, релевантные, паранепротиворечивые и др. типы логических систем). Можно утверждать, что позднеантичные и средневековые греческие комментаторы «Категорий» и «Введения» также вполне осознавали этот момент. При этом в большинстве случаев это происходило именно в рамках неоплатонической традиции комментирования Аристотеля.

ЛИТЕРАТУРА

1. Lloyd A. C. Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic, *Phronesis* 1 (1955–56), p. 58–72.
2. Lloyd A. C. *Form and Universal in Aristotle. (Classical and Medieval. Texts, Papers and Monographs.)*, Liverpool: Francis, Cairns, 1981.
3. Pauly A. F. *Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft.* / August Friedrich Pauly. Stuttgart: J. B. Metzlerscher verlag, 1894.
4. Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / ed. A. Busse. // *Commentaria in Aristotelem Graeca* 4.1. Berlin: Reimer, 1887. P. 1–22.
5. Steven K. Strange, Plotinus, Porphyry, and the neoplatonic interpretation of the Categories, in W. Haase and H. Temporini (eds), *Aufstieg und Niedergang der Roemischen Welt* 2.36.2 (Berlin, New York, 1987), p. 955–74.

6. Гончарко О. Ю. Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. Т. 14. № 3. 2013. С. 224–230.

7. Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века // Вестник РХГА. Т. 16. № 4. 2015. С. 30–38.

8. Гончарко О. Ю., Черноглазов Д. А. Платоновский диалог «Ксенедем» Феодора Продрома: псевдоантичные герои и их византийские прототипы // Scholē. Т. 10. № 2. 2016. С.

9. Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Диалоговые стратегии в логическом образовании: история и современность // Символическая Вселенная ребенка: между информацией и знанием: Сборник научных трудов / Главный редактор К. В. Султанов; члены редколлегии: В. А. Рабош, Л. Н. Летягин, А. А. Грыкалов, И. Б. Романенко, В. И. Стрельченко. СПб., 2016. С. 342–346.

10. Гончарко Д. Н. Понятие «есть» в философии Аристотеля // АКАДНМЕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. 2014. № 9. С. 183–185.

11. Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, № 2. Гуманитарные и общественные науки, СПб., 2002. С. 45–58.

12. Романенко И. Б., Гончарко Д. Н. Специфика византийской образовательной системы: соотношение светского и духовного // Научное мнение: научный журнал / Санкт-Петербургский университетский консорциум. СПб., 2015. № 12.

13. Романенко И. Б., Романенко Ю. М. Аристотелевская философия образования // Аксиология массовой культуры. РГПУ им. А. И. Герцена, Российская академия образования, 2014. С. 253–263.

14. Светлов Р. В. Платонизм и проблема универсалий // АКАДНМЕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма Межвузовский сборник. СПб., 2000. С. 427–430.

15. Светлов Р. В. Философ и его соперники: учитель в Древнем Мире // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 2. С. 39–46.

Туманян Тигран Гургенович
*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии, заведующий кафедрой*

АНТИЧНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ИБН СИНЫ

Tumanyan Tigran
*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

THE ANCIENT PHILOSOPHICAL HERITAGE IN THE SOCIO-POLITICAL THEORY OF IBN SINA

Абу Али Ибн Сина (или в более привычной для европейцев транскрипции — Авиценна, 980–1037), безусловно, стоит в ряду самых известных ученых мусульманского средневековья. Еще при жизни он приобрел славу первейшего лекаря и знатока лекарственных снадобий: авторитет его еще много столетий был недостижим как в мусульманском мире, так и в христианском, а трактаты ученого по медицине и фармакологии, в особенности «Канон врачебной науки», стали своего рода священными книгами для врачей и фармацевтов¹. Подобно многим своим предшественникам, Ибн Сина стремился формировать свое мировоззрение на научном фун-

¹ Известно, что этот трактат был переведен и издан на латыни в эпоху позднего средневековья, и, приобретая статус настольной энциклопедии для каждого серьезного врача (в том числе и среди преподавателей медицинского факультета Сорбонны, пользовавшегося большим авторитетом в Европе), в течение нескольких столетий служил также стандартом для написания трудов по медицине. О влиянии Ибн Сины, прозванного в Европе «князем лекарей», свидетельствует и такой факт, что вплоть до 1909 г. на медицинском факультете Брюссельского университета читался курс по его врачебному искусству (подробнее об этом см.: Монтей Винсент Мансур. Ибн-Сина, его учение и последователи // Культуры: Диалог народов мира (журнал ЮНЕСКО). М., 1985. № 3. С. 19–21.

даменте, с той лишь оговоркой, что критерии научности в ту эпоху были весьма размытыми. Так, для большинства философов — представителей восточного или арабоязычного перипатетизма (*фаласифа*) — научным признавалось скорее то, что способствует деятельности разума, направленной на изучение материального мира при внешнем игнорировании религиозных догматов. Поэтому Ибн Сина, подобно его знаменитому предшественнику ал-Фараби, весьма обстоятельно изучал логику и стремился, опираясь на ее критерии, интерпретировать окружающий мир во всем его многообразии. Будучи гораздо менее известным, чем «Второй Учитель» (именно так называли ал-Фараби, снискавшего столь почетное прозвище по аналогии с «Первым Учителем» — Аристотелем) в качестве политического мыслителя, он, тем не менее, разработал целый ряд оригинальных социально-политических сюжетов.

За свою не очень долгую жизнь Ибн Сина сумел создать большое количество произведений, среди которых значительную часть занимают исследования естественнонаучного цикла, хотя немалую славу он приобрел как лингвист, поэт и философ. Так, по не самым полным данным, из 274 работ² Ибн Сины 182 в той или иной мере затрагивались философские вопросы; даже в его знаменитом энциклопедическом труде *Китаб аш-шифа* ('«Книга исцеления»), состоящем из нескольких частей, собственно естествознанию отводится только одна часть, другие же включали в себя исследования по логике, точным наукам (к которым была отнесена и музыка) и метафизике³. Последний же раздел этого грандиозного труда посвящен непосредственно философии и в значительной степени ориентирован на теоретическое наследие Аристотеля.

Для Ибн Сина основная задача философии сводится к познанию истины и добра, вследствие чего сама философия подразделяется им на умозрительную (теоретическую) и практическую. В свою очередь, умозрительная философия разделена на три самостоятельные дисциплины: на низшую науку — физику (в структуру которой входит все естествознание), среднюю

² Согласно мнению исследователей творчества Ибн Сины, до сих пор не найден целый ряд его трудов, среди которых к работам политического характера можно отнести «Устройство воинов, мамлюков, солдат, их пропитание и сбор хараджа во владениях» и «О божественной политике». К собственно социальным трактатам он также относит не обнаруженные до сих пор «О достижении счастья» и «О счастье» (см.: Завадовский Ю. Н. Абу Али Ибн Сина: Жизнь и творчество (по таджикским и арабским рукописным источникам). Душанбе, 1980. С. 226, 229, 272).

³ См. предисловие и вступительные статьи А. М. Богоутдинова к трактату Ибн Сины «Книга знания» (Ибн Сина. Даниш-намэ [Книга знания]. Сталинабад, 1957. С. 46).

науку — математику и высшую, или первую, науку — метафизику (универсальную науку и теологию). Практическая философия включала в себя этику (учение о том, каким должен быть индивид), экономику (науку о домоустройстве и хозяйстве) и политику — науку об организации и управлении городов⁴. В целом можно констатировать, что, за исключением одной лишь теологии, даже структура философии с ее последующими ответвлениями выстраивается Ибн Синой в точном соответствии со знаменитым делением Аристотеля.

Такое подразделение наук означало для Ибн Сины не столько «привязку» своего метода к Аристотелю, сколько соответствовало его собственному восприятию методов научного познания. Классификация наук и дисциплин, выделение направлений и разделов внутри них вносило необходимый порядок в совокупность знаний, играя ту дисциплинирующую разум ученого роль, которой так недоставало другим проявлениям деятельности человеческого духа — от религии до политики. Если является правильным утверждение, согласно которому для Ибн Сины политика относится к области деятельной мудрости, направленной на достижение блага, то можно констатировать еще и такой факт, что она в равной степени рассматривается им и как проявление человеческой природы. Поэтому то скромное место, которое политика занимает даже в философской части наследия Ибн Сины, объясняется тем, что человек для него в первую очередь не столько «существо политическое», сколько существо именно природное.

Это позволяет сделать допущение, согласно которому вопросы оптимального социально-политического устройства могли представляться Ибн Сине вторичными по сравнению с исследованием духовного мира человека во всем его многообразии. Недуги телесные и недуги душевные, неотделимые друг от друга — вот тот объект усилий, с которого нужно начинать, и тогда окружающая земная действительность может быть преобразована в соответствии с рациональным планом, предложенным мудрецами. Возможно, такая реконструкция творческой деятельности Ибн Сины способна объяснить превалирование в его наследии трудов собственно «метафизической» направленности. Вследствие этого политика неминуемо должна была попасть в сферу его научного исследования и стать необходимым компонентом его мировоззренческой системы.

Понимание природы человеческого объединения восходит, согласно Ибн Сине, к интерпретации природы человека: подобно Аристотелю, который утверждал, что вне государства может жить либо Бог, либо

⁴ Там же. С. 47.

животное, он не допускает возможности благополучного человеческого существования в одиночку. В своей «Книге о душе» он утверждает: «Что же касается одинокого человека, то если бы не существовало никого другого, кроме него самого и кроме того, что есть в природе, то он бы погиб, или же условия его существования были бы крайне тяжелыми»⁵. Кроме того, человеку приходится изготавливать все то, что ему необходимо для повседневной жизни. Это обстоятельство, в свою очередь, приводит, с одной стороны, к разделению обязанностей, с другой — способствует укреплению социальных связей⁶. Далее, из набора звуков развивается язык, с помощью которого люди могут высказывать свои мысли в самых разных ситуациях, а затем и передавать свой опыт в целом.

По мере все большего удаления от естественного состояния, люди в ходе социального развития вырабатывают систему оценок поведения, обозначая одни поступки как хорошие, а другие — как плохие. Последнее представляется исключительно человеческим установлением, имеющим конвенциональный характер⁷. Вслед за этим приходит разумность, проявляющаяся в привычке к абстрактным обобщениям. «Человек обладает способностью ко всеобщему воззрению и способностью к размышлению об отдельных вещах: должен ли он делать или не делать то, что полезно или вредно, является ли это красивым или безобразным, хорошим или плохим»⁸. Наконец, человек становится способным предвидеть последствия своих поступков. Кульминацией такого общественного процесса является обретение надежды. Тем не менее, если исходить из признания аутентичности структуры рассуждения Ибн Сины общей логике перипатетического учения, одним из ее объектов с неизбежностью должна выступать сфера политики, точнее, социального устройства.

Классификация философских дисциплин, лежащая в основании мировоззрения Ибн Сины, распространяется им далее на людей, о чем он говорит в своем «Трактате об основании пророчеств». Критерием их деления является их способность к разумной деятельности не в той степени, которая представляется достаточной для повседневной жизни в обществе, а в той, которая доступна немногим и соответствует подлинному человеческому призванию. Речь идет о том, что Ибн Сина обозначает в самом общем виде как способность воспринимать «умопостигаемые формы» или, иначе говоря,

⁵ Ибн Сина Абу Али. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 472–473.

⁶ Там же. С. 473.

⁷ Там же. С. 474–476.

⁸ Там же. С. 476.

как занятие философией. Согласно такой классификации, на низшей ступени находятся люди, полностью погруженные в материальные заботы и далекие от подлинных деятельных свойств ума, причем как от тех, что содержатся в деятельном разуме, так и от связанных с материей форм; и лишь на вершине находятся те, кто в состоянии воспринимать «умопостигаемость» как таковую. Такие люди «знают мыслимое без помощи учителя и грамоты, только догадкой и посредством связи с миром ангелов. Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровение. Откровение является связью между ангелами и человеческой душой»⁹. Такие люди должны первенствовать в общине, а также стоять во главе государства, поскольку «всякий достойный... господствует над менее достойным... и предводительствует ему. Таким образом, ... пророк [должен] господствовать и предводительствовать всем разрядам [людей], которых он превосходит по достоинству»¹⁰.

Важно отметить, что восприятие фигуры пророка у Ибн Сины связано не столько с религиозной интерпретацией, сформировавшейся в исламе, сколько с самой его «боговдохновенностью» и пророческим даром, с помощью которого он становится причастным к знанию высших истин в платоновском понимании. При этом очевидны и иные реминисценции платоновских политико-философских сюжетов, в первую очередь таких, как знаменитый миф о пещере и основанной на нем система аргументации, направленной на обоснование необходимости правления мудрецов. Будучи далеко не единственным мыслителем, испытывавшим очарование греческой философии, Ибн Сина, при создании своего социально-политического проекта, сумел избежать как свойственного ей в некоторых случаях неперклонного перфекционизма, так и менторского тона.

Согласно приведенной выше классификации наук, воспринятой Ибн Синой от Аристотеля, вопросы политики, особенно имеющие этический характер, относятся к области практической философии. Такого же образа мыслей в отношении политических и социальных сюжетов придерживались практически все арабоязычные перипатетики со времен ал-Фараби. Этот мотив, связанный с интерпретацией практической философии, особенно превалировал у тех из них, кто ориентировался в большей степени на рационализм и естественнонаучный подход. Если целью теоретических наук Ибн Сина объявляет Истину, то целью наук практических является Благо. Важнейшим же элементом постижения последнего представляется

⁹ Ибн Сина Абу Али. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 228.

¹⁰ Ибн-Сина Абу-Али. Трактат об основании пророчеств: Чтения по философии. Каир, 1967. С. 594 (цит. по: Игнатенко А. А. В поисках счастья С. 143–144).

знание «устройства человека». Такое устройство истолковывается им весьма широко и многогранно: сюда входит необходимость следить за здоровьем, соблюдать правила гигиены, поддерживать должное расположение духа, а также все, что представляет собой социальную ипостась человеческой жизни. Источниками такой интерпретации «устройства человека» выступают для него как классики древнегреческой философии, так и последующие мыслители, включая тех, об именах и взглядах которых мы можем судить лишь по упоминаниям в различных источниках и комментариях.

Ибн Сина насчитывает три подраздела или уровня науки, являющихся составными частями практической философии и занимающихся «устройством человека». Первая — это та наука, «из которой известно, каким должен быть нрав человека и его действия, чтобы его жизнь, как первая, так и другая, была счастливой»¹¹. Вторая занимается «устройством жилища, общего для него (человека) и его супруги, его детей и тех, кем он владеет, — таким образом, чтобы оно было организовано и способствовало приобретению счастья [его жильцами]»¹². Что касается третьей, то она рассуждает «о видах политик, предводительств, городских объединений — как добродетельных, так и дурных, — о том, как осуществляется каждый их вид, как исчезает и превращается [в другой]»¹³. Корни первой науки он усматривает в «Никомаховой этике» Аристотеля, второй — в некоей работе «Об устройении жилища» (хотя на этот счет мы находим обстоятельный анализ также в «Никомаховой этике» и «Политике» Аристотеля), третьей — в «Книге Аристотеля и Платона о политике» (сюда, по-видимому, могли быть отнесены все известные на Арабском Востоке политические сочинения Платона и Аристотеля, а также их подражателей, условно или ошибочно собранные под одним заголовком). Кроме того, к третьей науке Ибн Сина относит также «две книги о законах», под которыми, очевидно, подразумевались диалоги Платона «Законы» и «Послезаконие»¹⁴.

Разделение практической философии на части, предпринятое уже от своего имени, Ибн Сина приводит в другом труде, а именно — в «Книге знания». «Практическая наука, — пишет он, — распадается на следующие три [науки]; первая — наука об управлении народом, дабы необходимое

¹¹ Ибн-Сина Абу-Али. О классификации рационалистических наук: Чтения по философии. Каир, 1967. С. 582 (цит. по; Игнатенко А. А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М., 1989. С. 139).

¹² Там же. С. 139

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

для него сообщество было упорядочено. И эта [наука] бывает двух видов: 1) о том, какими должны быть религиозные законы, 2) политика. Первый из них — основа, а второй — ответвление и следствие. Вторая наука — об управлении домом, дабы то сообщество, которое образуется в доме между женой и мужем, отцом и детьми, хозяином и слугой, было упорядочено. Третья [наука] — о себе самом, т. е. каким должен быть человек по отношению к самому себе. Стало быть, поскольку человек бывает или в отдельности, или в сообществе, а сообщество бывает или между членами семьи, или между земляками, то и практическая наука должна разделяться на три вида: первая — наука об управлении городом, вторая — наука об управлении домом, третья — наука об управлении самим собой»¹⁵.

Итак, путем установления того, что исходным принципом человеческих объединений для Ибн Сины является именно естественная их потребность в обеспечении всем необходимым для жизни, с одной стороны, и что вопрос о принципах определения видов и норм таких объединений относится к компетенции практического познания — с другой, мы можем охарактеризовать некоторые элементы методологии его социально-политических исследований. Во-первых, она основывается на такой трактовке общественной природы человека, которая представлена как в идеалистической философии Платона, так и у Аристотеля, опиравшегося на естественнонаучные критерии анализа. Во-вторых, Ибн Сина определенно в меньшей степени по сравнению со многими другими представителями восточного перипатетизма оказался подверженным влиянию созданного еще ал-Фараби образа идеального государства. В-третьих, будучи не чужд ни древнегреческому философскому наследию, ни закрепленным в исламе политико-правовым нормам, Ибн Сина в своих социально-политических размышлениях не воспринимал уже представленные в сложившейся традиции образцы как безусловные догматы, следование которым необходимо раз и навсегда. Иными словами, насколько он допускал разумное новаторство в медицине — когда это было нужно, настолько он допускал его в политике — когда это было возможно.

О том, в какой мере Ибн Сина воспринял сформировавшуюся политико-философскую традицию, свидетельствует его трактовка часто встречающегося у исламских мыслителей сюжета, связанного с устройением

¹⁵ Ибн Сина. Даниш-намэ. С. 139–140. Здесь нетрудно заметить влияние аналогичного деления, предпринятого «Братьями чистоты», которые утверждали, что наука об управлении имеет пять разновидностей. Первая из них — управление пророческое, вторая — управление царское, третья — управление сообществами людей, четвертая — управление частное, пятая — управление личное». (Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М, 1961. С. 151).

Справедливого (Совершенного) города. Однако постоянное возвращение к этому образу определялось не только его практической ценностью в том виде, как это было характерно для ал-Фараби, или недостатком оригинальности у мыслителей последующих эпох; сама «повторяемость» одного и того же сюжета давала возможность разрешить одновременно весь комплекс принципиальных противоречий, характерных для исламского мировоззрения. Оно не предполагало отдельного, частного анализа элементов человеческой жизни в силу того, что в своем единичном выражении эти элементы не только не представляли никакой ценности, но даже не имели каких-либо сущностных признаков. Общество, государство и религия были тремя основными, не разделяемыми в сознании институтами, которые действительно включали в себя все, и вне которых для мусульманина ничего не могло находиться. В силу этого невозможно было даже представить, что важнейшие вопросы жизни людей — от повседневной до интеллектуальной — могли быть не вписаны в эту онтологическую систему координат. Соответственно, и ожидаемое улучшение нравов людей (благоразумность и добродетельность), рассматривались арабоязычными перипатетиками не как результат индивидуальных усилий, но как необходимая программа мер по улучшению всего общества, от реализации которой зависело и создание условий для духовного преобразования каждого человека.

В Справедливом городе Ибн Сина выделяет три сословия: устроителей (аналогично платоновским «правителям-философам»), стражников (платоновские «стражи законов») и ремесленников («низшее сословие» у Платона, в которое у него, помимо ремесленников, входили также земледельцы и торговцы). К этим сословиям Ибн Сина добавляет еще одно — наиболее низкое, предназначение которого заключается в служении другим. «Должны, — пишет он, — существовать люди, служащие другим. Таких и нужно принуждать к услужению жителям Справедливого Града. К ним относятся и те, кто далек от восприятия добродетели. Это — рабы по природе, такие, — считает Ибн-Сина, — как тюрки и негры, одним словом, те, кто происходит из неблагоприятных климатов»¹⁶. Последние рассуждения о роли и значении климатических условий, конечно, были связаны с аристотелевскими рассуждениями о природе варваров как естественных рабов греков и о влиянии географических и климатических зон на формирование как характера и способностей народов, так и на саму возможность устроения наилучшего политического порядка.

¹⁶ Musa M. Y. La sociologie et la politique dans la philosophie d'Avicenne. Le Caire, 1952. (см.: Игнатенко А. А. В поисках счастья. С. 148).

Поскольку первым побудительным мотивом к объединению людей выступает естественная необходимость во взаимной помощи и услугах, закрепление и воспроизведение их в условиях социальных отношений играет роль своеобразной коллективной связи всех жителей друг с другом. В отношении же тех, кто, имея силы, здоровье и возможность работать, предпочитает жить за чужой счет, должна вестись непримиримая борьба. Изгнанию подлежат также и так называемые «искусства», связанные с причинением вреда отдельным людям или всему обществу: к таковым он относит «искусства», приводящие к перемещению благ, услуг или имущества из одних рук в другие без соответствующей компенсации»¹⁷, злоторные «искусства» вроде обучения воровскому мастерству, а также «искусства», приносящие блага без участия в совместном труде, например ростовщичество¹⁸.

Гораздо менее оригинален Ибн Сина в вопросах, связанных с природой верховной власти в исламе, а также качествами и достоинствами правителя, преемственностью власти и т. д. Его образ правителя формируется во многом на основе норм, предписанных исламским правом, а также тех его качеств, которые мы встречаем в рассуждениях ал-Фараби, объединяемых Ибн Синой с проектом, который разработал Платон в его поздних политических диалогах. Идеальная форма установления власти, очевидно, определяется ситуацией, когда во главе государства стоит «пророк», т. е. человек, наделенный столь выдающимися способностями, что превосходит даже самую человеческую природу. «Святая душа мыслящих пророков, — объясняет он особенности своего видения такой личности, — является мыслящей душой. Они знают мыслимое без помощи учителя и грамоты только догадкой и посредством связи с миром ангелов. Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровение... Это последняя стадия человечности, связанная со степенью ангелов. Такой человек является заместителем бога. Существование заместителя не противоречит разуму и для человечества необходимо»¹⁹.

¹⁷ Игнатенко А. А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М., 1989. С. 149.

¹⁸ Там же. См. также: *Rosenthal E. Political Thought in Medieval Islam*. P. 151–152..

¹⁹ Ибн-Сина. Даниш-намэ. С. 280. — «Это появляется, — комментирует привязку образа такого пророка к политическому управлению Э. Роузентал, — как примечательный контраст с ал-Фараби, который требовал от обладателя пророческого дара философии, необходимость предварительного философского образования и приобретения опыта в применении наглядных доказательств» (*Rosenthal E. Political Thought in Medieval Islam...* P. 144). Вполне возможно, что неразработанность сюжета о способе формирования пророческого разума у Ибн Сины объясняется попросту второстепенностью данного вопроса для его концепции,

В ряду политических мыслителей средневекового ислама имя Ибн Сины не стоит в числе первых. В сравнении с ал-Фараби — «Вторым Учителем» или Ибн Рушдом — «Комментатором» философского наследия — его социально-политические труды представляют второстепенный интерес. Впрочем, это говорит не о недостаточной силе его интеллекта или же его неадекватности, а скорее о характере его интересов и направленности его деятельности. Кредо Ибн Сины как мыслителя выразилось верой в человеческий разум и его способность стать движущей силой необходимых изменений, в основе которых лежит нравственное преобразование человека, наряду с его физическим благополучием и улучшением социальной среды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4., М., 1983.
2. Завадовский Ю. Н. Абу Али Ибн Сина: Жизнь и творчество (по таджикским и арабским рукописным источникам). Душанбе, 1980.
3. Ибн Сина. Даниш-намэ [Книга знания]. Сталинабад, 1957.
4. Ибн Сина Абу Али. Избранные философские произведения. М., 1980.
5. Игнатенко А. А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). М., 1989.
6. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М, 1961.
7. Монтей Винсент Мансур. Ибн-Сина, его учение и последователи // Культуры: Диалог народов мира (журнал ЮНЕСКО). М., 1985. № 3.
8. Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М., 2009.
9. Rosenthal E. I. J. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, 1962.

поскольку присутствие такого разума представляется для него реальностью, не требующей специального доказательства. Кроме того, восприниматься Ибн Синой как аксиома, а не гипотеза он мог и с учетом его лояльности к религиозной традиции, возможности наблюдений за проявлениями соответствующих способностей людей в его врачебной практике или, наконец, существования некой психологической склонности к мистицизму, о которой говорит Э. Роузенгал, подкрепляя это фактом его глубокой осведомленности о воззрениях неоплатоников, неопифагорейцев, зороастрийцев, манихеев и трудах герменевтиков (Ibid. P. 146–147).

Платонизм в политическом, социокультурном и художественном контекстах

Арамян Александра Арамовна

студентка,

Санкт-Петербургский государственный университет,

Институт философии

ПО ТУ СТОРОНУ НЕИСТОВСТВА

Аннотация: В статье проясняется позиция Платона по поводу неистовства, вводится различие на четыре вида экстаза. Рассматривая их, выделяется отличие любовного неистовства от пророческого, ритуального и мусического. Далее показывается разница между пониманием экстаза в Античности и в XX веке. Вводятся четыре линии размышлений, связывающих искусство и неистовство: пророческое-кинематограф, ритуальное-музыка, творческое-скульптура, любовное-живопись.

Ключевые слова: *неистовство, экстаз, истина, пророчество, ритуал, музы, любовь, искусство.*

Alexandra Aramyan

student, St. Petersburg State University,

Institute of Philosophy

BEYOND THE ECSTASY

Summary: The paper clears Plato's position about ecstasy, distinguishes the 4 main part of it. The author demonstrates the difference between love and prophecy, ritual, muse. The article compares the meaning of ecstasy in Antiquity and XX century. Authors reflection starts in four directions, connecting art and ecstasy: prophecy-movie, ritual-music, muse-sculpture, love-painting.

Keywords: *ecstasy, truth, prophecy, ritual, muse, love, art.*

Бог приходит ярким светом
В души к людям, тьмой одетым.

Кто же к свету дня привык,
Человечий видит лик.

*«Прорицания невинности»
У. Блейк*

Одним из самых интригующих моментов греческой мысли является соотношение разумного, логосного начала и неистовства, дарованного богами. Ведь второе, как кажется, совершенно не зависит от рассудительности, мужества или воли. Более того, античная традиция часто осуждала исступление как форму безумия, излишка, бесконтрольности. Однако остается впечатление, что говоря «неистовство» и подгоняя под это понятие все экстатические состояния, упускается ряд моментов. Эти моменты позволяют посмотреть на феномен неистовства с совершенно другого ракурса, где однозначное истолкование оказывается невозможным.

Платон в диалоге «Федр» [4] последовательно выписывает четыре вида неистовства, комментируя каждый: пророческое, ритуальное, творческое (мусическое) и любовное. Необходимо удерживать, что для Платона принципиальным моментом является дарованность богами этих видов неистовства. Философ понимает, что возможно и такое состояние исступления, которое совершенно не имеет отношение к благу и соответственно к богам. Но важно, что безумствования, связанные с болезнями, низменными страстями лежат с одной стороны, а божественное неистовство с другой, и что второе безусловно благостно.

Пророческое неистовство, дарованное Аполлоном, осталось в культуре под знаком Пифии, вещавшей глас богов. «Пифия становилась *entheos*, *plena deo*: бог входил в нее и использовал органы ее речи, словно те были его собственными» [1; 109]. Мусическое неистовство, как отмечает Доддс, структурно схоже с пророческим: поэтом говорят Музы. С ритуальным все сложнее. Свидетельства, дошедшие до нас, очень противоречивы сами по себе и еще более противоречиво истолкованы позднее. Но Ницше сформировал определенный образ дионисийского: буйство и опьянение, идущие из хаоса [3]. Музыкальность и танцевальность вакханалий только подтверждение тому. Кто же этот человек, пребывающий в экстазе во время вакханалии? Есть интуиция, что это телесный аналог хаотического, зримо-пластического воплощение дионисийзма. И, возможно, именно этот образ человека, бьющегося (именно бьющегося) в экстазе, запечатлится в культуре прочнее всего. Но об этом позже.

Так, а что с любовью? Все отлично помнят метафору колесницы: Платон уподобляет душу человека крылатой колеснице с двумя лошадьми (благородной и дурной) и возничим. Душа эта когда-то в сонме бога созерцала истину, подлинное бытие, но кони не давали возничему спокойно подниматься в занебесную область, «возникает смятение, борьба» [4; 248В] и душа теряет крылья. Оказавшись в теле человека, душа тоскует по истине, потому что именно истина питала крылья, позволяла душе собственно быть. Теперь же здесь, в поднебесном мире, единственный способ приблизиться снова к истине — это увидеть прекрасного юношу. Красота вот-этого-вот юноши отсылает к красоте самой по себе. А в греческой традиции то, что красиво, то благостно и истинно. И эта захваченность красивым юношей, влюбленность и есть состояние неистовства.

Вернемся немного назад и уточним значение слова «неистовство». О нем можно говорить в двух смыслах. Первый смысл — собственно неистовство, экстаз, транс, то есть измененное состояние сознания, потеря Я¹. Второй смысл живет в рамках обыденного словоупотребления, когда говорится о восторженности, экзальтации, страстности. Совершенно ясно, что пророчество и ритуальные вакханалии относятся к первому виду. С творческим вдохновением немного сложнее, ведь уже сейчас роль музы, посещающая поэта, обесценилась, а если точнее, редуцировалась к таланту или к случайному стечению обстоятельств. Но для греческого мира очевидным является отличие поэта, обращающегося к музам, от обычных людей. К музам, а значит к потустороннему². Когда Платон описывает любовь, он говорит о желании вечно прикасаться и смотреть на любимого, о ревности и о тоске без него. Где здесь потеря Я? Где неведомая сила, которая ведет куда-то? Дар Эрота, безусловно, один из благостнейший из даров, но он не является экстазом в первом смысле слова.

Но не следует полагать, что, говоря о любви у Платона, мы имеем в виду романтический проект, доставшийся нам в наследство от куртуазной эпохи и от немецких романтиков. Вовсе нет. Платон, мысля любовь, мыслит истину. И это крайне важно: еще в «Пире» [4] можно с очевидностью заметить, что Сократ мыслит любовь исключительно в разметке созерцания подлинного бытия, а не в поле межличностных отношений.

Любовь в этом смысле имеет существенное отличие от трех других видов неистовства. В пророческий экстаз впадает пророк, в ритуальный —

¹ Конечно, греческий мир не знает никакого новоевропейского «Я». Здесь подразумевается то, что Античность именовала душой.

² Потусторонним не в смысле трансцендентным, но в смысле не-профанным, а сакральным.

участник вакханалии, в мусический — поэт. Любовный экстаз могут испытать все. Эта дистрибутивность для всех людей гарантирована тем, что всякая душа, живущая в человеческом теле, обязательно созерцала истину, хотя бы частичку истины. Души же, которые не видели подлинного бытия, не могут вселиться в тело человека. Не все являются или могут являться пророками, вакхами и поэтами, но все способны стремиться к истине через любовь. Конечно, для этого тоже есть условие: хорошая память, чтобы припомнить свое созерцание подлинного бытия, прекрасный юноша, который будет отсылать к красоте самой по себе. Но несмотря на условия, дистрибутивность не разрушается: потенциально стремиться к истине через любовь могут все.

Обратимся еще к одному моменту, который уже упоминался в тексте, но на который хочется обратить особое внимание — это место влюбленного в опыте неистовства. Пророк ничего не говорит от себя, он вещает слова богов. Поэт ничего не говорит от себя, он говорит речи Музы. Участник вакханалий являет собой телесное воплощение дионисийского. Каждый из трех персонажей является посредником. Через него сказываются божества. Эрот в этом смысле — это бог, который более всего культивирует человеческое в человеке. Он позволяет любить, как любит. Эрот не рождает определенную, конкретную любовь, не дает инструкцию по применению чувств. Эрот не наставляет, он дарует силу, чтобы любить, пробуждает волю, чтобы душа стремилась к истине. Влюбленный не является посредником Эрота. Он вообще не является посредником.

Влюбленный, в отличие от поэта, пророка и участника вакханалии, обладает волей. Платон пишет об откровенной борьбе между возничим и благородным конем с одной стороны и дурным конем с другой. Второй конь безудержный, честолюбивый, полный низменных страстей, «он принуждает приступить к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех» [4; 254b]. Возничий же с благородным конем стыдливы, скромны, умерены. Победу может одержать каждый. Но от чего зависит эта победа? Кто ведет рассудительный образ жизни, кто владеет своими страстями и способен их усмирить, сделает выбор в пользу возвышенной любви. Для такой жизни необходима воля, ведь страсти соблазняют всегда, а своим жестом сделать выбор в пользу мудрости способен только волевой человек. Если угодно, воля — это забота о себе, это способность культивировать в себе лучшие качества, невзирая на искушения, какими бы манящими они не были. Человек же, одолеваемый страстями, очевидно, волей не обладает, а идет на поводу самого легкого из путей — низменной любви. В результате такие души остаются бескрылыми. Платон, конечно, уточняет, что даже

такая душа полна стремлений окрылиться. Но сейчас важно другое: воля решает, идти душе по пути рассудительности или страстности.

И вот оно: то поле, где сочетаются рассудительность и неистовство, о котором говорилось в самом начале. Выходит, что впадать в неистовство — это только часть того, что можно было бы назвать «прикосновением к истине». Настоящая добродетель в том, чтобы суметь заботиться о себе, даже когда все лишает тебя контроля и воли. Ведь добродетелен в итоге не тот, кто впал в неистовство и тем самым прикоснулся к истине, но тот, кто смог быть рассудителен даже в таком буйном порыве, кто смог утихомирить дурного коня в пользу благородного.

Поэтому противоречия между экстазом и разумностью в греческой традиции нет: это не две крайности, но сочетающиеся друг с другом практики. «Величайшие для нас блага возникают от неистовства», — скажет Сократ; но благо не в том, чтобы впасть в него, а в том, чтобы быть достаточно волевым, дабы управление души выпало на самую благородную из ее частей.

* * *

Очевидно, что с появлением трансцендентного бога, равно как и со смертью бога, отношение к общению с потусторонним сильно изменилось. Произошла определенная инфляция смыслов и значений неистовства. Тем не менее мы имеем весьма интересные вариации репрезентировать экстатический опыт в искусстве.

О пророческом неистовстве много говорить не придется. Ярче всего оракулы продемонстрированы в кинематографе (Пифия из «Матрицы», иллюзионисты из «Красных огней», провидица из «Облачного атласа»). Но этот образ скорее сказочный, мифический. Закатанные глаза, тряска тела, резкие громкие выкрики пророчества — атрибуты собирают образ оракула. Именно атрибуты репрезентируются в искусстве, и репрезентируются, как правило, однообразно. Поэтому этот вид неистовства, как способ обращения к истине, потерял свое подлинное значение и назначение к XX веку.

Музыка ассоциативно ближе всего к трансгрессии. «Какова должна быть музыка, которая уже была бы не романтического происхождения, подобно немецкой, — но *дионисического?*...» [3; 38]. Александр Скрябин под влиянием поэта-мистика Вячеслава Иванова писал свою музыку, вкладывая в нее определенный посыл. Это поток звуков, вышедших за привычную разметку «мажор-минор», но при этом передающих полноту переживаний человека, «подключенного» к космосу. Его как и ранние произведения (пре-

людии, вальсы, ноктюрны, написанные в стиле Шопена), так и поздние, уже имеющие авторский стиль («Поэма экстаза», «Поэма огня») обладали вполне определенной философской подоплекой. Преимущественно это философия Шеллинга и Ницше, с их поклонением искусству, и русские символисты (Брюсов, Бальмонт) с их страстью к мистицизму.

«Безумствующий эллин» [2; 335] к концу жизни задумал нечто совершенно невозможное и, как было свойственно элите рубежа XIX–XX веков, совершенно революционное. Скрябин предпринял попытку создания «Мистерии». Это был грандиозный проект, который не ограничивался музыкой, но включал все способы чувствования, даже «низменные» обоняния и осязания. Проект, который бы не разделял на исполнителей и слушателей, но объединял бы всех участников мистерии в единое тело человечества, слушающее бытие, бытийствующее в бытии. Предвкушение гибели буржуазного строя зарождали в Скрябине, в отличие от большинства участников этой гибели, воодушевление, порыв. Скрябин был уверен, что вот-вот придет новая эра, лучшая эра. И проводником к другому миру станет его «Мистерия».

Все должно было начаться в Индии, в храме, как действие, касающееся всего — людей, природы, культуры. Вовлеченные в процесс, оформленный музыкой, но не редуцированный к ней, участники мистерии переживали бы всю историю человечества. Не разделенные рампой, но объединенные искусством, весь мир бы прошел путь от начала до конца, слившись в экстатическом опыте. Братство материи и духа, природы и человека, ликвидация сословий, несправедливостей — вот к чему должна была привести Мистерия.

Скрябин умер, не реализовав свой проект. Вместо грандиозной «Мистерии», которая не редуцировалась бы к одному виду искусства, мы наследуем от композитора его шедевры («Прометей», «Поэма экстаза»). Но они, увы, не являются воплощением революционного замысла Скрябина. Нужно отметить, что Скрябин не был просто идеалистом, он всерьез верил в действенность своего замысла — композитор вел переговоры о покупке земельного участка в Индии и строительстве храма. Он был серьезно настроен. Но жизнь великого композитора оборвалась, единого человечества, преодолевшего все противоречия и слившегося в братских объятиях мы не имеем.

В случае композитора Александра Скрябина можно отчетливо увидеть, как метаморфозируется неистовство в XX веке. Во-первых, это отсутствие божества, к которому обращается человек за истиной. Не бог своей благодатью дарует единение с бытием, но человек своими усилиями (и здесь с очевидностью прочитывается влияние Ницше на Скрябина) становится носителем подлинного бытия. Конечно, абсолют не ликвидируется, бог

(или боги) заменены космосом. Но космос достигаем. И если греческая традиция предполагала человека в качестве посредника между богами и миром, то в случае скрябинской мистерии музыка (или искусство в целом) является проводником между человеком и бытием.

Сложно сказать, к какому из четырех видов неистовства относится «Мистерия» Скрябина. Первое, что приходит в голову — это, конечно, ритуальное неистовство. Но явная дистрибутивность скрябинского посыла разрывает классическое представление о дионисийских вакханалиях и экстатических опытах, исходящих из музыки. Причиной того, вероятно, является оказавшее огромнейшее влияние на культуру христианство. И мы не забываем, что Александр Скрябин воспитывался в православной семье, был крещен. Поэтому когда Манделштам называет композитора «безумствующим эллином», нужно сразу оговориться, что это эллин, nasledующий христианство, что не могло не отразиться на его философских взглядах и на его отношении к неистовству.

Совсем по другому видел транс известный французских скульптор Огюст Роден. Будучи страстным поклонником итальянского Возрождения, Роден вобрал в свое творчество все то, за что бесконечно ругали Микеланжело и Бернини — слишком подробное и точное изображение человеческого тела. «Экстаз св. Терезы» и «Умиравший раб» настолько потрясли общественность ренессансной эпохи, что взять за ориентир не-аскетические тела сулило Родену немало критики в его адрес. Так и произошло. Одной из скандальных работ скульптора был памятник Виктору Гюго. Помимо того, что известнейший писатель был изображен обнаженным, так вокруг него еще вились нагие музы. Конечно, работу не приняли. Родену пришлось переработать памятник и оставить Гюго без муз. Одни говорят, что это связано с негодованием общественности, другие считают, что Родену самому не нравились отвлекающие внимание от писателя музы. Хотя известно, что Роден дублировал по несколько раз свои скульптуры, поэтому человечество имеет возможность посмотреть на Гюго и в окружении муз, и одиноким.

Небольшое лирическое отступление. Одна из муз, которая фигурирует в некоторых памятниках Гюго, имеет интересные вариации с названиями. Во-первых, если она (плавная скульптура изогнутой женщины) является частью композиции памятника, то ее называют «Внутренний голос»; если ее рассматривают как не вошедшую деталь во «Врата ада», то ее называют «Муза»; но если о ней говорят, как о самостоятельной работе, то называют «Размышления». Именования говорят сами за себя. Возможно именно из-за того, что музы перетягивали взгляд зрителя на себя, Роден действительно сам решил не включать их в композицию с Гюго.

Но чем особенно интересен для нас этот памятник? Если посмотреть на лицо самого Гюго, то очевидны те эмоции, которые изображает Роден — писатель напряжен и задумчив. Напряжен и задумчив! А ведь, как мы понимаем, сама скульптура предполагает репрезентацию Гюго за работой, Гюго, окруженного музами и вдохновением. Вот еще один слом между античной традицией и XX веком. Очевидно, что экстатический мусический опыт не предполагает человеческих усилий, ведь если бы было достаточно человеческих усилий, поэтами были бы все. Для греков совершенно естественным является избранность поэта. Но Гюго не просто слушает муз, он воспитывает собственное вдохновение, он работает с этим вдохновением, он общается с музами на равных. Роден демонстрирует инфляцию роли муз, ведь их можно просто убрать из композиции и скульптура от этого не теряет ни эстетической, ни смысловой нагруженности, более того, без муз она принимается общественностью с большей радостью. Так что мусический экстаз в работах Родена уже совсем не экстаз в собственном смысле.

Влияние Густава Климта на живопись XX века невозможно переоценить. Явный эротический подтекст (или даже текст) его самых известных работ стали визитной карточкой венского искусства начала прошлого столетия. Климт часто обращался к женским образам. Сюжетами его картин часто становились всеми известные Юдифь, Афина Паллада, аллегии Надежды. Художник не прошел и мимо Данаи. История известная: царь Акрисий, зная от пророков, что его смерть придет от руки внука, всячески пытался не позволить своей дочери Данае зачать ребенка — она была заперта в подземном доме. Но любвеобильный Зевс превратился в золотой дождь, проник в покои девушки и через несколько месяцев на свет появился Персей.

Рембрандт, Тициан, Рубенс, Корреджо, Тинторетто, и это далеко не весь список художников, бравшихся за этот сюжет. Чем примечателен Климт? Помимо того, что все «золотое» — это стихия австрийца, так еще и стилистика художника разбивает классическое впечатление зрителя о традиционном изображении Данаи. Фламандская школа, Возрождение — мы выучили наизусть манеру рисования, округлые пышные тела женщин и тонкие, скрупулезные работы кистью. А здесь ар-нуво: в центре внимания оказывается не только стилистика художника, но и акцентуация на моменте — моменте экстаза. Зевс, проникающий в Данаю, дарует ей блаженство. Картина передает бесконечное женское удовольствие, которого нет в работах романтиков, классиков и академистов.

Пожалуй, это одна из редчайших и удивительно ярких картин, репрезентирующих предельное любовное удовольствие. Несмотря на то, что

на XX век оказала огромное влияние сексуальная революция, таких выразительных работ найти трудно. И картина Климта показывает, что такое любовный экстаз сегодня. Неистовство, которое так ценил Платон за его направленность к истине, редуцировалось к оргазму. Об истине или бытии уже не говорят (а точнее говорят совсем не так, как говорил Платон), когда речь заходит о любви³. То, что сохранилось от Платона — это дистрибутивность. Но и она изменилась под влиянием христианства, в котором бог любит всех людей. Что касается крыльев души, которым нужно питаться истиной, прекрасного человека, который отсылает к красоте самой по себе — это все уже не наш сюжет.

Проводить параллели с платоновским пониманием неистовства и современными смыслами нелегко. С одной стороны, истоки нашей культуры коренятся в Античности. С другой стороны, уже с трудом считываются греческие мотивы после христианства, просвещения, XX века. Примеры показывают, что дионисийское и любовное неистовство намного глубже вжились в культуру, тогда как мусическое перестало иметь статус трансгрессии, а пророческое девальвировалось вовсе. Однако совершенно очевидно, что экстатический опыт не канул в Лету, что для людей, выросших в европейском мире (а он образовался на стыке античности и христианства), совершенно не чуждо неистовство, ведь, как нам показал еще Платон, неистовство и разумность не противоречат друг другу. Осталось только переосмыслить, возобновить интерес, а может и переизобрести экстатическое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с. — (Античная библиотека)
2. Мандельштам О. Малое собрание сочинений. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — 800 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. — СПб.: Азбука-классика, 2005. — 208 с.
4. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — 528с. — (Филос. наследие).

³ Мы не отказываем современной философии в дискурсе об истине и о связи истины и любви. Известным сторонником любви как способа истинствования является, например, Ален Бадью. Однако это совершенно другая традиция философствования, по меньшей мере потому, что для Платона боги и любовь были связаны, тогда как и Бадью, и большая часть современных философов уже не мыслят богов.

Светлов Роман Викторович

*доктор философских наук,
профессор Санкт-Петербургского государственного университета*

ЧЕМ ИЗМЕРЯТЬ ВОЗДЕРЖАНИЕ? ИДЕИ АСКЕЗЫ И ПОРТРЕТЫ АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ*

Аннотация: Аскетические идеи античных философов (особенно эпохи эллинизма и поздней Античности) далеко не всегда получают привычное нам зрительное выражение в их портретах, дошедших до нас от римской эпохи. В статье поставлен вопрос о том, насколько наши представления о визуальном выражении аскезики могут быть соотнесены с античными.

Ключевые слова: *Аскестика, портреты античных философов, неоплатонизм.*

Roman Svetlov

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St Petersburg State University, Institute of Philosophy*

HOW TO MEASURE ABSTAINING? THE IDEAS OF AUSTERITY AND PORTRAITS OF ANCIENT PHILOSOPHERS

Abstract: The ascetic ideas of ancient philosophers (especially of the Hellenistic period and of Late Antiquity) do not always get familiar to us visual expression in their portraits has come down to us from the Roman era. The paper poses the question of how our understanding of asceticism visual expression can be correlated with the ancient.

Key words: *Asceticism, portraits of ancient philosophers, Neoplatonism.*

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта 14-03-00594 «Иконография античных философов: история и антропология образа».

В XX в. античная аскеза привлекала к себе внимание как минимум трижды. Еще до Первой мировой войны античные аскеты были «общим местом» в сочинениях по истории античного духа, где якобы боролись жизненно-дионисийское и пуритански-аполлонийское начало. Постепенно ницшеански-романтическое отношение к античности стало уходить в прошлое и тема аскезы в античном обществе перестала быть актуальной. В известной теме интерес к ней подогрел вновь Э. Р. Доддс в своей знаменитой работе «Греки и иррациональное», один из разделов которой называется: «Греческие шаманы и происхождение пуританства». Доддс уже более скептически относится к попыткам рассматривать античную аскезу наряду с христианской, но даже название упомянутой выше главы говорит о многом.

Последний по времени интерес к античной аскезе связан с именами М. Фуко и П. Адо, проанализировавших античные «практики себя» и «духовные упражнения» с точки зрения истории становления европейской субъективности. Быть может, наиболее показательным является их тезис о том, что в Средние века Церковь экспроприировала у философии права на духовные упражнения, оставив последней лишь различные интеллектуальные практики, что и предопределило в будущем судьбу и характер новоевропейской метафизики с ее «мыслью-существу». На мой взгляд, мы видим неожиданное возвращение к представлению об античной аскезе XIX столетия, правда, уже под «новым соусом», появившемся благодаря критике классической европейской философии и связанным с этой критикой переосмыслением античного типа философствования (в том числе с точки зрения его «метафизичности»: современные авторы читают античные тексты совсем иначе, чем еще в начале XX столетия).

Но когда мы говорим о визуальной стороне античной аскезы («духовных упражнений»), прежде всего выраженной в образах античных философов, то здесь возникает очевидный «когнитивный диссонанс» (см. об историко-философском подходе к «иконологии»: [1, с. 72–28]; [2, с. 99–107]; [4, с. 99–107]). Если о «портретной точности» изображений философов-досократиков говорить сложно, то уж на близость скульптурного облика Сократа, Платона и Аристотеля живому оригиналу мы как минимум можем надеяться. Но никто из них не походит на аскетов — по крайней мере, в том смысле, который мы привыкли вкладывать в это слово. Не похож он и на индийских аскетов, и на аскетику в привычных нам средневековых образах. Это в Средние века античных философов изображают в виде изможденных духовной работой персонажей. Облик же античных Сократа, Аристотеля, Сенеки ничем не напоминает их средневековые «портреты»

(что неудивительно: большинство известных нам произведений античных изобразительных искусств было погребены в том, что археологи называют «культурным слоем»). А внешность Сократа, например, может быть решающим аргументом в пользу того, что он вовсе не был аскетом-«пифагорейцем», особенно если под пифагореизмом понимать то «пури-танство», о котором писал Доддс.

Либо же под аскезой нужно понимать нечто иное, чем то, к чему привыкли мы. «Практики себя» и аскеза получали в античной визуальной культуре иной выражение, чем тот набор черт, которые мы встречаем в средневековой изобразительности. Последняя тоже имела собственную историю, и памятники христианских «визуальных искусств» III–VI вв. куда ближе к античному «бэкграунду», чем к искусству Византии или Высокого Средневековья. Даже в нормах жизни, которые проповедовали христианские апологеты, например, II–III столетий, предлагается некий «средний путь» между мирской невоздержанностью и крайней аскезой (см. разбор образа жизни, пропагандируемого Климентом Александрийским, Тертуллианом и Киприаном Карфагенским в [3, с. 400–437]). И лишь спустя столетия, когда тема монашества и победы над собственной греховной волей, а также над «истлением» брэнного тела становится ведущей в средневековом сознании, когда сам визуальный ландшафт зримого мира меняется в связи с радикальным изменением норм и характера жизни, на первое место выходит классический средневековый канон изображения аскета.

В подтверждение этого тезиса обратимся к философу, который мог бы стать самым выраженным примером античной аскетики — судя по тому, что мы знаем из биографии, оставленной Порфирием, и из его собственных текстов — Плотину. У нас имеются три портрета, предположительно изображающих именно его, из музея в Остии (Museo Ostiense; бюсты найдены в т. н. «Терме философов» и на «Вилле Альдобрандини»). Имеется даже счастливая возможность посмотреть их в разных ракурсах. На мой взгляд, два из них действительно изображают одного человека. Третий, похоже, указывает на кого-то другого — судя по структуре черепа. Впрочем, мы знаем из Порфирия, что портрет Плотина делался по памяти неким живописцем (ζωγράφωv) Картерием (см.: Porph. De vita. 1). Но тогда бюсты могли быть также созданы по памяти, или по изображению Картерия, при этом внешность мыслителя могла быть проинтерпретирована по-разному.

Что подчеркивается в этих портретах? Можно ждать чего-то подобного аскетике христианской: ведь и Плотин — борец с властью плоти и с материалистическим «соматизмом». Однако внимательно вчитаемся в цитаты из Порфириевой «Жизни Плотина» (в переводе М. Л. Гаспарова):

Часто страдая животом, он никогда не позволял делать себе промывание...

В бани он не ходил, а вместо этого растирался каждый день дома...

Был он добр и легко доступен всем, кто хоть сколько-нибудь был с ним близок...

Распознавать людской нрав умел он с замечательным искусством...

Ум его в беседе обнаруживался ярче всего: лицо его словно освещалось, на него было приятно смотреть, и сам он смотрел вокруг с любовью в очаж, а лицо его, покрывавшееся легким потом, сияло добротой и выражало в споре внимание и бодрость...

Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. А когда собеседник отходил от него, он не перечитывал написанного, ибо, как сказано, был слишком слаб глазами, а принимался прямо продолжать с того же места, словно и не отрывался ни на миг ни для какого разговора. Так умел он беседовать одновременно и сам с собою, и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне; впрочем, и сон отгонял он от себя, и пищею довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума (καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν αὐτοῦ διαρκῆς ἐπιστροφή). (De vita 1–9).

Безусловно, перед нами описание аскетического образа жизни. Однако это не монашеская аскеза, и, на мой взгляд, именно довольствие одной лишь «сосредоточенностью ума» может стать ключевым суждением, проясняющим то, что стремился передать скульптор (скульпторы). Если обратится к текстам самого Плотина, то увидим, что главным требованием, обращенное им к нашей душе, — это требование «оставив себя» «стать умом» и даже «воссоединиться с Единым» (Enn. VI.9.11). В этом случае душа окончательно теряет то, что мы, в наше время, назвали бы «психическим самосознанием», хотя до некоторого момента сохраняет «как бы сознание» (Enn.V.8.11). Однако это — уже не индивидуальная психика, но нечто невыразимое и сверхиндивидуальное, о чем Плотин рассказывает в наиболее вдохновенных своих текстах, посвященных опыту подлинного мышления и сверхумному экстазу. Дуалистический разрыв проходит по другим «линиям».

Плотин — дуалист в понимании человеческой природы (правда, это, безусловно, не картезианский дуализм (подробнее см.: [5, с. 137–147])).

Одно из проявлений этого дуализма состоит в наличии двух несводимых друг к другу видов памяти (пребывающих в нас всегда, пока мы обладаем сознанием). Первый — психическая память, связанная с историей нашего воплощения. Вторая — память-припоминание о высшей реальности, возникающая в тот момент, когда мы сосредоточены на мышлении. В итоге мы, по Плотину, похожи на амфибию (Enn. IV.8.4)

В отличие от души всеобщей мы как составные существа пребываем в каком-то одном режиме — либо мы сосредоточены на теле и его потребностях, либо мыслим. Эти «режимы» Плотин объясняет как результат двойственности, обретенной при воплощении:

«И вот, став двойным, человек не будет тем другим, каким был первоначально, но порой становится иным, последующим, который и привнес себя к первому, — и так происходит всегда, когда первый не действует и как бы не присутствует» (Enn. VI.4.14).

Мы либо мыслим, либо переживаем — вот что хочет сказать нам Плотин. Достижение подлинного познания себя и высших сфер возможно, только когда мы оставим запечатленную в воображении-памяти историю нашей жизни. Достигнув сферы умопостигаемого, и Сократ перестает быть Сократом (Enn. IV.3.5), теряя свои чувственные черты и связанную с ними необходимость помнить, например, о суде над собой или о «Делийском бегстве».

Переживанию Плотин, естественно, предпочитает мысль. Только она позволяет нам «бежать в свое отечество», используя умозрение, которое «дано всем, используется же немногими» (Enn. I.6.8).

На мой взгляд, сосредоточенность ума, обращенность на ум — и есть то главнейшее свойство, которое передают скульптурные портреты из Остии. Это напряжение мысли становится видно в образах философов, начиная с портрета Зенона Китийского, который нам уже доводилось рассматривать [6, с. 95–103]. Но в образе Плотина она достигает едва ли не высшего своего выражения.

Таким образом, портреты Плотина демонстрируют нам не аскезу, преодолевающую власть тела, и не победу над суетным своеволием, но «обращенность» ума к его истинному предмету, которая делает все остальное — в том числе телесный комфорт — чем-то излишним. И борьба с «истлением плоти» оказывается в этом случае важной, но вторичной задачей.

Подводя итог, скажем, что аскетика разнообразна не только с точки зрения ее видов, форм, целей, но и с точки зрения визуального ее выражения

(пример: скелеты на «эпикурейских» кубках I в. до н.э. означают просто нашу смертность, а не глн нашего тела. Как известно, в этом отношении большинство эпикурейцев аскетами не были). Следовательно, мы всегда должны искать тот ведущий мотив, который и стремится выразить художник в конкретный период истории мысли. Как представляется для Плотина, как и для ряда изображений других философов периода эллинизма и поздней Античности, таким мотивом становится «сосредоточенность на уме» — мышление, которое открывает нам совсем иные бытийные горизонты.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алымова Е. В. Иконология как историко-философский дискурс. Универсум платоновской мысли: Платон и платонизм в контексте современных стратегий историко-философских исследований. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2015. С. 72–79.
2. Дорофеев Д. Ю. Современная визуальная антропология и антропологическая эстетика в свете античной иконографии // Вестник РХГА. СПб., 2015. Т. 16. Вып. 1. С. 99–107.
3. Пантелеев А. Д. Досуг, достойный христианина // Феномен досуга в античном мире. СПб., 2013. С. 400–437.
4. Савчук В. В. О фотографии портретов древнегреческих философов // Σχολή (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2015. Т. 9. Вып. 1. С. 157–168.
5. Светлов Р. В. Иов, Платон, Плотин // Вестник РХГА. СПб., 2015. Т. 16. Вып. 1. Т. 16. Вып. 3. С. 137–147.
6. Светлов Р. В. Иконография Зенона Китийского и «уравновешенные» люди Платона // Универсум Платоновской мысли: корпус текстов Платона в истории его интерпретаций. СПб., 2015. С. 95–103.

Платонизм в истории русской философии и науки

Ряполов Сергей Владимирович

аспирант, Воронежский государственный университет

«ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ» ВАСИЛИЯ НИКОЛАЕВИЧА КАРПОВА И ФОРМИРОВАНИЕ ОРИГИНАЛЬНОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: В статье, посвященной, наступившему в прошлом, 2015 г., 175-летнему юбилею публикации работы В. Н. Карпова «Введение в философию», изданной в Санкт-Петербурге в 1840 г., рассматриваются воззрения русского философа, переводчика, писателя, профессора Санкт-Петербургской духовной академии В. Н. Карпова, оказавшего значительное влияние на формирование русской оригинальной философской мысли. Идея синтетизма, сформулированная В. Н. Карповым на страницах «Введения в философию», по-видимому, была продолжена в рамках метафизики всеединства В. С. Соловьева.

Ключевые слова: история русской философии, русская религиозная философия, русская духовно-академическая философия, метафизика, теория познания, русский метафизический персонализм, синтетизм, В. Н. Карпов, архимандрит Феофан (Авсеньев), В. С. Соловьев.

Sergey Ryapolov

postgraduate student, Voronezh state University

VASILY KARPOV'S "INTRODUCTION TO PHILOSOPHY" AND THE FORMATION OF THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL TRADITION

Summary: In an article on the 175th anniversary of the publication of works by V. Karpov's «Introduction to philosophy», published in St. Petersburg in 1840, the views of Russian philosopher, translator, writer, Professor at St. Petersburg

theological Academy, V. Karpov, who had a significant influence on the formation of the Russian original philosophical thought, are examined. The idea of synthetism, formulated by V. Karpov in «Introduction to philosophy», apparently, was continued in the framework of the V. Solovyov's metaphysics of all-unity.

Keywords: *history of Russian philosophy, Russian religious philosophy, Russian academic philosophy, metaphysics, gnosiology, Russian metaphysical personalism, synthetism, V. Karpov, Archimandrite Theophan (Avsenev), V. Solovyov.*

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Василий Николаевич Карпов является, пожалуй, одной из центральных фигур того периода русской мысли, который прот. Г. Флоровский оценил как «философское пробуждение»¹. Деятельность Василия Николаевича высоко оценивалась современниками: о нем с уважением писали А. В. Никитенко, В. Г. Белинский, В. И. Аскоченский, В. С. Соловьев и др., в 1968 г. в Санкт-Петербургской духовной академии был установлен его мраморный бюст, по словам А. П. Высокоостровского, «изображающий полусгорбленную фигуру старца-мирянина с лицом труженика-аскета»². К столетию со дня рождения Василия Николаевича Карпова в 1898 г. вышел целый ряд публикаций, посвященных интеллектуальному наследию русского философа. К его философским идеям в известных работах по истории русской мысли обращались Г. Г. Шпет³, В. В. Зеньковский⁴, прот. Г. Флоровский⁵. Однако, в настоящее время оригинальные философские работы Василия Николаевича у нас в стране практически не известны даже профессиональным философам.

Русская философская культура XIX в., безусловно, отмечена огромным влиянием немецкой философской традиции. Немецким идеализмом увлекались Общество любомудрия, славянофилы, Кружок Станкевича и др. Н. А. Бердяев в работе «Русская идея» отмечает: «Русская творческая мысль начала раскрываться в атмосфере германского идеализма и ро-

¹ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 232–325.

² Цит. по: Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 73.

³ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 39, 175–183, 269–270.

⁴ Зеньковский В. В. протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 299–301.

⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 239.

мантизма»⁶. Не избежал определенного влияния немецкой философии и выпускник Воронежской духовной семинарии В. Н. Карпов, в которой в те годы довольно сильно ощущалось влияние прот. И. Я. Зацепина, которого традиционно принято считать приверженцем шеллингианской философской традиции. Тем не менее, В. Н. Карпов одним из первых в русской философии дал последовательную критику немецкого идеализма. С середины 1850-х гг. он опубликовал ряд текстов, в которых предпринял подробный разбор источников и сущности немецкого рационализма. «До времен Канта, Христианский мир не видел примеров смешивания метафизических прав человека с политическими, а Религия не встречала рационалистов. Не от того ли это, что тогда Философия не превращала ум в фантастическое божество и не выводила его из под условий общества и Веры?»⁷ — писал русский философ еще во «Введении в философию». Позже вышли статьи «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений», «Философский рационализм новейшего времени», «Систематическая форма философского рационализма, или наукоучение Фихте» и др., готовилась большая работа «Критика рационализма новейшего времени», в которых В. Н. Карпов обращает внимание на несовместимость немецкого рационализма и оригинальной русской философии, которая, по Карпову, должна быть сформирована в русле Православия.

В конце 1830-х гг. В. Н. Карпов начал работу над книгой, которая была опубликована в 1840 г. в Санкт-Петербурге и озаглавлена «Введение в философию». По определению В. Г. Белинского, «автор, как видно из целой книги, занимается своим предметом с уважением, что для него философия не игрушка, как у большей части наших доморощенных философов, и что он не шутя старается определить, в чем она заключается»⁸. Отмеченная В. Г. Белинским серьезность не случайна, поскольку В. Н. Карпов рассматривал «Введение в философию» как своеобразный отчет о проделанной научной работе: «По моему мнению, теорию науки надлежало бы печатать за день до смерти, как потомкам в умственной деятельности их предка. Так думал я более десяти лет и развивал свою идею только для себя и своих слушателей *ex officio*. Но старость не за горами, жизнь коротка и конец ее неизвестен: пора, кажется, позаботиться

⁶ Бердяев Н. А. Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 41.

⁷ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. 72.

⁸ Цит. по: Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 67.

и об отчете, и оправдаться даже перед теми людьми, которые судят о науке и ученых только по печатным документам. Таково побуждение, располагающее меня к изданию моей системы»⁹.

Следует отметить, что одним из центральных философских вопросов является вопрос о том, что такое сама философия? «Введение в философию», как следует из предисловия к работе, написано как некоторая попытка приблизиться к определению сущности самой философии. В. Н. Карпов указывает, что «предлагаемое теперь читателям введение в Философию заключает в себе мои мысли вообще о Философии и об образе систематического ее развития»¹⁰, поскольку «известно, что все, относящееся к организации Философии, как науки, издревле было предметом споров и несогласий... в ней и взгляд, и предмет, и метода, и начала, и цели — все раздроблено на мнения, обставлено противоречащими понятиями и сделалось добычею прений. Вообразите же, сколько нужно философу предварительных определений, объяснений, оговорок, ограничений по отношению ко всем моментам своей системы, чтобы не допустить в нее элементов чуждых, устранить ее от влияния взглядов инородных, провести безбедно между сциллою и харибдою односторонних умствований. Он должен предвидеть и предупредить все столкновения истин, приготовить точку опоры на случай всех возможных возражений, положить основания для решения всех вопросов, входящих в область философского исследования»¹¹.

Однако, как представляется, немаловажной является попытка В. Н. Карпова определить сущность именно русской философии. По Карпову, «философия особенно полезна, когда она имеет характер национальный»¹², поскольку «человек конечно везде человек: но это всесветное (*ens genericum*), само себе равное существо является философу не иначе, как под бесконечно-различными типами национального быта»¹³, и потому «нам нужна Философия отечественная, оригинальная»¹⁴. В 1898 г. в журнале «Христианское чтение» была опубликована статья П. М. Ласкеева, в которой рассматривалась взаимосвязь философских систем В. Н. Карпова

⁹ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. III–IV.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 4.

¹² Там же. С. VII.

¹³ Там же. С. 115.

¹⁴ Там же. С. 114.

и И. В. Киреевского. По Ласкееву, если В. Н. Карпов пытается философски обосновать истинность Православия, то И. В. Киреевский изначально выстраивает свою систему на основании Православного вероучения. Тем не менее, очевидна схожесть взглядов В. Н. Карпова и славянофилов, в том числе И. В. Киреевского, по многим вопросам, в частности, в понимании необходимости формирования оригинальной русской философской мысли. «Справедливо ли поступили бы наши умствователи, когда бы, сняв философскую копию с Германского или Французского оригинала,... заставляли наш ум мыслить, наше сердце чувствовать — по-германски, или по-французски?» — пишет В. Н. Карпов. Другой выпускник Воронежской духовной семинарии, современник Карпова архимандрит Феофан (Авсенеv) пророчески утверждал, что «в философском отношении мы, русские, еще не отличились ничем самостоятельно-оригинальным. Но можно заметить, что отвлеченные диалектические умозрения, подобные немецким, едва ли примутся на почве нашего духа... с другой стороны, у нас едва ли разовьется и чисто эмпирическая философия, подобная английской. Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный, ибо религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его»¹⁵. Подобные идеи можно обнаружить не только в работах архимандрита Феофана (Авсенева) и В. Н. Карпова, но и других русских мыслителей, стоявших у истоков формирования оригинальной русской философской культуры, получившей развитие в русском религиозно-философском Ренессансе.

Особенную роль в работе «Введение в философию» играют рассуждения В. Н. Карпова о предмете. Обращаясь к Платону, В. Н. Карпов указывает на самопознание как на важнейшую цель и основание философии: «наука самопознания постоянно действовала в сфере философских изысканий и почти всегда служила для них основанием. Иначе и быть не могло»¹⁶. По Карпову, если до Сократа философия строилась от познания внешней природы к познанию человеческого духа, то начиная с Сократа и Платона, основанием философии становится познание человека, что позволило сформировать единое гармоническое целое всех разделов философского знания. отождествляя самопознание и философию, В. Н. Карпов указывает на то, что именно с Сократа философия становится основанием научного знания, приобретает статус науки

¹⁵ Феофан (Авсенеv) архим. Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. 139–140.

¹⁶ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. 22.

наук. Очевидно, прав Г. Г. Шпет, отмечающий преувеличенное увлечение В. Н. Карпова психологизмом¹⁷. В. В. Зеньковский так же отмечает, что «Карпов испытал влияние трансцендентализма, но значительно переделал его в сторону чистого психологизма... «В человеке можно найти законы всего бытия, подслушать гармонию жизни, разлитой во всей вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание». Преображение трансцендентализма в антропологизм очень ясно у него»¹⁸.

Вообще, сложно переоценить влияние философии Платона на творческую биографию В. Н. Карпова¹⁹. Именно благодаря усилиям Карпова в России «возник подлинный интерес к духовному наследию античного философа»²⁰. С 1841 по 1879 гг. были опубликованы шесть томов сочинений Платона, переведенные на русский язык и прокомментированные русским философом. Несмотря на то, что некоторые из произведений Платона уже были переведены на русский язык и опубликованы до Карпова, именно это издание стало первой наиболее полной публикацией сочинений античного философа на русском языке. Каждый том издания дополнен предисловием и комментариями переводчика. Необходимость этих комментариев сам В. Н. Карпов объяснял тем, что «если какая книга имеет нужду в подобном введении, то без сомнения сочинения Платона; потому что ни древний, ни новый мир не представляют писателя, который бы имел большее право жаловаться на позднейших ученых, как Платон, которого бы так немилосердно переиначивали и перетолковывали, как его»²¹. Прот. Г. Флоровский в «Пути русского богословия» отмечает, что интерес В. Н. Карпова к Платону не был случайным и, очевидно, «рождается из духа времени»²².

В 1841 г. издан первый том переводов Платона, в 1842 г. второй. В 1863 г. в Санкт-Петербурге были переизданы уже опубликованные, а так же из печати вышли ранее не публиковавшиеся переводы. Пятый и шестой

¹⁷ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 176.

¹⁸ Зеньковский В. В. протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 300.

¹⁹ См.: Ряполов С. В. В. Н. Карпов и «платоническая традиция» в России // Платоновские исследования. № 1. М.—СПб.: РГГУ — РХГА, 2014. С. 325–336.

²⁰ Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 71.

²¹ Платон Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым. Часть I. СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1863. С. 15.

²² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 239.

тома, изданные в Синодальной типографии в Москве «По определению Святейшего Синода», увидели свет в 1879 г. уже после смерти переводчика. Г. Г. Шпет писал: «Перевод Карпова — бессмертная заслуга перед русской философией»²³. Это при том, что Шпет в целом довольно критически настроен по отношению к русской философской традиции и к собственно Карпову. Так, например, он пишет: «В целом Введение Карпова имеет уже вид более свободного философствования и даже как будто независимо от «интересов» сфер, желавших властвовать над умами и культурою. «Политика» и «религия» — разве не могли быть искренним убеждением автора? Ответ нужно разделить: проф. Карпова — конечно, но философа — нет! Политика и религия как формы сознания могут быть объектами философского познания, но ни регулятивами, ни выводами, ни «приложениями» философии как реальные агенты они быть не могут, не должны. Философ — не правитель, не народный представитель и не проповедник. Такое чистое сознание философом себя как философа, за немногими исключениями, чуждо вообще русской философии в ее целом — она любит «руководить», «наставлять», «исправлять», «направлять», «обосновывать», «оправдывать». Это сказывается с первых шагов ее развития, когда она в своей линованной еще тетрадке стала записывать свои первые фразы. Это сказывается и на всем протяжении ее развития, свидетельствуя о философском еще несовершеннолетии русской философии»²⁴. Удивительно, что Г. Г. Шпет тут не обращает внимание на мысль В. Н. Карпова о том, что «философский догмат есть яд, приводящий в оцепенение ум, убивающий его силы, мертвящий его деятельность»²⁵, очевидно, не вписывающуюся в представления Шпета о русской философии.

В. В. Зеньковский пишет о В. Н. Карпове, что «при изучении его интересного «Введения в философию» (1840), его Логики (1856), чтений по психологии (1868) становится ясным, что у Карпова была довольно цельная система... В человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является «сверхчувственной» и которая познается посредством «идей», но человек связан (через религиозную жизнь) с «духовной сферой», которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия»²⁶. По Карпову, физическое и духовное существуют объективно.

²³ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 176.

²⁴ Там же. С. 181–182.

²⁵ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. 7.

²⁶ Зеньковский В. В. протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 300.

Относительно физической реальности в работе «Введение в философию» В. Н. Карпов отмечает, что она «есть то, что каким бы образом само в себе ни существовало, необходимо обнаруживает свое бытие внешнею, осязательною физиогномиею, и как явление, может быть естественно или искусственно подведено — по крайней мере под один орган пяти чувств. Отсюда с понятием о физическом неизбежно соединяются понятие о материи, о пределе, о конечности, об ограниченности, о неделимости и проч.»²⁷. С чувственной реальностью человека связывают ощущения. Духовное напротив не имеет необходимости и не может появляться физически по самому свойству своего бытия. С понятием о духовном, по Карпову, «мы соединяем полную высочайших совершенств, от которых нельзя ничего отнять, и к которым нечего прибавить»²⁸. Духовное всегда одно, неизменно, бестелесно, бесформенно. В. Н. Карпов указывает, что справедливо будет назвать духовное абсолютным, безусловным, бесконечным и проч. Однако, по Карпову, «ни один философ, рассуждая метафизически о духовном, не возносился до действительного созерцания духовности и ни одна Метафизика не вводила в область своих исследований истинно духовного; потому что это выше условий человеческого бытия и деятельности»²⁹. Таким образом, следует вывод, что метафизическое выше физического, но ниже духовного. Между субъектом и объектом, по Карпову, существует новый мир как условие их взаимной связи. Поскольку в человеке и человеческой деятельности как единичное бытие отражается физическое и духовное, можно заключить, что метафизическое «входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал, и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является сверхчувственным, и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось»³⁰. Метафизическое, следовательно, представляет собой мыслимое. В. Н. Карпов пишет: «Предмет Философии определен: самопознание и исследование всего в целом, как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть, исследование мира метафизического, поскольку он является сверхчувственным и мыслимым... Человек есть так же существо метафизическое, то есть входит в область сверхчувственного и мыслимого»³¹.

В. В. Зеньковский пишет: «Как в человеке есть три пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью,

²⁷ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. 28.

²⁸ Там же. С. 29.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 30.

³¹ Там же. С. 32.

«идеи», связывающие с метафизической — «мыслимой», по терминологии Карпова, — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех «ярусах» — чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека «все сложится в одну беспредельную космораму, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему». В этом плане «философского синтетизма», как выразался Карпов, самый мир (чувственный и «мыслимый», то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как единое целое: должен быть найден «закон гармонического бытия вселенной»³². Нужно отметить, что подобные идеи можно обнаружить не только у Карпова, но и у целого ряда русских мыслителей XIX в., среди которых архимандрит Феофан (Авсенеv), Д. И. Менделеев, В. С. Соловьев и др. Так, например, у архимандрита Феофана (Авсенева) в работе «Из записок по психологии», впервые опубликованной в 1869 г. можно обнаружить похожую мысль. В своем сочинении он указывает на существование трех способов познания души: внешнее и внутреннее наблюдение, умозрение — «созерцание чистою мыслию того совершеннейшего, чуждого всех недостатков и ограничений, полного образца души, по которому зиждутся все существующие пути в действительном мире и которого все они суть частные и недостаточные выражения»³³. Откровение. В рамках метафизики всеединства В. С. Соловьева так же высказывается мысль о том, что цельное знание достижимо путем взаимосвязи эмпирического, рационального и мистического познания. Нужно отметить, что В. С. Соловьев высоко оценил работу В. Н. Карпова «Систематическое изложение логики», опубликованную в 1856 г. в Санкт-Петербурге³⁴ и, очевидно, был не только знаком с работами Карпова, но и, возможно, продолжил его идеи в своей философской системе.

Философия, по Карпову, «есть наука, рассматривающая все бытие, как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе»³⁵. Он отмечает, что «Кант понимает Философию, как науку «об отношении всякого познания

³² Зеньковский В. В. протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 301.

³³ Феофан (Авсенеv) архим. Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. 5.

³⁴ Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 68.

³⁵ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: в типографии И. Глазунова и Ко, 1840. С. 67.

к существенным целям ума»; Фихте — как науку «о знании в его единстве, поколику оно является как сущее»; Шеллинг — как науку «об абсолютном безразличии идеального и реального»; Шульце — как науку «о высочайших и безусловных причинах всего условного, действительность коих известна нам»; Гегель — как науку «об уме, поколику он сознает себя, как все бытие»³⁶. Таким образом, общим для всех этих и «других бесчисленных» определений, по Карпову, является то, что «философы распространяют свой взгляд на все и хотят исследовать все, как одно»³⁷. В этом, по мнению русского философа, состоит существо философии, без которого возможно только философствование, но не философия. Тем не менее, в многообразных философских системах ядром или «центральным моментом», по Карпову, является либо ум, либо абсолютное, либо природа. Потому и философия приобретает характер рационализма как у Канта, Фихте и Гегеля, для которых ядром их философских систем становится «ум, почитаемый нормою всякого бытия, масштабом истины, источником нравственности и религии», пантеизма как у Шеллинга, Окена и Штеффенса, выстраивающих свои философские системы вокруг понимания абсолютного или Бога как проявляющегося везде, превращающегося во все и в себе самом соединяющего все, или натурализма как у Шульце, «центральным моментом» философии которого, по Карпову, является природа, «существующая по сокровенным своим законам, и из неисследимого своего недра развивающая мир вещественный и нравственный»³⁸. Сам В. Н. Карпов ядром философской системы полагает «сверхчувственное или мыслимое в сознании, слагающееся с одной стороны из абсолютного и чувствопостигаемого, с другой — из субъекта и объекта» и потому, «по значению нашего определения она должна быть отпечатлена типом синтетизма»³⁹. Синтетизм у В. Н. Карпова как раз и предполагает, предложенное В. С. Соловьевым, соединение чувствопостигаемого, ума и абсолютного.

Очевидно, что без обращения к имени и философским идеям В. Н. Карпова невозможно выстраивание «большого контекста» русской философии. По словам еп. Никанора (Бровковича), «Карпов..., изучив, трудом целой и долгой ученой жизни, до последних оснований и подробностей, все философские системы, сколько современные, столько же и древние, он не увлекся духом своего века, сумев сохранить свою личную

³⁶ Там же. С. 68.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Там же. С. 69–70.

³⁹ Там же. С. 70.

самобытность и самостоятельно проложить своей философской мысли дорогу сквозь густую мглу, воздвигнутую столкновением крайне разнообразных, до противоположности, течений современного философствования, к свету, который наиболее ярко и крепко сияет из глубины веков, который не осилили затмить тысячелетия»⁴⁰. Безусловно, В. Н. Карпов, составивший «целую эпоху в истории русской философии»⁴¹, оказал значительное влияние на формирование оригинальной русской философии. Автор нескольких работ по философии, переводчик и комментатор Платона, В. Н. Карпов проявил себя так же и как поэт, публиковавшийся под псевдонимом Хреновской⁴². Вообще, удивителен литературоцентризм русской философии. Но не менее поразительно и глубокое философское содержание русской литературы. В. В. Варава пишет: «философская литература, то есть художественный текст, пронизанный высшими нравственными вопрошаниями о смысле бытия, в котором художественная форма служит средством для выражения этического содержания, ... и есть национальная философия, в котором народ выговаривает свой способ бытийного присутствия»⁴³.

Перспектива русской философии, безусловно, связана с саморефлексией, формированием «большого контекста» русской философии, выстраивание которого невозможно без обращения к самостоятельным и оригинальным направлениям отечественной мысли, к числу которых, бесспорно, следует отнести традицию русского метафизического персонализма⁴⁴, у истоков формирования которого стоял самобытный русский философ Василий Николаевич Карпов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 64–74.
2. Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды: энциклопедический словарь. М.: Акад. проект, 2002. С. 414–415.

⁴⁰ Никанор (Бровкович) еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие: Т. II. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1876. С. 201

⁴¹ Августин (Никитин) архим. В. Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 64.

⁴² Русские писатели, 1800–1917: биографический словарь: Т. 2 (гл. ред. П. А. Николаев). М.: Большая Рос. энциклопедия, 1992. С. 495.

⁴³ Варава В. В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. С. 144.

⁴⁴ См.: Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.

3. Бердяев Н. А. Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 11–256.
4. Варава В. В. Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013. 256 с.
5. Зеньковский В. В. протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. 878 с.
6. Карпов В. Н. Введение в философию. СПб.: В типографии И. Глазунова и Ко, 1840. VIII+136 с.
7. Никанор (Бровкович) еп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие: Т. II. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1876. XIII+401+II с.
8. Платон Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Санктпетербургской Духовной академии Карповым. Часть I. СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1863. XXX+450 с.
9. Платон Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Санктпетербургской Духовной академии Карповым. Часть 2. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1842. 386 с.
10. Платон Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым. Часть III. Политика или Государство. СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1863. 532 с.
11. Прасолов М. А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.
12. Прасолов М. А. Философия В. Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Первые церковно-исторические Митрофановские чтения в ВГУ. Воронеж: Изд-во «Полиарт», 2012. С. 74–87.
13. Русские писатели, 1800–1917: биографический словарь: Т. 2 (гл. ред. П. А. Николаев). М.: Большая Рос. энциклопедия, 1992. С. 495–496.
14. Ряполов С. В. В. Н. Карпов и «платоническая традиция» в России // Платоновские исследования. № 1. М.–СПб.: РГГУ — РХГА, 2014. С. 325–336.
15. Соловьев А. П. Идеиное наследие архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) и философская мысль в Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века // Христианское чтение. № 3. СПб.: Издательство СПбПДА, 2015. С. 8–30.
16. Феофан (Авсенев) архим. Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. XVI+246 с.
17. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.
18. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. 602 с.

Коробов-Латынцев Андрей Юрьевич
преподаватель, Воронежский государственный университет

МЕСТО ПЛАТОНИЗМА В ПРОЕКТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ДМИТРИЯ ВЕНЕВИТИНОВА

Аннотация: Текст посвящен рассмотрению проекта русской философии у Дмитрия Веневитинова. Веневитинов ставит задачу создания оригинальной русской философии и оригинального русского философского языка. Для этого русской мысли необходимо войти в античный философский дискурс и самостоятельно разрешить те противоречия, те философские проблемы, которые разрешались древними греками. Тем самым откроются новые горизонты мышления и будет возможна оригинальная русская философия.

Ключевые слова: Платон, платонизм, античность, Д. В. Веневитинов, русская философия, русский философский язык.

Andrey Korobov-Latynzev
lecturer, Voronezh state University

THE PLACE OF PLATONISM IN THE PROJECT OF RUSSIAN PHILOSOPHY OF DMITRY VENEVITINOV

Summary: Text devoted to the consideration of the project of Russian philosophy of Dmitry Venevitinov. Venevitinov puts the task of creating an original Russian philosophy and Russian philosophy of the original language. Russian thought must be logged in ancient philosophical discourse. Thus opens new horizons of thought and will is possible of the original Russian philosophy.

Keywords: Plato, Platonism, antiquity, D. V. Venevitinov, Russian philosophy, Russian philosophical language.

Дмитрий Веневитинов — один из первых отечественных мыслителей, который совершенно четко артикулировал задачу создания оригинальной русской философии и собственно русского философского языка.

Веневитинов вполне уверен, что «может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов российская земля рождать». Однако рождение Платона вовсе не цель, поскольку Платон лишь указывает на то место в истории, которое должна занимать нация и страна. Веневитинова волнует не рождение собственного Платона в России, но сама Россия и её судьба, в первую очередь её философская судьба, поскольку самостоянье народа невозможно без собственной самобытной философии, т. е. философии самобытно-русской.

Проект Веневитинова — это проект самобытно-русской философии, в зависимость о которой поэт-любомудр ставит судьба всего народа. «Уму человеческому,— пишет Веневитинов,— сродно действовать, и если б он у нас следовал естественному ходу, то характер народа развивался бы собственной своею силою и принял бы направление самобытное, ему свойственно»¹.

Поэтому в России, по мнению Веневитинова, следует сейчас «более думать, нежели производить», а задача философа состоит в том, чтобы «опираясь на твердые начала новейшей философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение»². Также, по Веневитинову, «небесполезно было бы обратить особое внимание России на древний мир и его произведения»³. Причем именно на Античность следует обратить пристальное внимание, ведь именно греки начинают рисовать ту «картина развития ума человеческого», которую необходимо представить России, чтобы найти свое предназначение.

Итак, для полноценного развития русской мысли необходимо обратиться к Античности. Причем речь идет не о простой рецепции, но о внедрении русской мысли в мир античности, чтобы молодое мышление России встретилось там с теми же самыми проблемами и вопросами, с которых человечество начало учиться мыслить. Веневитинов, заметим, сам прекрасно знал греческий язык (он учился у грека Байло, знатока античности и издателя греческих классиков) что позволило ему обращаться к первоисточникам. Веневитинов так пишет об этой задаче внедриться в мир античности для русской мысли: «находясь в мире совершенно для нас новом, мы невольно вынуждены будем действовать собственным умом для разрешения всех противоречий, которые нам в оном встретятся»⁴.

¹ Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза / Д. В. Веневитинов. — С., 1980. С. 227

² Там же. С. 229

³ Там же. С. 229

⁴ Там же. С. 230

Иными словами, внедрение становящейся отечественной философской мысли в дискурс уже состоявшейся философской традиции Античности позволит этой мысли развернуться внутри этого дискурса посредством самостоятельного разрешения поставленных в нем вопросов и неразрешенных противоречий.

Веневитинову одному из первых русских мыслителей принадлежит заслуга внедрения в античный философский дискурс. Веневитинов не пишет обширного научного труда о философии Античности, не исследует кропотливо концепции отдельных мыслителей Античности, но вообще в этом процессе не пользуется научным языком. Он действует не как историк и исследователь-антиковед, он действует как философ, который стремится промыслить мысль другого философа как свою собственную, но не просто при этом повторить те же самые мыслительные ходы, а выйти через это мышление к новым рубежам, которые остались неразъясненными после того как дискурсивное поле данной философии закрылось, т. е. после того как закончилась эпоха той или иной философии, например, древнегреческой.

Так, Веневитинов рисует диалог в платоновском стиле. Участники диалога — сам Платон и другой античный философ — Анаксагор. Эти два философа не могли встретиться при жизни, они просто не пересеклись во времени, но философия выше времени, хоть и имеет во времени свой интерес, поэтому для Веневитинова совершенно нормально видеть участниками своего диалога Платона и Анаксагора. Возможно, они повстречались в дантовом аду? Как бы там ни было, диалог посвящен, конечно же, теме поэзии (так, как понимал её сам Веневитинов). Анаксагор спрашивает Платона, вымысел ли все то, что поэты пишут о Золотом веке? Нет, отвечает Платон, ибо поэт в своем творчестве не выдумывает, но прозревает высшую реальность. Отчего же тогда Платон прогоняет поэтов в Государстве? — спрашивает Анаксагор. Веневитинов рассуждает вполне в русле платоновской мысли, и Платон у него отвечает, что поэтов он не изгоняет, но, увенчав их цветами, просит оставить пределы Государства. Значит ли это, спрашивает собеседник, что поэзию божественный философ почитает вредной для общества? «Не вредною, но бесполезною» — отвечает Платон, ибо «моя республика должна быть составлена из людей мыслящих, а потому действующих», а к такому обществу, конечно же, не может принадлежать поэт, который наслаждается в собственном идеальном мире и не нуждается уже в мире неидеальном? В платоновском государстве, говорит Веневитинов, снимается противоречие между «жить» и «мыслить», потому как философия включает и то и другое. «Философия есть высшая

поэзия», потому как она «признает взаимосвязь и единство двух миров и озабочена поиском одного в другом».

Веневитинов живо откликается и на попытки своих современников отразить наследие античного мира, и обрушивается с критикой на своего учителя, Мерзлякова, который публикует свое рассуждение о духе античной трагедии. Знаменательно, что эпиграфом к своему разбору он берет слова, которые обыкновенно приписывают Аристотелю: Платон мне друг, но истина дороже.

Здесь Веневитинов следует своей программе и не отступает от своих требований к ученому. Своему университетскому учителю он ставит в упрек «недостаток теории», «ибо нельзя назвать сим имею искры чувств, разбросанные понятия о поэзии, часто облеченные прелестью живописного слога, но не связанные между собой, не озаренные общим взглядом и перебитые явными противоречиями»⁵. Это упрек в бессистемности, в отсутствии научного языка. Веневитинов требует от ученого научной ясности, а не художественного восторга, четкого языка, а не красивого слога художника. Хотя и художнику сперва надо системно подойти к своему делу. «Чтоб быть художником, обдумывай науку!» — говорит наш философ в поэме Апофеоз художника. Иными словами, пусть философия и высшая поэзия, тем не менее одного поэтического восторга здесь мало. Здесь нужна всё же система, пусть не выраженная в отточенном категориальном аппарате, пусть не отображенная в суммах и трактатах: что делать, у нас таких нет! — глубинная система, коренящаяся в духе — такая система даже лучше! Побывав в античном мире и познакомившись с Платоном на его, платоновском языке (а этот язык, кроме то что греческий, еще и философский к тому же), Веневитинов понимает, что национальная философия возможна лишь в национальном языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. 1980.

⁵ Там же. 196

Шахнович Марианна Михайловна

*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии,
зав. кафедрой философии религии и религиоведения*

**Е. Г. КАГАРОВ
И МНЕНИЕ ПЛАТОНА
О ДВУХ ТИПАХ МИФОЛОГИИ***

Аннотация: В статье рассматривается оригинальная концепция мифологии, предложенная профессором Е. Г. Кагаровым (1882–1942), развивающая мнение Платона о двух типах мифов.

Ключевые слова: миф, религия, Платон, этическая религия, классификация мифов, Е. Г. Кагаров.

Marianna Shakhnovich

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy,
head of the department of philosophy of religion and religious studies*

**EVGENIY KAGAROV
AND PLATO'S OPINION
ON THE TWO TYPES OF MYTHOLOGY**

Summary: The paper examines the original concept of the mythology proposed by Professor E. Kagarov (1882–1942), developing an opinion of Plato about the two types of myths.

Keywords: myth, religion, Plato, ethical religion, the classification of myths, Evgeniy Kagarov.

* Подготовлено при поддержке гранта РНФ № 16–18–10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX вв.»

Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь общепризнанные мифы, чтобы с их помощью формировать души... А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить.

(Rep. 377bc)

Общеизвестно, что Платон отделял религиозное содержание мифологии от художественно-поэтического. Интересно, что в русском религиоведении первой четверти XX века эта точка зрения была весьма популярна и нашла отражение, как в известных, так и в мало известных современному исследователю сочинениях.

В декабре 1912 г. приват-доцент Харьковского университета Е. Г. Кагаров (1882–1942) защитил в Москве магистерскую диссертацию «Культ фетишей, растений и животных в древней Греции», в которой дал глубокий анализ той мифологии, которую Платон призывал «отбросить». Во введении к его диссертации, опубликованной в серии номеров «Журнала Министерства народного просвещения», а затем — в виде отдельной книги (1913), говорится, что в то время, когда Фидий и Пракситель создавали идеальные образы вечно юных богов, когда в творчестве Эсхила и Платона зарождался величественный образ божества как абсолютной этической силы, в недрах народной фантазии жила и развивалась вера в совершенно иной мир, в-мрачное заколдованное царство, в котором «безобразные демоны прячутся в тёмных пещерах», а «злые духи» подстерегают слабого человека [5, с. 1]. Эта мифология представляла по содержанию, по мнению А. А. Потебни и опирающегося на это мнение Е. Г. Кагарова, — «совокупность ответов на известные вопросы мысли», происходящие из желания узнать причины вещей, а по форме — «преимущественно поэтическое произведение» [7, с. 588].

В марте 1913 г. главный редактор журнала «Богословский вестник» о. Павел Флоренский предложил Е. Г. Кагарову подготовить для журнала какую-нибудь статью. В ответном письме Кагаров написал: «Приношу свою искреннюю признательность за Ваше письмо и любезное приглашение сотрудничать в Вашем уважаемом журнале... Не знаю только, насколько статьи мои соответствовали бы *программе* журнала. Они ведь касаются истории *языческих* религий, причем точка зрения у меня, может быть, ввиду того, что по научному образованию я филолог, а не богослов, историческая, а не апологетическая» [6, с. 139]. Однако позиция автора не смутила о. Павла, и в журнале была опубликована статья Кагарова «Мифологические заметки» [4, с. 553–563]. Эта работа позволяет говорить

о том, что Е. Г. Кагаров не ограничивался только изучением «низшей» мифологии и связью ее с архаическими верованиями, он стремился создать стройную теорию мифа, видя в нем амбивалентное сочетание рационального и иррационального, науки и поэзии.

Следуя за А. А. Потебней, Кагаров рассматривал мифологию как словесное выражение апперцепции, при которой объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается действительное бытие.

Кагаров предлагал свою классификацию мифов, выделяя мифы натуралистические, психологические, социологические, исторические, этимологические и иконические. В своей классификации он опирался на отдельные характеристики мифа, предложенные В. Вундтом, Э. Роде, В. Рошером, Л. Морганом, Р. Мейером, Ф. М. Мюллером, В. Ф. Миллером и др., однако до него подобной классификации, позволяющей рассмотреть миф во всей его целостности и многосторонности, не было.

Описывая натуралистические (объяснительно-биологические), Кагаров указывал на то, что материалом для них могли служить астрономические, метеорологические, геологические и иные природные явления, «уклоняющиеся от нормы, типа и т. п.». Выделяя психологические мифы, Кагаров отмечал, что такие феномены внутреннего мира человека, как аффекты, сон и сновидения, галлюцинации, истерия, гипноз, создают возможность для создания мифов. Ссылаясь на мнение Э. Роде, Кагаров писал, что образы Эриний, Горгон, Гарпий, Эмпусы и других чудовищ обязаны своим происхождением «загадочности душевной жизни человека» [4, с. 555].

Особая группа — социологических мифов, по мнению Кагарова, объясняла возникновение семейных, родовых и племенных отношений. Этот тип мифов он выводил, опираясь на труды И. Я. Бахофена, Л. Моргана, Ф. Энгельса по истории рода и семьи. Кагаров упоминал интерпретацию мифа об Оресте Бахофена, изложенную в книге «Материнское право» (1861) и пересказанную Энгельсом в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), о том, что в этом мифе отразилась борьба нарождающегося в истории общества патриархального начала с более архаическим — матриархальным.

Большой интерес у Кагарова вызывали т. н. «исторические мифы», которые отражают различные события прошлого и имеют чаще всего этиологическую окраску. Эти мифы объясняют историю тех или иных народов, причины формирования государств, возникновения войн, основание городов и т. п. Кагаров сравнивал римское сказание о Ромуле и Реме и русское предание о Кие, Щеке и Хориве. Однако особое внимание он

уделял специфическим особенностям эпоса, соединившего мифологическое и историческое. Кагаров отмечал, что многие персонажи мифов — исторические личности, а в эпосе можно найти исторические наслоения, и в качестве примера приводил исследование В. Ф. Миллером русских былин об Илье Муромце. Обращался Кагаров и к германскому эпосу, отмечая, как «народная молва» создала сложное объяснение причины смерти Аттилы.

Отдельно выделял Кагаров т. н. этимологические мифы, объясняющие странные на первый взгляд собственные имена и названия (Христофор, доминиканцы, Переяславль и т. д.), и иконические мифы, повествующие об изображениях богов и героев и их реликвиях. Термин «иконические мифы» был впервые предложен Рихардом Мейером [9, с. 166–177; 10, с. 21–24].

Кагаров пытался определить «технические» законы формирования мифа, анализируя как эпические поэмы, так и сохранившиеся древние тексты молитв богам, пытаясь выявить наиболее характерные модели, имеющие символическое значение. Кагаров ссылаясь на новейшие исследования эпической техники гомеровских поэм К. Ротке, А. Рёмера, а также на статьи Ф. Ф. Зелинского «Закон хронологической несовместимости и композиция “Илиады”» (1897) и «Старые и новые пути в гомеровском вопросе» (1900). Интересно, что, помимо трудов по исторической поэтике А. Н. Веселовского, Кагаров использовал работу датского германиста Акселя Ольрика, который попытался установить целый ряд «эпических законов в народной поэзии», за что, по словам Кагарова, резко и несправедливо, был раскритикован французским фольклористом и этнографом А. ван Геннепом [11, с. 288–290].

Кагаров полагал, что эпическая техника может быть сведена к нескольким важнейшим приемам, среди которых он выделял ретардацию, то есть прерывание рассказа в самом его напряженном моменте элегическими отступлениями, замедляющими повествование, и тем самым усиливающими напряжение. Вторым важным приемом он считал замену описания, то есть изображения предметов в пространстве, повествованием, то есть — изображением предмета во времени (например: Гомер не описывает красоту Елены, но предает впечатление, которое она производит на троянских старцев). Постепенное усиление или ослабление действия (градация), обычно заключающая в себе три ступени, — еще один важный технический прием. Кагаров обращал внимание на характерную для эпической поэзии концентрацию повествования вокруг одного лица или события, а также на два закона: установленный Ольриком «закон контраста» (описание двух героев, резко различающихся по характеру и судьбе) и установленный Зелинским «закон предварительного резюмирования» (предварительный рассказ о том, какую роль сыграет тот или иной герой впоследствии). Кроме

того, Кагаров указывал на значение стереотипных мотивов и оборотов, включая описания известных действий, а также молитвенных формул, которые, по его мнению, обычно состоят из трех элементов: обращения к божеству, перечисления благочестивых поступков молящегося и просьбы.

Е. Г. Кагаров отмечал, что благодаря сравнительно-историческому методу и теории органического развития мифической поэзии (отказавшейся от теории заимствований) стало возможно установить «формы мифотворческого процесса». Во-первых, по мнению Кагарова, к ним следует отнести дифференциацию и интеграцию образов отдельных мифологических персонажей. За примером такой дифференциации, Кагаров предлагал обратиться к описаниям, сделанным Г. Узенером при анализе религии римлян [12]. Затем Кагаров выделял систематизацию (то есть выстраивание разного типа иерархий богов: семьи богов, верховный бог и его слуги и т. п.), историзацию, то есть эвгемеризм, когда мифологические персонажи рассматриваются как исторические личности, и обратный процесс — мифологизацию истории (в эпосе). В качестве последней, но очень важной формой мифотворчества, Кагаров называл адаптацию, то есть процесс, в рамках которого происходит приспособление мифов к меняющимся культурным условиям. К этой форме мифотворчества он отнес, во-первых, превращение простых фетишей, то есть камней, растений или животных, некогда окруженных религиозным культом, в атрибуты богов, а затем их постепенное превращение в эмблемы этих богов. Об этом процессе Кагаров довольно подробно писал в своей магистерской диссертации «Культе фетишей, растений и животных в древней Греции», опираясь, в том числе и на труды европейских феноменологов религии [8]. Во-вторых, к адаптации мифа Кагаров относил те трансформации мифологических представлений, которые были связаны с изменениями, происходящими в ритуале: например, кровавые жертвоприношения заменялись символическими, что приводило, по его мнению, к соответствующей адаптации мифа. В-третьих, к этому виду мифотворчества он относил и изменения, происходившие в мифологии в связи с перемещением объектов из «одних областей культуры» в другие (первобытные орудия труда — каменные ножи и молотки — позже становятся объектами культа). Интересно, что, начиная как филолог, Кагаров все более и более углублялся в исследование фольклора и этнографии, а с 1925 г. окончательно связал себя с этой наукой, продолжая использовать в своих трудах свои глубокие знания по классической филологии, сравнительному языкознанию и истории древних культур.

Е. Г. Кагаров был сторонником антимагической теории происхождения мифологии, то есть полагал, что антимагизм, или всеобщее одухотворение,

или оживление, природы предшествовало возникновению веры в духов и душу (анимизм). Аниматизм как всеобщая одушевленность мира проявляется в фетишизме, то есть одушевленности конкретных вещей. Кагаров писал, что «фетишизм есть определенная форма религиозного сознания, заключающаяся в том, что отдельные... объекты мертвой природы в их естественном виде или приспособленные путем различных обрабатывающих приемов к потребностям культа, окружаются вполне организованным и систематическим поклонением, как скрывающие в себе особое духовное начало» [5, с. 6]. Он отмечал, что фетишизм, по которому в объекте находится дух, хозяин или гений, который может существовать отдельно, развивается из аниматизма. Интересно, что это очень близко к современным когнитивным теориям происхождения мифа.

Е. Г. Кагаров, в определенном смысле развивая взгляд Платона о двух типах мифов, создал интересную модель мифологического сознания, значительно превосхитив ее современные аналоги. К сожалению, следует признать, что опубликованные в «Богословском вестнике» разработки Кагарова в области теории мифологии, в отличие от других его исследований, с большим интересом принятых в академической среде 1913–1914 гг., остались не замеченными. Скорее всего, это произошло именно потому, что статья о мифе была опубликована в журнале «Богословский вестник» — журнале Московской Духовной академии, имеющем определенный круг читателей. Кроме того, безусловно, взгляды Кагарова на античную мифологию и религию, на подходы к интерпретации источников, так же как и на то, что может служить источником для изучения античной религии, значительно отличались от общепринятых и выходило за рамки текстологического исследования, принятого в филологической науке. Его обращение к сравнительному методу, привлечение данных фольклористики и этнографии для анализа античной религии, безусловно, было новаторским для отечественной науки.

В 1914 г. Е. Г. Кагаров публикует расширенный по сравнению с «Богословским вестником» текст, посвященный проблемам изучения мифологии под названием «Очерк современного состояния мифологической науки», а также небольшое исследование «Типическое развитие религиозно-мифологического мировоззрения» в пятом выпуске сборника «Вопросы теории и психологии творчества», издававшегося в Харькове историком литературы Б. А. Лезиным. Первая часть сборника была посвящена теории творчества, вторая — мифотворчеству. В этом сборнике, помимо статей Кагарова, были опубликованы материалы А. А. Потемни и его ученика В. И. Харциева, статьи историка и филолога А. Л. Погодина,

литературоведов Б. А. Лезина, Т. И. Райнова и К. Ф. Тиандера, философов И. И. Лапшина, С. Л. Франка, П. К. Энгельмейера [3]. Статьи Кагарова о мифологии из этого сборника стали широко известны, на них ссылались многие из тех, кто писал о мифе в первой четверти прошлого века. Уже в 1915 г. В. П. Бузескул указал эти работы как очень важные в третьем издании своего фундаментального труда «Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX в.» в разделе «Значение мифов и сказаний» наряду с трудами Э. Роде, Л. Фарнеля, Г. Узенера, Э. Ланга [1]. Чуть позже Бузескул дал оценку вкладу русского ученого в исследование древней культуры: «Кагаров поражает обилием своих трудов, больших и малых, разнообразием их тем, своим широким диапазоном. Труды эти охватывают Древний Восток, Грецию и Рим, античную культуру в разных ее проявлениях, фольклор, этимологию и этнографию, примитивную культуру и современный быт с его пережитками далекого прошлого, педагогику, русскую литературу и пр.» [2, с. 47].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бузескул В. П. Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX в. Пг., 1915.
2. Бузескул В. П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX — начало XX века. Ч. 1–2. Л., 1929.
3. Вопросы теории и психологии творчества. Под ред. Б. А. Лезина. Т. 5. [сб. ст.]. Харьков, 1914.
4. Кагаров Е. Г. Мифологические заметки // Богословский вестник, 1913. Т. 2. № 7–8. С. 553–563.
5. Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913.
6. Письма Е. Г. Кагарова к П. А. Флоренскому // Вопросы философии. № 12. 2000. С. 136–161.
7. Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
8. Шахнович М. М. Феноменологическое религиозоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2001. Серия 6. Политология. Международные отношения. № 4. С. 3–12.
9. Meyer R. M. Ikonische Mythen // Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 38. 1906. S. 166–177.
10. Meyer R. M. Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig, 1910.
11. Gennep A. van. La formation des légendes. Paris: Flammarion, 1910.
12. Usener H. Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.

Тихеев Юрий Борисович
*кандидат философских наук, доцент,
Московский физико-технический институт
(Государственный университет)*

РАННИЙ ЛОСЕВ: ПУТЬ К ПЛАТОНУ

Аннотация: В наши дни Лосев единодушно признается самым выдающимся русским исследователем Платона, однако его **путь Платону** был относительно долог и тернист. В начале своей научной карьеры Лосев предстает горячим поклонником В. С. Соловьева. Тем не менее в его раннем исследовании платоновской терминологии практически нет философии, и только приняв попытку понять Платона с филологической точки зрения, он сменил ее на философскую. Ближе к середине 1920 гг. Лосев сумел преобразовать приобретенные к тому времени философские впечатления в три «главных метода философии», которые он и приписал Платону. Несмотря на то, что все эти методы (феноменологический, трансцендентальный, диалктический) были связаны с именами современных философов (Гуссерля, Когена, Гегеля), Лосев обнаруживал их использование в диалогах. Позднее к этим трем методам были добавлена теория символа и мифа, почерпнутая из некоторых работ Флоренского и Кассирера. И наконец, все его усилия понять Платона результировались в так называемой типологии, в которой были собраны все известные подходы в этой области.

Ключевые слова: *Платон, Лосев, Соловьев, Гуссерль, Коген, Гегель, Флоренский, Кассирер, феноменологический метод, трансцендентальный метод, диалктический метод, символ, миф, филологический подход, платоническая терминология, философский подход.*

Yuriy Tikheyev
*Ph.D. in Philosophy,
Moscow Institute of Physics and Technology (State University)*

EARLY LOSEV: THE WAY TO PLATO

Summary: Although nowadays A. F. Losev is unanimously credited with the status of the most prominent Russian Plato's scholar, his way to Plato was rather long and winding. In the beginnings of his academic career, Losev appears as an

ardent admirer of V. S. Solovyov. However, in his early investigation of platonic terminology, philosophy seems to be almost separated from his Platonic interests, and only having undertaken an attempt to understand Plato from a philological point of view, Losev changed it to philosophical one. Closer to mid-1920s he became able to convert most powerful influences had been exercised on him up to that date into three «main philosophical methods» which he attributed to Plato. In spite to the obvious fact that all these methods, phenomenological, transcendental, and dialectical, were related to the names of the contemporary philosophers, respectively Husserl, Cohen, and Hegel, Losev traced their use in the dialogues. A few years later, to these three methods was added the theory of symbol and myth derived from some works of Florensky and Cassirer. And finally, his efforts to understand Plato resulted in the typology in which were listed all possible approaches to this subject he can only obtain from the contemporary philosophical context.

Keywords: *Plato, Losev, Solovyov, Husserl, Cohen, Hegel, Florensky, Cassirer, phenomenological method, transcendental method, dialectical method, symbol, myth, philological approach, platonic terminology, philosophical approach.*

Заслуги Лосева перед отечественными платоноведением засвидетельствованы солидным списком трудов, созданных на протяжении семидесяти с лишним лет: статей, книг, переводов, комментариев. Глядя на этот список, невольно кажется, что Платон присутствовал в жизни русского его исследователя и даже, согласно бытующему мнению, последователя с самых ранних до последних дней. И многочисленные на сотнях страниц упоминания имени греческого философа в ранних работах вроде бы подтверждают постоянство интереса их автора к этому своему предмету. Однако за внешней стороной дела кроется напряженная эволюция отношения Лосева к Платону, знавшая и перепады, и изменения в направлении. Первое знакомство с «Сочинениями Платона» в переводе В. Н. Карпова состоялось еще в старших классах гимназии¹. А немногим позже, находясь уже в стенах Московского университета, Лосев, по собственному признанию, приступил «к детальному изучению Платона»²; и в самом деле, вскоре из под пера его появилась пара работ, в которых за неимением другого приходится видеть первый результат такового изучения. Однако в каждой строке этих работ, формально посвященных Платону, чувствуется столь сильное влияние Соловьева, что трудно понять, кто из этих двоих, Платон

¹ См.: Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 25–26.

² Лосев датировал это событие 1911 г.— годом своего поступления в университет. См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 694.

или Соловьев, был главным их персонажем³. Вообще, первые литературные опыты изображают начинающего философа адептом типичного для русского Серебряного века мировоззрения, горячим поклонником Соловьева и новых его последователей, вроде В. И. Иванова или П. А. Флоренского. К этому, впрочем, следует добавить, что интересы Лосева в ближайшие годы оставались весьма разнообразными, и далеко не в каждом из них присутствовал Платон. В одной из работ того же десятилетия среди самых сильных своих юношеских *философских* впечатлений Лосев назвал Шеллинга, Шопенгауэра, Бергсона, Ницше, ни словом не обмолвившись о Платоне⁴. Правда, в 1918 г. он начал большое, затянувшееся в итоге на несколько лет, исследование терминов *eidos* и *idea* в платоновских диалогах. Но в исходном своем варианте оно, судя по всему, носило чисто «филологический» характер, а те «философские» вставки, которые в появились в переработанном его варианте, вошедшем спустя десять лет в «Очерки античного символизма и мифологии», были сделаны позднее.

В начале 1920 г. имя Платона стало появляться в небольших по объему работах по имяславия, преимущественно докладах. Среди всех прочих особый интерес представляет доклад «Философия имени у Платона» (1922), в котором платонизм был впервые введен в ход философских размышлений, занимавших в то время его автора. Молодой философ, правда, находился лишь на подступах к обретению собственной позиции, но все же сумел высказать несколько важных для будущего ее развития положений. Так, он писал, что философия является осознанием религиозного опыта в понятиях, и что, вообще говоря, такое осознание — необходимая часть любого цельного знания; и, в частности, для имяславия (как некой системы религиозного опыта) философским обоснованием может служить *едино* платонизм⁵. Поскольку же под «платонизмом» Лосев понимал тогда философию Платона, то задача доклада сводилась в конечном итоге к тому, чтобы продемонстрировать сказанное на примерах, почерпнутых в диалогах. Но судя по тексту доклада, молодой его автор не смог покамест достичь в этом больших успехов.

³ Из этих работ: одна, напечатанная лишь в недавнем прошлом под условным названием «Этико-социальные воззрения Платона» (1913–1914), — наивная, почти популярная по жанру, идеально подходящая под приведенную выше характеристику; вторая, «Эрос у Платона» (1916), — лишь немногим более эмансипированная от соловьевского взгляда на Платона, но уже «взрослая», научная.

⁴ Лосев А. Ф. Исследования по философии и психологии мышления // Лосев А. Ф. Личность и абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 13–14.

⁵ Лосев А. Ф. Имя. Спб.: Алетейя, 1997. С. 26, 30.

Так, Лосев писал далее, что платонизм является «учением об эйдосе, как явленном лике предмета», а таковой в свою очередь есть соединение «идеи» и «материи», из всех возможных степеней которого возникает живая диалектическая картина сущего. Хотя во всем здесь сказанном угадывается некий смутный намек на «Тимей», молодой автор явно не чувствовал себя связанным точным следованием за оригиналом. Цель развития сущего, как он определил ее в том же месте, состоит в «уничтожении материи» и «усилении идеи», что в купе должно представлять собой «спасение» (без каких-либо уточнений, кого или чего именно). Все это, конечно, было очень далеко от Платона. Несколько ссылок были сделаны далее на диалог «Кратил», который попал в поле зрения, видимо, по той единственной причине, что речь в нем идет о *ta onomata*, но и этот шаг не дал ничего существенного. Лосев упомянул также Плотина и в целом неоплатонизм как источник сведений о платонизме, но ничего подробнее не пояснил⁶. Наконец, если посмотреть на главный тезис доклада, провозгласивший платонизм единственно возможным философским обоснованием имяславия, с исторической точки зрения, он выглядит просто абсурдным — особенно, если под «платонизмом» понимать философию Платона: ведь в таком случае пришлось бы признать, что философское обоснование имяславия получило задолго до своего возникновения.

Но первое, что бросается в глаза при чтении доклада, — это отсутствие у его автора хоть сколько-нибудь сформировавшегося, даже простого школьного, представления о философии Платона. Лосеву пришлось потратить несколько ближайших лет, чтобы усерднейшим трудом заполнить этот досадный пробел. И для начала пришлось избавиться от массы «филологической» проблематики, и упомянутое выше исследование терминов *eidos* и *idea*, законченное как раз к началу 1920 гг., многим тому поспособствовало. Прошло совсем немного времени, и, намечая перспективы предстоящей работы о Платоне, Лосев писал, что мыслит ее «менее всего филологической»; и далее: «Эта работа — историко-философская. Я настолько часто встречал почтенных филологов, бывших полными невеждами в философии, что мне делается весело, когда я представляю, что мою работу будет читать и оценивать специалист-филолог. Нет не для них я писал эту работу и не от них жду критики. Я убежден, что лишь философы и историки философии могут понять мои утверждения, ибо только от них я могу ожидать понимания историко-философского контекста понятия идеи, каковое понимание я сам старался культивировать у себя,

⁶ См.: Там же. С. 31–33.

и без него, конечно, моя работа имела бы совершенно иной вид. Филологи грезят о точности и объективности <...> “Объективный филолог”, <...> утверждающий, что <...> филология не зависит от философии, и в частности от философских воззрений самого исследователя, есть только жалкая жертва случайных и отрывочных философских воззрений, оставшихся у него от школьных учебников, которые он когда-то, проходя учебный план в университете, читал для сдачи экзамена. Нет, уж если невозможно понять терминологию Платона без известной собственной философской культуры, то пусть я буду сознательно зависеть в своем исследовании от той или другой строго продуманной философской системы, чем во имя несуществующей филологической объективности и мифической независимости филологии от философии фактически, хотя и бессознательно ставить филологию в зависимость от непродуманных и случайных философских предрассудков»⁷.

Устранение «филологии» позволяло избавиться от массы «проклятых» вопросов, касавшихся хронологии и подлинности диалогов, обстоятельствах, характере и целях деятельности Платона как писателя и т. д. Все они теперь представлялись Лосеву лишними, мешающими делу. Едва ли не с раздражением выговаривал он следующие слова: «Писал Платон много, и изучать его трудно. Эти трудности общеизвестны: диалогическая форма, где дается очень много ненужного, неважного, чисто “разговорного” материала; “сократический” метод, ставящий одною из своих целей “повивание” к правильной жизни и философии и часто не дающий никаких положительных выводов; трудности, связанные с хронологией Платоновых сочинений и приводящие часто к полному тупику; наконец, запутанное и почти безнадежное положение с вопросом о подлинности сочинений, так что часто перед нами не оказывается тут решительно ничего, кроме фантазий и филологических вакханалий необозримой массы исследователей»; сказанное, наконец, служило объяснением принятому в итоге решению: «в настоящем очерке я совершенно отбрасываю эти проблемы»⁸.

Отказ от «филологии» был, однако, не так безобиден, как это может показаться на первый взгляд. По существу, вместе с текстологической плотью предмет исследования лишался своей исторической специфики. Впрочем, именно это и позволяло радикально осовременить мысль греческого философа, сделать ее остро актуальной, подчинить собственным

⁷ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 139–140. Выделение курсивом принадлежит Лосеву.

⁸ Там же. С. 289–290.

интересам, — а это и было главной, хотя нигде не объявленной, целью молодого исследователя. Пришлось, правда, отказаться от поисков запечатленного в истории уникального образа Платона, но и для этого нашлось свое оправдание: подобно тому, писал Лосев, как «живая идея не может оставаться в течение веков одинаковой», так «невозможно представить себе ценного философа, понимание которого оставалось бы всегда одинаковым. В том-то и заключается его ценность, что он является источником все новых и новых его пониманий, оживляя и оплодотворяя мысль исследователей различных эпох»⁹. Однако вопреки сказанному вся проделанная далее работа свидетельствует прямо об обратном: не мысль исследователя должна была оживляться Платоном, но самому исследователю вменялось в обязанность оживлять мысль Платона, постоянно доводя ее до последних по времени образцов философствования. Неслучайно, в своих собственных исследованиях Лосев ценил именно то, что сумел выработать «понимание платонизма, органически вырастающее из современного философского сознания», и сам же признавал его наилучшим, «уже по одному тому, что оно последнее и новейшее понимание»¹⁰.

Задача, таким образом, сводилась к тому, чтобы подыскать для Платона что-нибудь в философском отношении актуальное. Препятствие состояло лишь в том — и доклад «Философия имени у Платона» хорошо это показывает, — что кругозор молодого исследователя оставался все еще слишком узким, но следующие годы, примерно с 1923 по 1925, стали временем чрезвычайно интенсивного освоения новейшего философского контекста. В итоге к Лосеву пришло решение указанной задачи, состоявшее в объединении нескольких «методов», представлявшихся ему самыми актуальными. Так, он писал: «Феноменологический, трансцендентальный и диалектический методы — три основных метода философии. Все три метода целиком использованы Платоном и применены к открытой ему опытной действительности <...> и вся новость западной философии заключалась в том, что она применяла те же самые философские схемы к своему, новому <...> опыту»¹¹. Из этих слов следует, что Лосев приписывал Платону заслугу — весьма, надо сказать, сомнительного свойства — быть первооткрывателем тех «методов философии», о существовании которых остальное человечество узнало только спустя два с лишним тысячелетия. Однако прямой смысл сказанного представляет лишь внешнюю сторону

⁹ Там же. С. 287.

¹⁰ Там же. С. 708, 686.

¹¹ Там же. С. 475.

работы по превращению Платона в актуального философа. Собственное проделанное к тому времени развитие привело Лосева к убеждению в необычайной важности для философии трех указанных «методов», которое было не только «новейшим», но и, пожалуй, даже исключительным, поскольку никем больше не разделялось — ни в Москве, ни в России, ни в Европе, ни в мире, и это свое убеждение он перенес на Платона.

Оставалась только подыскать в диалогах приличествующие случаю *ipse dixit*, и Лосев со всей тщательностью приступил к этому занятию. В отличие от «историков и филологов», полагающихся на «хронологию», всегда лишь «более или менее гадательную», свое собственное исследование он решил строить на выявлении «логической связи мыслей», пронизавшей единой нитью все диалоги, что, в его глазах, и составляло единственно возможный *философский* подход к изучению Платона: «ибо только философу дорога внутренняя имманентная органическая диалектика платоновской философии», у «всякого другого исследователя» третируемая как вторичная и необязательная¹². Тут же было выделено пять ступеней таковой диалектики, причем, все диалоги без исключения расположились уже на четырех первых: наивно-реалистическая («Теаг», «Апология Сократа», «Критон»), описательно-феноменологическая («Ион», «Алкивиад Первый», «Хармид», «Протагор», «Лахет», «Эвтифрон», «Гиппий Большой», «Лисий», «Гиппий Меньший», «Эвтидем»), трансцендентальная («Менон», «Теэтет», «Пир», «Горгий», «Кратил», «Федон», «Федр»), диалектическая («Софист», «Парменид», «Филеб», «Политик», «Государство», «Тимей») и ритмологическая. «Методы» были преобразованы, как видно из сказанного, в последовательность «ступеней», но следует отметить, что несмотря на продекларированную оригинальность представленная логическая (диалектическая) линия развития мысли Платона мало чем отличалась от принятой в начале прошлого века хронологии.

Однако, как очень быстро выяснилось, для того, чтобы вместить мысль Платона в приготовленную для нее «имманентную органическую диалектику» необходимы определенного рода усилия. Уже исследование терминов *eidos* и *idea* показало *философскую* незрелость, незавершенность, неясность мысли Платона, причем, именно там, где этого, казалось, менее всего следовало ожидать — в учении об идеях. Лосев вынужден был констатировать, что проанализированное им «словоупотребление обладает неимоверной пестротой, удручающей всякого исследователя, который захотел бы сделать для себя каждый текст ясным. Термины “эйдос” и “идея”

¹² Там же. С. 291–292.

у Платона употребляются, в общем, чрезвычайно редко <...> И, нужно прямо сказать, что “учение об идеях” у Платона трактуется и может быть изложено совершенно без помощи терминов “эйдос” и “идея”. Но самое главное, это — невероятная пестрота значений. <...> Стройная система значений <...> терминов, конструированная нами из языковых наблюдений над Платоном, есть, конечно, попытка внести хоть какой-нибудь порядок в хаос платоновского словоупотребления»; и далее следовал вывод: «философии Платона еще очень далеко до законченной системы платонизма <...> Многое у него только в зародыше; многое невыявлено, спутано, многоречиво и — просто непонятно»¹³.

Порядок, однако, приходилось вносить не только в «хаос платоновского словоупотребления», но — и даже прежде всего — в хаос платоновской мысли. Так, обращая внимание читателя на «непреодолимые трудности», какие представляет для понимания диалог «Парменид»¹⁴, Лосев предлагал отойти от ненужного педантизма в исследовании изложенной в нем «философской системы», а взамен «дать анализ <...> того, что, может быть, и не сказано в “Пармениде” буквально, но что единственно только и способно выявить подлинное положение этого диалога» в развитии платоновской мысли; а «для этого надо быть немного более смелым, чем просто излагателем Платона, но эта “субъективная” методология регулируется вполне осязаемыми принципами общей системы Платона — для того по крайней мере, кто в это дело захочет серьезно вникнуть и поставить перед собой такую задачу»¹⁵. Сказанное вполне отражало сформировавшееся к тому времени у Лосева убеждение, что для правильного понимания Платона диалоги не имеют критической важности, поскольку выступающая предметом разыскания «система» присутствует в них разве что только намеком, и чтобы по-настоящему «вникнуть» в нее следует пойти дальше диалогов и таким образом избавиться от той, по существу, единственной ниточки, что еще связывает современного исследователя с их древним автором.

Исследование было продолжено и после рассмотрения «всего, что написано» греческим философом. Остается еще, указывал Лосев, «некоторый смутный материал, который наводит нас еще на дальнейшие размышления по поводу систематического развития философии Платона. <...> можно догадываться, что философия идей у Платона в последний период его творчества приняла форму учения о числах, и в особенности

¹³ Там же. С. 281–283.

¹⁴ Там же. С. 514.

¹⁵ Там же. С. 542.

об идеальных числах»¹⁶. Повод для такого рода догадок давали некоторые замечания, сделанные еще Аристотелем¹⁷, однако источник, заставивший Лосева обратиться к этому вопросу, уже после того, как «система Платона» была им «сконструирована», находился гораздо ближе к нему по времени. Новый импульс вопрос о платоновских «идеальных числах» получил в неокантианстве: у Г. Когена, распознавшего в «математике» центральный пункт философии Платона, и затем — у П. Наторпа. И сразу этот частный историко-философский вопрос оказался в центре философских дискуссий. Так, в своем сочинении «Учение Платона об идеях» (1903) Наторп стремился показать, что аристотелевская критика учения об идеях, вплоть до сегодняшнего дня принимаемая за состоятельную, на самом деле обязана своим происхождением полному непониманию этим самым известным учеником Платона существа мысли своего учителя. Тема вскоре была подхвачена Л. Робеном в его пространном, но лишенным скольконибудь выраженных философских акцентов исследовании «Платоновская теория идей и чисел согласно Аристотелю» (1908). А спустя еще полтора десятилетия появилось исследование Ю. Штенцеля (1924), который отстаивал точку зрения на взаимоотношение двух греческих философов, прямо противоположную той, что занимал Наторп¹⁸, но его исследование, как и два предыдущих, базировались на том же историко-философском материале. Обратившись в свою очередь к проблеме «числа» у Платона, Лосев последовал по уже хорошо проторенному пути. Добавление аритмологической ступени к четырем уже выявленным им ранее в «органической диалектике платоновской философии» было вызвано необходимостью учета и этих исследований, до той поры остававшихся ему неизвестными, и объяснялось желанием создать синтетическую концепцию мысли греческого философа, а это требовало учета *всех* существовавших на то время точек зрения.

Наконец, сама потребность постоянно что-то добавлять к сделанному ранее выдавала тот очевидный факт, что отправные точки, из которых исходил Лосев в начале своего исследования, стали постепенно утрачивать свою безусловную в его глазах значимость. Его мысль эволюционировала,

¹⁶ Там же. С. 603.

¹⁷ Подборку соответствующих мест см., напр.: *Robin L. La théorie platonicienne des idées et nombres d'après Aristote*. Paris: Alcan, 1908. P. 203.

¹⁸ Хотя имя Наторпа не было названо, это очевидно из общего смысла сказанного. См.: *Stenzel J. Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig: Teubner, 1924. S. 2 et al.

и следом эволюционировали его представления о Платоне¹⁹. И прежде всего эрозии подверглось убеждение в существовании «трех основных методов философии», оказавшееся слишком узким, чтобы представлять собой все многообразие актуальной философии. Об этом среди прочего говорят изменения в наборе персоналий, упоминаемых Лосевым в соответствующих случаях. Так, исходный список, состоящий из Гуссерля, Канта и Когена, Гегеля и Шеллинга, где Гуссерль призван был представлять феноменологический метод, Кант и Коген — трансцендентальный, Гегель и Шеллинг — диалектический, был в итоге заменен на следующий, состоящий из Наторпа, Гуссерля, Гегеля и Флоренского²⁰, в котором, по крайней мере, двое, Наторп и Флоренский, не имели к указанным выше трем методам прямого отношения. Хотя общий список привлекаемых персоналий и олицетворяемых ими философских позиций был гораздо шире, и создается впечатление, что буквально все, что в это время попадало в круг внимания Лосева, он тут же примеривал на Платона.

Всего через несколько лет Лосев уже сожалел об избытке в его исследовании «чисто логических конструкций», ему неожиданно открылась та истина, что никакая логика не в состоянии вскрыть «реального лика платонизма»²¹. О проделанной к тому времени работе он писал следующее: «мы смело разрушали мифологию и поэзию, разрушали цельность диалога, последовательность того или другого реального повествования и рассуждения, чтобы поймать и формулировать чисто философскую, т. е. чисто логическую, проблему, установку, решение проблемы, систему. В жертву этой исследовательской позиции было принесено решительно все. И мы не утрашили в “невинных” “сократических” диалогах увидеть феноменологию и сравнить их с Гуссерлем, а в “Федре” и “Пире”, которые весь свет считает образцом поэзии и мистики,— трансцендентализм и сравнивать их с Когеном. Это было возможно только благодаря той вивисекции, которую мы употребляли совершенно без всякой жалости, уродуя в угоду логической системе и поэзию, и мистику, и мифологию»²². Но и на этот раз дело обстояло прямо противоположным образом: когда Лосев выстраивал логические схемы развития платоновской мысли, он и сам мало что знал, например, о той же мифологии, но спустя несколько лет, когда мифология сделалась необходимой частью его собственной

¹⁹ См.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 706.

²⁰ См.: Там же. Соотв. с. 475 и 703.

²¹ Там же. С. 687.

²² Там же. С. 622.

мысли, ее отсутствие в работе о Платоне стало рассматриваться как очевидный недостаток.

И тогда на место «логики» явилась «типология», единственной целью которой было создание по возможности полного перечня «типических особенностей философствования у Платона»²³, изложенных уже вне всякой логической или хронологической последовательности. Типология эта вряд ли могла вызвать к себе интерес, если бы в ней не был зафиксирован кардинальный поворот в отношении к Платону. Неожиданно Лосев заявил о своем желании «дать не кантианского, не гуссерлианского и не гегельянского Платона, но <...> платоновского Платона»²⁴. Поворот этот, впрочем, не следует принимать за смену «логической» точки зрения на «историческую», хотя эта последняя была провозглашена и даже в какой-то степени достигнута²⁵. Настоящей его причиной стало окончательное разочарование в «трех основных методах философии» — все они, кроме разве что диалектики, объединенной с символизмом и мифологией, исчезли к тому времени из философских работ Лосева. А вслед за «методами» исчез из них и Платон: лишенный *актуального* философского наполнения, он оказался бесплотным фантомом. Внимание Лосева переключилось сначала на неоплатоников, затем на более поздних «платоников», вроде Дионисия Ареопагита или Николая Кузанского, и, наконец, Платон был отнесен им к тому историческому периоду, от которого и не следовало ожидать никаких откровений²⁶.

²³ Там же. С. 628.

²⁴ Там же. С. 622.

²⁵ См., напр.: Там же. С. 847 и др.

²⁶ Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 356–357.

Метафизика и антропология платонизма

Романенко Юрий Михайлович

*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

ДИАЛЕКТИКА ПИЩИ У ПЛАТОНА И ЕЁ ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕЦЕПЦИИ*

Аннотация: Работа посвящена прояснению вопроса о том, почему в философских текстах Платона категория пищи практически оказалась фигурой умолчания. Рассматриваются и анализируются те редкие фрагменты, в которых Платон касается этой темы, описывая ее языком метафор, мифологических уподоблений и намеков, истолкование которых требует применения нестандартных герменевтических приемов реконструкции. Молчание Платона по данной теме является «говорящим», и оно говорит о диалектике материального и идеального, суть которой заключается в обратимых переходах процессов питания тела и вос-питания души. В последующей истории, начиная с Аристотеля, понятие пищи, балансируя между концептом и метафорой, приобретает более откровенно выраженный философский статус.

Ключевые слова: Платон, онтология, познание, диалектика, воображение, пища, история, миф.

* Исследование поддержано грантом РГНФ 15–03–00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

Yury Romanenko

*Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy*

THE DIALECTICS OF THE FOOD IN PLATO AND ITS HISTORICAL RECEPTIONS

Summary: The work is devoted to clarify the question of why the category «food», in practice, proved to be a figure of silence in the philosophical texts of Plato. The rare fragments are considered and analyzed, in which Plato touches on this subject, describing its by language of metaphors, similes and mythological allusions, the interpretation of which requires the use of non-standard hermeneutical methods of reconstruction. Plato's silence on the subject is «talking», and it speaks about the dialectics of the material and the ideal, the essence of which is reversible transitions of the processes of body's food and soul's education. The category of food becomes more openly expressed philosophical status in the subsequent history since Aristotle, balancing between the concept and the metaphor.

Keywords: *Plato, ontology, knowledge, dialectics, imagination, food, history, myth.*

Начать разговор на заданную тему можно с вопроса к создателю идеалистического учения: есть ли идея у пищи? Скорее всего, ответ мог быть положительным, так как Платон допускал даже возможность идеи мусора, по сравнению с чем пища все-таки имеет более очевидную онтологическую ценность, хотя бы для обеспечения жизнедеятельности смертных существ. Но в чем заключается её идея конкретно? Поставим задачу проанализировать ключевые фрагменты, в которых Платон касается темы пищи, что может позволить определить ее место в ряду основных понятий его философии.

Платон в «Пире» использует событие ужина, на который собрались собеседники Сократа, в качестве повода и фона для диалога, целью которого стало определение понятия любви. Общей концептуальной целью диалога является демонстрация Эроса как способа и пути восхождения от материальных тел к душе и божественной жизни. Высшим онтологическим и этическим ориентиром человеческого стремления является Благо. Но что является исходным стартовым пунктом? В тексте сказано, что на стол подавалось всё, что могли пожелать участники. После этого, согласно обычаю, еда убиралась и гости оставались наедине друг с другом и вином, необходимым для стимуляции беседы. Событие встречи названо именно *συνδίσσιον* — совместное распитие, а не *συντροφίσιον* — совместное питание. Платон не описал подробно меню, для него важнее было указание

на сам факт сытости и опьянения. Далее весь его интерес переключается на внимание к умной беседе, а пища остается в забытии, автоматически перевариваясь в теле. Вначале пища вошла внутрь тела туда, откуда через определенное время стало выходить нечто противоположное — осмысленная речь. Имеется ли причинная зависимость содержания речей об Эроте с характером пищи, которую собеседники употребили? Платон, оставив тему пищи в умолчании, обозначил ее как точку оппозиции.

Весь сюжет диалога «Пир», по сути, есть описание восходящего пути от питания к мышлению. Материально-идеальным медиатором этого перехода явился spirit (если одновременно прочесть это слово в обоих его значениях, как пьянящего напитка и как духа) — самый «летучий» тип пищи. Данный сюжетный вектор, открытый Платоном, повторялся в последующих исторических подражаниях и рецепциях, включая сюда как интеллектуальные стилизации, так и пародийные вариации в духе Рабле, в которых задавалось обратное направление: от возвышенного мышления к неумеренному удовлетворению потребностей «материально-телесного низа» (М. М. Бахтин). Учитывая эту диалектику разнонаправленных движений восхождения и нисхождения, напрашивается аналогия, что смысловые структуры Эрота, представленные в хвалебных речах в его честь, могут быть применены и для описания пищи. Возникает круг: удовлетворенность пищей стимулирует Эрота, а его удовлетворение возбуждает чувство голода.

Перечислим характеристики, приписываемые в «Пире» Эроту, одновременно проецируя их в возможности на пищу. В речи Федре Эрот определяется как самый древний и могущественный бог, дающий людям энергию, прижизненное и посмертное блаженство. Эти свойства можно приписать и пище, ведь живое возникло одновременно с его приданным — пищей, хотя вопрос о загробном существовании здесь остается открытым. Далее, Павсаний, говоря о множестве Эротов, вводит различие между его земной и небесной ипостасями. Эриксимах вносит пантеистический мотив, утверждая, что Эрот разлит по всей природе, пронизывая всё сущее. При этом двойственность Эрота задает динамику космического всеединства. Эти характеристики Эриксимаха (врача по профессии!) непосредственно относятся и к пище, если рассматривать ее роль в природной жизни в целом.

Аристофан переводит беседу в антропологическую плоскость, указывая на разорванность смертной человеческой природы и определяя Эрота как способ снятия этого разрыва. Он говорит: «любовью называется жажда (курсив мой. — Ю. Р., — а почему не голод?) целостности и стремление к ней» (Пир, 193 а). Между строк аристофановой речи можно услышать

дополнительный параллельный смысл. Похвала Эроту рикошетом перенаправляется туда, откуда сам он черпает свою энергию. Индикаторами надрыва человеческого бытия являются голод и жажда, их естественное удовлетворение, пусть на время, возвращают человеку чувство целостности. Агафон посвятил свое выступление восхвалению и наделению Эрота всеми возможными онтологическими, этическими и эстетическими преимуществами: красотой, справедливостью, мужеством, мудростью и пр. Присутствующие одобрили эту апологию и панегирик, однако Сократ отнесся к словам Агафона с иронией и начал свою речь с его опровержения.

Диотима дает Эроту онтологическое определение в качестве гения. Он есть некий медиатор бинарных оппозиций. Гениями (демонами) в античной традиции называли посредников между богами и людьми, а именно «богов на одно мгновение». Внезапная встреча смертного и бессмертного существ есть событие в онтологическом смысле. Эрот — это гений любви, персонификация живого воспроизводства. А кто является гением питания, как другого типа воспроизведения жизни? Назовем его греческим именем — Трофим (τροφή — пища), — что в переводе на русский означает и «кормилец» (тот, кто кормит), и «питодец» (тот, кого питают). Не является ли Трофим близнецом Эрота? Назначение гениев, согласно речи Диотимы, таково: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы (еще одна показательная трофическая метафора. — Ю. Р.) людей, а людям наказания богов и вознаграждение за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью» (Пир, 202 е). Эта характеристика прямо относится и к образу пищи, которая заполняет промежуток между атомизированными сущими, и благодаря ее круговороту осуществляется внутренняя связь природы Космоса.

Согласно мифу Диотимы, зачатие Эрота случилось в ситуации доисторического божественного пира в честь рождения Афродиты. Если в целом платоновский «Пир» есть миф, то получается, что данный рассказ Диотимы является мифом в мифе, повествующем о пире в пире. Такая автореференциальность делает данный фрагмент центральным кульминационным пунктом всего платоновского произведения. «Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали — а еды у них было вдоволь, — как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда еще не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала

Эрота» (Пир, 203 b). Тема сна является одной из загадок «Пира». Оставляя за скобками обширную проблему соотношения сна, питания и любви, обратим внимание на концовку диалога. Воспоминания Аристодема, подробно описавшего содержание пира, в его финале становятся смутными, поскольку он, отяжелев от материальной и интеллектуальной пищи, став подремывать и затем вовсе уснул. Когда же утром он проснулся, то обнаружил продолжающих пить вино Агафона, Аристофана и Сократа, который мог пить не пьянея и, вероятно, длительно бодрствовать без сна. Что произошло в ту ночь Аристодему? Не сам ли сюжет «Пира», вдохновленный образом Сократа? Биографии писателей свидетельствуют, что авторские замыслы, как правило, рождаются именно во сне, и немаловажным фактором является то, что было съедено накануне.

В коротком мифе Диотимы о пире в честь Афродиты каждый персонаж имеет свой глубинный философский смысл. По причине рождения от онтологических противоположных начал — Пороса (бытия, богатства, полноты, сытости, эйдоса) и Пении (небытия, бедности, пустоты, голода, материи) — Эрот обладает взаимоисключающими характеристиками. Он ни смертен, ни бессмертен, не мудрец и не невежда, являясь медиумом между крайностями, будучи ориентированным на красоту и благо, но никогда их не достигая. Перечисляя и толкуя символику, связанную с Эротом, мы имеем в виду и его потенциального близнеца Трофима — гения пищи. Бытие этих медиаторов автореференциально. Отношение автореференции порождает парадоксальность, одним из примеров которой является знаменитый парадокс лжеца. По аналогии с парадоксом брадобрея сформулируем кулинарный: повар готовит пищу лишь для тех, кто не готовит сам — готовит ли он еду себе? Готовит, если не готовит, и не готовит, если готовит. Без диалектики здесь не обойтись. Автореференциальность образа Трофима заключается в том, что он выражает идею рефлексивности трофического кругооборота, смысл которого — быть пищей в пище.

Если в «Пире» тема пищи оказалась лишь косвенно затронутой и в целом стала фигурой умолчания, требующей специфической экзегетической реконструкции, то в следующем сюжете, к которому мы перейдем, эта проблема представлена более подробно, хотя и в форме определенной мифической загадки. Имеется в виду диалог «Тимей». Может быть, откровенное обращение к феномену пищи в космологическом контексте связано с тем, что участники данного диалога, в отличие от «Пира», оказались без «трапезы», поскольку ответственный за ее приготовление отсутствовал, ибо с ним «приключилась какая-то хворь» (Тимей, 17 а). Голодные участники встречи обсудили проблемы происхождения Космоса и человека,

включая и роль пищи в космо- и антропогенезе. Выделим соответствующие фрагменты, выявляющие диалектический смысл пищи.

Содержание «Тимея», по Лосеву, является «мифологической диалектикой Космоса». Платон построил модель Космоса на основе мифа о «периодическом перевоплощении душ и тел», спроецировав его как на сам Космос, так и на человека. Изложение этой концепции происходит на пересечении мифического и логосного описания. Чтобы раскрыть тему «диалектики пищи», следует найти способы перевода языка мифа на язык рацио, и наоборот. Может ли наука верифицировать, к примеру, архаичский миф о том, что при съедении телесной пищи происходит и усвоение психических свойств поглощаемого тела? Проверим гипотезу о том, что в платоновском учении пища является способом взаимной трансформации тела и души, а также материи и идеи (учение о метемпсихосоматозе).

Начнем с мифа о происхождении человека. Платон пишет: «Творившие наш род знали заранее, какая безудержность в еде и питье будет обуревать нас; они предвидели, что по своей жадности мы станем поглощать и того и другого больше, чем велят умеренность и необходимость» (Тимей, 72 е). Этот пассаж вызывает ряд вопросов. Почему в идее (проекте творения) человека прогнозировалась эта априорная «жадность» и «безудержность в еде» и чем она изначально детерминирована? Далее Платон продолжает: «Опасаясь поэтому, как бы не разразился свирепый мор и еще не завершенный род смертных не исчез навсегда, они предусмотрительно соорудили для приема излишков питья и еды ту кладовую, что именуют нижней полостью, и наполнили ее извивами кишок, дабы пища не слишком быстро покидала тело, принуждая его требовать новой пищи и тем склоняя к ненасытности, и дабы род человеческий из-за чревоугодия не стал чужд философии и Музам, явив непослушание самому божественному, что есть в нас» (Тимей, 73 а). Боги под патронатом Демиурга в процессе моделирования человека столкнулись с опасностью — создать существо, которое способно поглотить всё в Космосе, что годится в еду, но при этом не насыщаясь.

Чтобы человек не самоуничтожился вследствие неумеренного отношения к пище, а также чтобы он попутно не ликвидировал других смертных существ в собственном желудке, боги ввели в модель некоторые ограничения и альтернативу. Во-первых, было произведено определенное увеличение временной длительности и расширение пространственного объема пищеварительного механизма. Так был создан трофический хронотоп человеческого бытия, пространственно-временной континуум его смертной жизни. Во-вторых, противоположностью человеческому

чревоугодию, по Платону, является способность к мышлению, которая так же была инъектирована в акте творения. Питание и мышление представлены как бинарная оппозиция, определяющая способ человеческого существования.

Демиург дал наказ низшим чинам богов творить людей по принципу подражания божественной жизни. «Однако, если эти существа возникнут и получат жизнь от меня, они будут равны богам. Итак, чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой и образованию живых существ, подражая моему могуществу, через которое совершилось ваше собственное возникновение» (Тимей, 41 с). Оказывается, без наличия смертных существ Космос является недозавершенным, поскольку в нем не получается полноты всего. Что такое полнота (очередная трофическая метафора), как и чем она достигается? Так как одним из существенных признаков смертных существ является питание, то из слов Платона можно догадаться, что наполнением Вселенной, причем самовозрастающим, является именно пища как принцип развития Космоса.

Последние слова Отца богов: «...я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и взращивайте их, а после смерти принимайте обратно к себе» (Тимей, 41 d). Сопряжение смертного с бессмертным означает диалектический синтез питания и мышления. Кроме этого, данная цитата отсылает к фрагменту Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (12 В 1 ДК. Перевод А. В. Лебедева). Вспоминая Анаксимандрову концепцию апейрона (вечного процесса превращения всего во все), можно предложить следующее толкование: пища как таковая и есть апейрон.

Начало рождения вещи — в первом акте питания (поглощение яйцеклеткой семени, причем сперматозоид с особой охотой отдает себя в пищу). Дальнейшее существование питающегося существа есть накопление «роковой задолженности» — темперируемый прием в пищу того, что само определено питаться. Смерть есть выплата долга — переход питающегося в пищу для иного. И так по кругу кругов. С этой точки зрения движение Космоса является вращательным, в нем самом происходит кругооборот пищи. Почему в нем случается неправда? Потому что возможно употребление пищи не в меру, не разумно. За этот прижизненный

излишек полагается посмертно дополнительный штраф. Возмущения в естественном трофическом круговороте связаны с дисбалансом противонаправленных процессов питания и мышления.

Перескажем и прокомментируем кратко дальнейшие экспликации Платона в завершающей части «Тимея» (81 b — 90 d). Рождение живого существа означает воплощение души в теле. Платон полагал, что в самом акте рождения душа забывает о пребывании в небесах и о знании идей, поэтому необходимо философское образование, чтобы она припомнила идеи. Это ориентировка и измерение души. Что касается тела, то оно имеет свою относительно самостоятельную линию развития. По мере взросления и старения на человека наваливаются болезни. Медицинской тематике Платон посвящает достаточно места, где дается перечисление разных типов недугов, делящихся на телесные и душевные. Большинство телесных болезней определяется характером питания. Душевные недуги, с одной стороны, являются следствиями телесных болезней, с другой стороны, имеют автономную причину. В целом, согласно Платону, между душой и телом ведется борьба за лидерство, «поскольку людям от природы даны два вида вожделений — телесное вожделение к еде и божественнейшее в нас вожделение к разуму, — порывы более сильной стороны побеждают и умножают собственную силу...» (Тимей, 88 b).

Лечить разнородные болезни необходимо целостным образом, поскольку душа и тело имеют обратную связь. Платон формулирует основную философско-медицинскую рекомендацию: «От того и другого есть лишь одно спасение — не возбуждать ни души в ущерб телу, ни тела в ущерб душе, но давать обеим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии» (Тимей, 88 b-c). Лечиться нужно, «подражая примеру Вселенной <...> взяв за пример кормилицу и пестунью Вселенной, как мы ее в свое время назвали» (Тимей, 88 d). Пока тело и душа соединены в живом существе — они больны друг другом. Общая стратегия терапии заключается в том, чтобы соразмерно скоординировать телесные и душевные движения. Платон пишет: «Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также Вселенной» (Тимей, 89 a). Пищеварение соответствует этому критерию — быть автоматическим процессом, но это же является признаком деятельности мышления.

Одностороннее развитие души или тела может «приумножить в себе смертное начало» (Тимей, 90 b). Цель существования живого существа — гармоничное отношение между телом и душой, которое необходимо культивировать: «Есть только один способ пестовать что бы то ни бы-

ло — нужно доставлять этому именно то питание и то движение, которые ему подобают» (Тимей, 90 с). Вместе с тем Платон делает приоритетными и привилегированными именно мыслительные движения в человеке, «обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас», и которые должны соответствовать мыслительным круговращениям Вселенной (Тимей, 90 d). Это интеллектуальное вращательное подражание может «исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении» (Тимей, 90 d), т. е. в акте соединения души и тела. Дело философии — «стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (Тимей, 90 d).

Здесь возникают определенные вопросы, вызванные некоторой недоговоренностью у Платона. Необходимо ли исправлять круговороты в собственной пищеварительной системе, «нарушенные уже при рождении»? Обнаруживает ли питание «сродство с божественным началом внутри нас»? То, что здесь возможны злоупотребления, — это понятно. Но в чем заключается благоупотребление пищи? Платон явно не дает положительные ответы на данные вопросы, но постулированный им принцип обратной связи между душой и телом требует отвечать утвердительно. Целью человеческого питания является подражание трофическому кругообороту Космоса?

Держа в поле внимания античный принцип тождества макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека), рассмотрим, как Платон мог бы представить соответствие того и другого в аспекте категории пищи. Основной вопрос здесь: какое место в Космосе занимает пища? Платон отвечает на этот вопрос амбивалентным мифическим образом. С одной стороны, пища Космосу как бы не нужна, ибо у него отсутствует соответствующий аппарат, по Платону: «Равным образом ему не было нужды в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему» (Тимей, 33 с). То есть пищи, которую Космос мог бы присваивать извне, не существует.

С другой стороны, Космос все же питается, но совершенно непредставимым и невероятным для человека образом. Платон пишет: «[Тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и само через себя. Ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо» (Тимей, 33 с-d). Таким образом, признаком самодовления является автофагия или автотрофия. Отсюда видна разница отношения к пище между Космосом

и антропосом — последнему пища дается извне, и он не способен питаться собственными отходами жизнедеятельности. В этом смысле человек является антиподом Космосу, хотя и парадоксальным образом встроенным в автономный трофический кругооборот Вселенной, что должно налагать какие-то свойства на характер его питания.

У богов на пире в честь Афродиты, как рассказывала Диотима, «еды было вдоволь» (Пир, 203 b). Этот платоновский миф вступает в возможное противоречие с Гомером. Так, в «Илиаде» (V 341. Пер. В. В. Вересаева) о богах говорится, что «хлеба... не едят, не вкушают вина, потому-то Крови и нет в них, и люди бессмертными их называют». Но, возможно, противоречия между Платоном и Гомером нет, просто боги не едят привычную человеческую пищу, но это не означает, что у них нет особой еды. Мифы разных народов повествуют о божественном питании, но каков его онтологический смысл? Исходя из идеи космической автотрофии у Платона, можно вывести следствие, что функцию «питания собственным тлением» осуществляют именно боги. Различие между человеческой и божественной пищей такое же, как и различие между жизнью и смертью?

На наш взгляд, в образе Кормилицы Платон мифологически персонифицирует категорию пищи. Пища и есть самое темное по своей природе, ибо ее переваривание должно быть скрыто в поглощении. Тем не менее Платон пытается прояснить это темное начало бытия: «А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением» (Тимей, 52 d-e). Платон здесь как бы рассматривает через рентгеновские лучи собственной интуиции автоматическую работу пищеварительного тракта космоса и одновременно его имманентной кухни, используя кулинарные метафоры. Этому странному темному началу Платон дает много имен: восприемница, кормилица, пестунья, пространство, хора, материя. Она предстает другому началу — космическому уму. Всякое внутрикосмическое сущее является результатом их взаимодействия. В том числе человек: мысля, он подражает уму; питаясь — подражает материи.

Диалектика эйдоса и материи, спроецированная на процесс питания, может быть представлена следующим образом. Подобно тому как Платон выразил диалектику любви в диалоге «Пира» в качестве восходящего перехода от конечных тел к душе и далее к божественному благу, также

можно, пользуясь его алгоритмом, воспроизвести восходящий переход от питания тела — к вос-питанию души (еще одна значимая метафора).

В заключение приведем еще одно ключевое место, где Платон применяет метафору «питания» в гносеологическом и онтологическом контекстах. Имеется в виду VII письмо, в котором говорится о высшей стадии философского познания, в которой постигается единое благо. Это состояние выражается метафорой света и определяется как озарение. Это отражает эзотерическую сторону платоновской философии, представленную в «неписанном учении». Предупреждая о невыразимости озарения, Платон оставляет намек, как его можно интуитивно опознать: «Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там *питает* (Курсив мой. — Ю. Р.)» (Письмо VII, 341c-d). Этот фрагмент, являющийся гносеологическим аспектом, соотносится с процитированным фрагментом из «Тимея» об автотрофии Космоса, являющимся ее онтологическим аспектом. Суть бытия и его знание выражается Платоном трофическими метафорами «самопитания Космоса» и «самопитания света».

Многоименность материи-пищи и ее ускользаемость от рационального определения привели к многообразным толкованиям в последующей истории философии. Платоновскую диалектику пищи Аристотель переинтерпретировал в контексте ее метафизики, в которой переход от материальной к умной пище был развернут как переход от возможности к действительности. В средневековой философии материальный аспект проблемы пищи был уведен в мистическую тень. В Новое время процессы питания и мышления стали трактоваться дуалистически. Философия остановилась в ожидании — пересекутся ли эти параллельные линии?

Никоненко Сергей Витальевич

*доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Институт философии*

ПЛАТОНОВСКИЙ ЭЙДОС В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ВОЗВЫШЕННОГО ОПЫТА

Аннотация: В настоящей статье рассматривается эйдос Платона в интерпретации эпистемологической теории возвышенного опыта (Д. Дэвидсон, Н. Гудмен, Х. Патнэм, Х. Уайт, Дж. Серл, А. Данто, Ф. Анкерсмит), взятой в авторской версии. В работе приводятся аргументы в защиту двух тезисов:

1. Платоновский эйдос нельзя понять без символической точки зрения.
2. Современная эпистемология не оделяет эйдос от его восприятия в особом опыте, следовательно, онтологический статус эйдоса существенно изменился. В суждениях об искусстве ранний и средний Платон выступает основоположником теории чистого символизма. В ней не присутствует четкого разделения на концептуальное и символическое определения. Поздний Платон стремился ограничить влияние символизма на свою концепцию, поставив на первый план чистый интеллектуализм. Сотворив эстетический символизм, поздний Платон признал его заблуждением, особенно опасным в политическом смысле. Платон усматривает несовместимость оснований концептуализма и символизма, принося последний в жертву ради последовательности и цельности своей системы.

Эйдос автор понимает как прекрасную, возвышенную и совершенную форму. Существенных отличий от Платона два. Первое заключается в том, что за эйдосами признается только культурное бытие; они не существуют как «мировые» сущности, как некий изначально сущий «мир». Второе отличие заключается в том, что эйдосы трактуются как изменчивые формы. Сами по себе эйдосы суть объективная реальность, но они представляют собой часть культурной, символической реальности и отдельно от человека невозможны. По мнению автора, затруднительно доказать, что вещи изначально имеют эйдетическую природу вне опыта и культуры.

Ключевые слова: *онтология, теория познания, Платон, эйдос, идея, опыт, символ, искусство.*

Sergey Nikonenko

Doctor of Science in Philosophy, Professor,
St. Petersburg State University, Institute of Philosophy

PLATO'S EIDOS FROM THE POINT OF VIEW OF THE SUBLIME EXPERIENCE EPISTEMOLOGY

Summary: The matter of the article is to study Plato's eidōs from the point of view of the sublime experience epistemology (D. Davidson, N. Goodman, H. Putnam, J. Searle, H. White, A. Danto, F. Ankersmit). Two main points are considered:

1. Symbolical point of view is possible for interpretation of Plato's eidōs;
2. Contemporary epistemology does not separated eidōs from eidetic experience. The early Plato thinks that symbolical point of view is necessary to understand concepts. But the late Plato forbids any symbolism in conceptual definitions. The author thinks that eidōs really exists. Eidōs is not a cosmological unit but it is an element of cultural world. It is very difficult to prove that eidōs can exist outside eidetic experience.

Keywords: *epistemology, ontology, Plato, eidōs, concept, experience, symbol, art.*

Целью настоящей статьи является рассмотреть эйдос Платона в интерпретации эпистемологической теории возвышенного опыта. Эта онтологическая и гносеологическая теория в настоящий момент выступает ведущим направлением аналитической философии (крупнейшие представители: Д. Дэвидсон, Н. Гудмен, Х. Патнэм, Х. Уайт, Дж. Серл, А. Данто, Ф. Анкерсмит). Возвышенный опыт — особый тип опыта, связанный преимущественно с этическими, эстетическими, историческими предметами, понимаемый не эмпирически, а символически. Философия возвышенного опыта, как считает Ф. Анкерсмит, в конце XX в. приходит на смену философии языка.

Автор этой статьи берет теорию возвышенного опыта в собственной разработке, которая была представлена в предыдущем Платоновском сборнике¹. Задача данной работы — попытаться доказать два тезиса:

1. Платоновский эйдос нельзя понять без *символической* точки зрения.
2. Современная эпистемология не оделяет эйдос от его восприятия в особом *опыте*, следовательно, онтологический статус эйдоса существенно изменился.

¹ Понятие эйдетического опыта // XXIII Международная конференция. Универсум Платоновской мысли: Платон и платонизм в контексте современных стратегий историко-философского исследования. СПб.: Изд-во РХГА, 2015. С. 240–246.

У Платона можно обнаружить фрагменты, в которых доказывается, что для понимания сути нравственности, искусства и философии требуется не обиденный опыт как чувственность, а развитый, или возвышенный, опыт. Хотя Платон выдвинул теорию, согласно которой философия ищет истину средствами одной только мысли, а также по этой причине в «Государстве» запретил практически полностью театр, поэзию и многие другие искусства, на мой взгляд, он активно пользовался эйдетическими способами описаний идей, создавая собственные мифы, постоянно обращаясь к богам, жизнеописаниям героев и великих мужей. Как отмечает Р. В. Светлов: «Нужно сказать, что платоновский Сократ постоянно пользуется “моделированием”, рассуждая о вещах высоких при помощи бытовых примеров, за что его осуждают оппоненты» [4, с. 168].

Определение идеи у Платона требует не формулировки, а целого текста диалога, в рамках которого идея, собственно, вообще не присутствует в виде дефиниции, а всегда выражается либо через понятие, либо через душу, либо через мировое целое и т. д. [5, с. 380–400]. Поэтому эйдетическая определенность — в отличие от определенности термина — неотделима от символического языка, установления отношений другими эйдосами, т. е. требует учета связности эйдетического контекста, который зачастую не артикулирован и вообще трудноуловим. Можно согласиться с мнением, что при описании идей «Платон обращается к образно-символическому языку» [3, с. 49].

В суждениях об искусстве Платон выступает основоположником теории чистого символизма. Он пишет: «Представь себе теперь, что лиру разбили или же порезали и порвали струны, — приводя те же доводы, какие производишь ты, кто-нибудь будет упорно доказывать, что гармония не разрушилась и должна по-прежнему существовать. Быть того не может, скажет такой человек, чтобы лира с разорванными струнами и сами струны — вещи смертной природы — все еще не существовали, а гармония, сродная и близкая божественному и бессмертному, погибла, уничтожившись раньше, чем смертное. Нет, гармония непременно должна существовать»². Учитывая специфику платонизма, в учении о гармонии *не присутствует четкого разделения на концептуальное и символическое определения*. Можно предположить, что Платон понимает гармонию как идею. В этом смысле она является совершенно отвлеченной; гармония существует сама по себе, вне зависимости от ее воплощения. Но, если учитывать практику искусства, то с эстетической точки зрения гармония неотделима от ее воплощения

² Платон. Сочинения в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 52.

в художественном творении, и, следовательно, она может стать предметом особого переживания, чувствоваться. Платон творит не только чистый идеализм, но и эстетическое учение об особой *возвышенности* символа. Символический смысл, хотя и неотделим от опыта, может отчуждаться от этого опыта, приобретать собственное бытие, которое выступает отображением эйдетической формы. Чистота платоновского символа — это его автономия как *эйдетического образа*, его принадлежность не индивидуальному сознанию отдельно взятого творца, а коллективному опыту традиции. Символ является «чистым», в том смысле, что он не сводится к вещам и не подвластен идеям, даже если они и присутствуют на образном и лингвистическом уровнях. Эйдетический смысл выражается в символической форме и не может быть сведен к формальному определению. Он изначально *метафоричен* и подвержен дальнейшим интерпретациям, он совершенно пуст без наличия непосредственного опыта, если он не возвышает душу, если он не выводит человека к предельным высотам, если он не воплощает в себе высшую красоту, благородство, человечность.

Вплоть до Платона (а во многом и после него) *в греческой философии отсутствует представление идеи как чистого понятия; философское сознание постоянно прибегает к мифологическому и художественному опыту, когда само понятие приобретает легендарное и эстетическое измерение*, воспринимается как телесно совершенный эйдос, образно и словесно схватываемый символ, который зачастую не нужно «доказывать» и «обосновывать» ввиду его непосредственной убедительности. Парменидовский шар — это не понятие в привычном нам смысле слова, которое можно строго определить с точки зрения значения и референции. *Шар — это символический образ*, форма эйдетического опыта, которая не ставит целью быть выраженной теоретически и доказанной экспериментально. На первый план здесь выходит «эстетическая» составляющая — совершенство самой фигуры, символически переносимое на совершенство всего мироздания, как сотворенного богами по лучшему из всех возможных замыслов. Парменидовский шар не требует доказательств и разъяснений в смысле концептуализма; он создан с целью отобразить гармоничное и прекрасное совершенство, он обращен к непосредственной наглядности возвышенного опыта, представляя собой *эйдетическую реальность*.

Платон стремился *ограничить* влияние символизма на свою концепцию, поставив на первый план чистый интеллектуализм. Он приводит в пример Тинниха халкидийца, который сочинил самый известный

пеан, больше не написав при этом ничего подобного за всю жизнь³. Тем самым, по Платону, человек не является свободным в любой сфере художественного опыта, будучи лишь средством в руках высших сил. Выведа идеал философа, Платон не находит в своей системе места возвышенному опыту, реализующемуся в искусстве, трактуя это опыт как форму раскрепощенной чувственности. В представлении Платона художник должен уподобляться пророку, который доносит божественную красоту. Поэтому Платон сетует, что вдохновение, идущее от Муз, уже не имеет простого вечного совершенства творений Орфея и Мусея; даже у Гомера наблюдается увлечение суждениями о богах и достойных мужах с позиции частного мнения, Платон имеет перед собой *чисто интеллектуальное совершенство идеи*, отрываясь от «телесности», эйдетического характера античной мысли, формируя абстрактный, отвлеченный метафизический идеал. Безусловно, не следует абсолютизировать этот аспект эволюции Платона, который постоянно прибегает к доказательствам из областей мифологии, предания и искусства, но, по крайней мере, *de jure* Платон действительно выступает первым в истории сторонником «очищения» метафизики от символизма и выводом последнего «на периферию» познания и культуры.

В античной форме символизм сохраняет свою телесность и непосредственность переживания в опыте, что зачастую трактуется в наши дни как созерцательная наивность. На самом деле, это далеко не так. Платон четко отделяет чисто умопостигаемое от всего, что относится к эйдосу и требует обязательной зримой формы. Глядя на Афродиту Книдскую, мы поначалу совсем не думаем. Но парадокс заключается в том, что мы не просто смотрим (т. е. чувствуем), а сразу уделяем внимание созерцанию красоты как *наглядного целого*, представленного в индивидуальном образе. Поэтому такие сущности, как красота, дружба, любовь, у Платона и Аристотеля рассматриваются как не поддающиеся теоретической формализации. К примеру, Эрот определяется как порождение в красоте, обладание красотой, обретение родственной души, что неотделимо от особого возвышенного переживания. Абстрактную красоту нельзя

³ «Лучшее подтверждение этому — Тинних халкидиец; он никогда не создал ничего достойного памяти, кроме одного лишь пеана, который все поют, — почти прекраснейшее из всех песнопений; как он сам говорит, то была просто “находка Муз”. Тут, по-моему, бог яснее всего показал нам, что мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они божественны и принадлежат богам, поэты же не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет» (Платон. Сочинения в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 139).

представить⁴. Афродита небесная — это чистый и бесплотный идеал, которому никогда не суждено стать живым. Афродита земная чувственно постигаема; в ней нет ничего возвышенного. Поэтому для правильного представления и существует эстетический возвышенный опыт, в рамках которого Афродита выведена как художественный эйдос, совершенство которого довлеет над всеми прочими особенностями восприятия⁵.

Сотворив эстетический символизм, поздний Платон признал его заблуждением, особенно опасным в политическом смысле. По мнению Платона, душа человека в символической сфере не свободна ни от злыньи мнений, ни от изнеженности, ни от размягченности вследствие удовольствий. Проповедь позднего Платона против искусства достаточно сурова. Он пишет: «Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума»⁶. Тем самым Платон разделяет *метафизический* и *эстетический миры*, считая чистым и подлинно возвышенным лишь первый. Когда Лосев пишет о Платоне так: «Весь этот материал дает возможность и повелительно требует классифицировать учение Платона об идеях как *чистейший символизм*» [2, с. 629], — я понимаю такой символизм как *формально-логический, рассудочный, отвлеченный символизм*, который метафизически понятен и определен, но не покидает пределов метафизики. Ведь в платонизме эйдосы, символы и возвышенный опыт находятся в зависимом положении, поскольку всё подвластно выведенному с абсолютной точки зрения миру идей.

Первая дошедшая до нас в оригинале теория языка принадлежит Платону, который полностью подчиняет язык концептуализму. Платон, как известно, осуждает большую часть поэзии и допускает в своем государстве лишь гимны, прославляющие богов и достойных людей. Театр,

⁴ «Ведь тут снова вступает в силу известное уже положение, что угождать следует людям умеренным, заставляя тех, кто еще не отличается умеренностью, стремиться к ней, и что любовь умеренных, которую нужно беречь, — это прекрасная, небесная любовь. Это — Эрот музы Урании. Эрот же Полигимнии пошл, и прибегать к нему, если уж дело дошло до этого, следует с осторожностью» (Платон. Сочинения в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 114).

⁵ В своей знаменитой картине Тициан сумел сгладить противоречия между двумя Венерами. Небесная Венера у него не лишена прелести, а земная Венера, хотя и представлена обнаженной, выглядит целомудренной и девственно чистой.

⁶ Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 316.

как он полагает, служит порче нравов, отвлекает человека от гражданских обязанностей, воспитывает праздность и распущенность. Платон также негативно относится и к риторике, рассматривая ее как одну из ложных наук. Ориентируясь на Спарту, Платон восхищается краткостью и четкостью речей спартанских героев. Он пишет: «Таков был у древних способ философствовать: лаконское немногословие»⁷. Прославление краткости — это выражение метафизического идеала максимальной емкости и простоты дефиниции. *Античный символ — это сущность, которая заключена в совершенном имени, которое обозначает идею.* Действительно, у Платона имена не обозначают идеи как термины. Но неверно предполагать, что у него идеи — нечто большее, нежели роды сущего; причем Платон не раз отмечает, что они носят исключительно умпостигаемый характер. Тем самым, несмотря на отдельные замечания об образах и языке, Платон выступает противником символизма и не признает самостоятельности эйдетического опыта. Мир эйдосов Платона статичен, играя служебную роль «помощников» идей в некоторых формах их выражения, особенно если говорить об искусстве.

Мне представляется закономерным, что Платон «изгоняет» художников и артистов из идеального государства, покушаясь даже на абсолютный авторитет Гомера. На это есть много объяснений; меня же интересует здесь только то, что *Платон усматривает несовместимость оснований концептуализма и символизма, принося последний в жертву ради последовательности и цельности своей системы.*

В идеализме классическое выступает как идеальная гармония, а потому оно вечно и неизменно. Древнегреческий символизм находился в условиях собственной замкнутости и трактовался как единственно возможный. В таких культурных условиях мне представляется вполне допустимым полностью соединять порядки символов и порядки идей в рамках *универсалистского* воззрения. Платон строит свою теорию истины, блага, красоты, политики с точки зрения абсолютного сознания; здесь нет никакой множественности, полностью отсутствует даже вероятность плюрализма. Хотя Платон вводит эйдосы, они носят у него вторичный характер и постигаются рационально, а не через опыт. В этой связи я хотел бы обратить внимание, что сам эйдос истории, который задается Платоном, — это прообраз всеобщей истории, когда есть лишь один путь развития, лишь один мир идей, лишь одна форма культуры. Переноса платоновские категории на сферу классического,

⁷ Платон. Сочинения в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 230.

мы можем представлять классическое как сферу совершенных, вечных творений, воплотивших в себе абсолютную гармонию. Однако нельзя не отметить, что платоновский универсализм — совершенно совместимый с идеей монополии греческой культуры — придает познанию, искусству, деятельности *безусловную возвышенность*. Даже не разделяя платоновский универсализм, я не могу не признать, что Платон задает такой символ возвышенности, который ставит человеческое творение на предел непостижимой абсолютности, придавая ему характер высшей и божественной истины.

Если брать классическую философию, то воображение в ней изучалось преимущественно в эстетическом смысле и относилось к конкретно-чувственной деятельности сознания. Платон полагает, что философия вообще не имеет ничего общего с воображением, она ничего не измышляет. Воображение — это удел риториков, комедиографов и вообще людей, которые потакают распушенности страстей. Тем самым Платон задает классические рамки воображению, отграничивая его от метафизики и скептически относясь к нему в искусстве. Воображение в искусстве удаляет от таких качеств, как «простота», «истинность» и «благородство». Воображаемое для Платона — это не просто фантастическое, но и *измышленное*. Платон пишет: «Это напоминание пусть послужит нам оправданием перед поэзией за то, что мы выслали ее из нашего государства, поскольку она такова. Ведь нас побудило к этому разумное основание. А чтобы она не винила нас в жестокости и неотесанности, мы добавим еще, что искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией... Нельзя считать, будто такая поэзия серьезна и касается истины. Слушающему ее надо остерегаться, опасаясь за свое внутреннее устройство, и придерживаться того, что нами было сказано о поэзии»⁸. Нельзя смотреть на платоновскую трактовку воображения с романтических позиций; Платон отказывает искусствам в притязании на истину и относит воображение к сфере чувственности.

Теперь подошло время еще раз сказать об эйдосе. *Эйдос я понимаю как прекрасную, возвышенную и совершенную форму*. Тем самым мое представление об эйдосе соответствует идеям Платона, Шеллинга и Лосева. Существенных отличий два. Первое заключается в том, что *я признаю за эйдосами только культурное бытие*; они не существуют как «мировые» сущности, как некий изначально сущий «мир». Второе отличие заключается в том, что *я трактую эйдосы как изменчивые*

⁸ Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 438–439.

формы. Каждый модус эйдетического совершенства закончен в себе и застывает в неподвижности, но возможно и другое совершенство одного и того же. К примеру, пластическое совершенство женской красоты существует в нескольких эйдетических формах, но каждая из них индивидуальна и завершена. Тем самым я, вопреки идеалистической традиции толкования эйдоса, придерживаюсь реалистического учения, согласно которому эйдетические представления существенно зависят от характера опыта и традиции. Вероятно, эйдетические трансформации — самые медленные изменения в человеческом мире, — но они все равно есть. Никакой всеобщей эйдетики, на мой взгляд, не существует.

Характерными особенностями эйдоса является его *образность, целостность, простота*. На мой взгляд, философия, история и искусствоведение наших дней слишком озабочены стремлением к герменевтической расшифровке, желанием видеть в эйдосе изначальную потаенность. Неисчерпаемость и многозначность эйдетического смысла никак не конфликтует с его простотой. Рассуждая о греческом искусстве, Шеллинг отметил, что античные образы просты по форме, но бесконечно разнообразны по содержанию и возможности истолкования. Эйдетический смысл, поскольку он выражен через символ, требует непосредственного воплощения, со-участия человека, которое выражается в постижении, уподоблении и интерпретации.

Эйдетический опыт, особенно в поэзии, важен именно своей открытостью для самых различных интерпретаций, мастерски созданной «неполнотой», позволяющей сопереживать и достраивать смыслы, обращенностью к достаточно темной и никогда не систематизированной сфере личных переживаний. Возвышенность эйдетического опыта проявляется в простоте и целостности символа, который воспринимается непосредственно, разом, во всем величии совершенной формы, но при этом не поддается вербализации и концептуализации, то есть переводу на язык иных выразительных форм.

А. Ф. Лосев связывает свою теорию символа с критикой отвлеченного концептуализма, которую проводит с позиций символического идеализма. Лосев пишет: «Можно воплощать эйдос не методологически-инструментально-логически и не картинно-осмысленно, но *выразительно*, изваяно-эйдетически, со всеми теми моментами наполнения и живописи, которые присущи эйдосу, когда он начинает соотноситься с вне-эйдетическим меоном и становится символом» [1, с. 183]. Лосев устанавливает различие концептуализма и символизма, а также эйдетический характер символов. В этом отношении он вскрывает символический, эйдетический и образный

строй древнегреческой мысли в противоположность рационалистической традиции Нового времени. Учтявая то, что Лосев является идеалистом и строит систему, символический уровень познания у него выступает частью познания вообще; и в этом отношении Лосев стремится концептуализировать символизм, что, как мы уже показали, невозможно сделать без впадения в существенные ошибки. Для Лосева эйдосы онтологически существуют как мир совершенных форм, а символическое представление рассматривается как одна из форм бытия идеи, но не как самостоятельная форма. Подобная метафизическая теория оспаривается мной, поскольку символическое представление об эйдосе достижимо только в его собственной конкретности, что возможно лишь в особом опыте⁹. Концептуально выглядящая форма символа вторична по отношению к его живому восприятию.

Как я полагаю, не может быть несомненной уверенности в существовании эйдосов за пределами человеческого опыта и созданного человеком мира. *Сами по себе эйдосы суть объективная реальность, но они представляют собой часть культурной, символической реальности и отдельно от человека невозможны.* Мое отличие от теории Платона заключается в том, что *вещи изначально вовсе не имеют эйдетической природы.* Эйдосы создаются как символические обобщения возвышенного опыта, они существуют только как символы, которые в пространстве культуры оказываются первичными по отношению к вещам и событиям. Рационалистическое мировоззрение, основоположником которого выступает поздний Платон, стремится устранить, прежде всего, символизм, эйдетическую точку зрения, отводя ей уже не философскую, а эстетическую функцию, представляя символизм как форму психологически, субъективно окрашенного, не лишённого иррациональных сторон взгляда на мир, в котором совершенно отсутствует любая объективность и достоверность. Здесь Платон пошел против собственной традиции, и всей его мощи не хватило, чтобы ее поколебать. Ведь главное основание античной духовной традиции, что не всегда просто понять в наши дни, — это содружество концептуальной и символической точек зрения, когда человеческая душа в равной мере стремится обрести как идеи, так и эйдосы.

⁹ Это иногда признает и сам Лосев. «Отдельные смысловые элементы даны в эйдосе как живое целое, и потому связь их убедительна. В логосе они даны в отрыве друг от друга, и связь их, поскольку она мыслится в отрыве от живого общения с ними, непонятна, хотя и таким образом установление ее не могло избежать созерцания живого предмета, ибо ее неоткуда иначе и вообще взять. Эйдос есть насыщенное изъятие смысла» [1, с. 218].

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
2. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
3. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
4. Светлов Р. В. «Политик» и элейское политическое искусство // Платоновский сборник. Сер. «Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии». СПб., 2014. С. 165–183.
5. Светлов Р. В. Платонический философский lexicon // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма Межвузовский сборник. СПб., 2000. С. 380–403.

Рохмистров Владимир Геннадьевич

Русская христианская гуманитарная академия

«ФЕДОН» ИЛИ TO BE OR NOT TO BE?

Аннотация: Платон в диалоге «Федон» высказывает категорический запрет на самоубийство. Для участников диалога Платона этот запрет совершенно очевиден. Тем не менее в последующие века вплоть до сегодняшнего времени многие читатели этого диалога воспринимают пример смерти Сократа как самоубийство и как образец достойного ухода из жизни истинных философов. Однако понимание истинного смысла диалога «Федон» связано с восприятием смерти Сократа не как самоубийства, а как казни.

Ключевые слова: Платон, Федон, смерть Сократа, самоубийство.

Vladimir Rokhmistrov

Russian Christian Academy for Humanities

THE PHAEDO OR TO BE OR NOT TO BE?

Summary: Plato in dialog *Phaedo* speaks out the categorical prohibition on suicide. This prohibition is absolutely evident for participants in the dialog. Nevertheless during following centuries the majority of readers interprets the example of Socrates's death as suicide and as model of worthy finale for truly philosophers. However understanding of true meaning of this dialog connects with conception of Socrates's death not as suicide, but as the death penalty.

Key words: Plato, *Phaedo*, death of Socrates, suicide.

...When he himself might his quietus make
With a bare bodkin?

Когда так просто сводит все концы
Удар кинжала...

Шекспир. Гамлет, акт III, сцена 1

1

Практически в самом начале платоновского диалога «Федон» Кебет задаёт Сократу прямой вопрос. Он говорит, будто слышал и от Филолая, и от других, что для человека убивать самого себя непозволительно. Ясного же по этому поводу никто ничего до сих пор не сказывал (61e).

И Сократ неожиданно даёт на этот вопрос столь же прямой ответ: — Не переживай, тотчас, пожалуй, и услышишь.

В переводе С. П. Маркиша это выглядит следующим образом:

— Но пожалуй, ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них — о тех, кому лучше умереть, — ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их облагодетельствует кто-то другой.

Кебет слегка улыбнулся и отвечал:

— Зевс свидетель — верно! (62ab) [5, с. 12].

Судя по улыбке, Кебету здесь всё предельно ясно. Однако не так обстоит дело с читателями диалога, которые находят здесь множество проблем и загадок. В то время как этот разговор — одна из важнейших частей диалога.

Современный исследователь Платона из Оксфордского университета Дэвид Босток называет фрагмент (61b — 63e) «небольшой дискуссией о самоубийстве» [11, с. 16.] и определяет как третье¹ и главное введение в диалог [11, с. 15]. Другой современный платоник профессор Гвельского университета (Онтарио, Канада) Кеннет Дортер считает этот разговор о самоубийстве даже «первым введением» и «центральной темой диалога» [13, с. 11]. Именно с этого разговора начинается и один из наиболее ранних известных комментариев к платоновскому диалогу «Федон» неоплатоника Олимпиодора (495–570). Всё это, несомненно, свидетельствует о чрезвычайной важности данного разговора, в котором Платон «хочет нам дать понять как мифически и орфически, так и диалектически и философски, что человек не должен убивать себя сам» [15, с. 1].

Действительно, прежде чем доказывать бессмертие души, нужно непременно прояснить вопрос о самоубийстве как возможности освобождения души от тела. Босток пишет:

В сущности, нет необходимости верить в бессмертие для того, чтобы попытаться понять запрет на самоубийство. Даже если вы считаете, что смерть — это конец, вы все равно увидите, как непросто показать, что само-

¹ Первым введением он называет фрагмент 57a — 59c (введение к диалогу), вторым — фрагмент 59c — 61b (введение к сцене).

убийство — ошибка. В конце концов, нет ничего удивительного в мысли, что для некоторых несчастных людей жизнь так ужасна, что им жить не стоит, и для них, соответственно, было бы лучше умереть. В таком случае, почему бы следовало считать и для них недопустимым добровольный уход из жизни?» [11, с. 16].

А далее Босток добавляет, что у самого Сократа едва ли не противоположная мотивация. Он «верит, что некоторым людям и в самом деле было бы лучше умереть, а именно философам, однако совсем не потому, что их жизнь особенно ужасна, но потому, что их после смерти ожидает великое вознаграждение» [11, с. 16].

Другие комментаторы и переводчики предлагают всевозможные иные оттенки понимания этого места, на рассмотрение которых может понадобиться целая книга. Потому что, как пишет профессор Бристольского университета Кристофер Роу, издатель «Федона», в комментарии к этому месту: «Это сложное утверждение имеет большую дискуссию», наиболее полно отраженную у Гэллопа [16, с. 126]. А профессор Трэнтского университета (Петерборо, Канада) Дэвид Геллоп, издавший свой перевод «Федона», отводя комментарий к этому абзацу целых пять страниц, добавляет, что «абзац (62a2–7) неоднозначен как в грамматическом, так и в понятийном смысле» и — «полностью представить весь спор по этому вопросу здесь невозможно» [17, с. 79].

Все комментарии к этому абзацу намного превышают объемом сам абзац, так же как и все комментарии к «Федону» намного превышают по объему сам диалог. Одно перечисление вариантов толкований этого места превысило бы размеры статьи, но при этом дало бы лишь дурную бесконечность того, какие возможны тонкости в понимании каждого сказанного слова. Нам же сейчас важно понять, что именно хотел сказать Сократ (сиречь Платон) этим своим утверждением, а не то, как это можно было бы еще понять. Поэтому попытаемся ограничиться некоторыми обобщающими заключениями.

Кеннет Дортер выделяет четыре основных проблемных момента в восприятии слов платоновского Сократа, которые сводит к трем главным вариантам интерпретаций: первый заключается в том, что умереть всегда лучше, чем жить (А), второй в том, что порой бывает умереть лучше, чем жить (В), и третий — что жить всегда лучше, чем умереть (С) [13, с. 12].

Профессор Тулэйнского университета (Луизиана, США) Бургер Ронна высказывает еще и мысль о том, что Сократ здесь сознательно ставит своих слушателей перед лицом «противоречия божественного запрета

на самоубийство и человеческого желания умереть» [12, с. 31]. Причем Сократ делает это, будучи сам изначально поражен «собственным опытом неразрывной связи удовольствия и страдания» [12, с. 30].

Возможно, этим же противоречием пораженный киренаик Гегесий (III в. до н. э.), также наверняка читавший диалог «Федон», выбрал вариант А, т. к. он напрямую призывал окружающих совершать самоубийства. Ведь рассуждение его странным образом коррелирует с началом платоновского «Федона» (60b). Гегесий призывал к самоубийству «на том основании, что неудовольствие всегда так или иначе сопровождает удовольствие, наслаждение и боль неразрывно связаны... чтобы не знать огорчения, не надо знать и любви. Лучше умереть. Говорят, что после лекций Гегесия многие тут же кончали самоубийством» [9, с. 73].

Для Платона диалог «Федон» являлся необходимой программой, представляя собой с одной стороны завещание учителя (Сократа), а с другой — *credo* ученика — самого Платона. Смерть каменотеса Сократа произвела на аристократа Платона чрезвычайно сильное впечатление. Прежде чем заниматься философией дальше, он должен был решить *casus* Сократа, эту апорию, неразрывно связавшую жизнь с болезнью, а смерть — с излечением от неё. Несомненно, ему никоим образом не хотелось подать это своим ученикам в манере, в которой впоследствии это сделал Гегесий.

Но как после утверждения о том, что философские занятия состоят прежде всего в *освобождении и отделении души от тела* (64, 67de) и что после смерти человек отходит в *счастливые края блаженных* (115d), удерживать своих учеников от мысли о самоубийстве? Как показать им, что этого ни в коем случае делать не следует?

Платон говорит, что *боги, которые пекутся и заботятся о нас, будут недовольны, если человек закончит свою жизнь по собственной воле* (62bc)². Однако этот аргумент выглядит неубедительно, особенно в связи с финальным поступком самого Сократа, о котором Платон никоим образом не мог умолчать.

В конце концов в диалоге и в самом деле «все сводится к тому, чтобы принять, хотя и с некоторыми оговорками... что Сократ, выпив цику-

² Здесь явно прослеживается аргументация пифагорейцев. Например, мы можем найти у Афиняея следующее: «Пифагореец Евксифей говорил, что души всех людей привязаны к телу и здешней жизни в наказание и что бог постановил: если они не останутся здесь до тех пор, пока он не освободит их по собственной воле, то будут ввергнуты в ещё более многочисленные и страшные напасти...» [3, с. 443].

ту, совершает самоубийство, но разрешенное, поскольку “так хочет Бог”» [11, с. 17]. Еще более склоняет к возможности такой интерпретации переданный Сократом Эвену совет, что, если он настоящий философ, пусть как можно скорее последует за мной (61с).

Итак, самоубийство для любого человека всегда и при любых обстоятельствах должно находиться под запретом, однако...

2

Если верить Диогену Лаэртскому (VII, 167), покончил с собой, уморив себя голодом, ученик знаменитого Зенона, основателя стоической философии, греческий философ Дионисий Гераклеяский (330–250 гг. до н. э.).

Также существует предание, что Клеомброт, прочитав «Федона», бросился в море. Об этом гласит эпитафия Каллимаха:

Солнцу сказавши «прости», Клеомброт-амбракиец внезапно
Кинулся вниз со стены прямо в Аид. Он не знал
Горя такого, что смерти желать бы его заставляло:
Только Платона прочел он диалог о душе.

[1, с. 91. Пер. Л. Блуменау.]

Фигура Клеомброта особенно важна для нас вот в каком отношении. Судя по вопросу Эхекрата, он мог бы присутствовать при прощальных беседах Сократа в темнице, если бы не оказался в то лето на Эгине (59с 2–5). Соответственно, его реакция на диалог — это великолепнейшее свидетельство того, что читателями диалог «Федон» воспринимался не так, как слушателями Сократа и Платона. Ведь нет сведений о том, чтобы кто-либо из присутствовавших при прощальных беседах с Сократом или кто-либо из учеников Академии при живом Платоне покончил в результате изучения этого *casus* Сократа с собой.

Подтверждает иную версию восприятия диалога читателями по отношению к непосредственным ученикам Платона и Ирина Паперно. Также поминая Клеомброта в монографии с весьма откровенным названием «Самоубийство как культурный институт» она пишет:

Самая смерть Сократа, так похожая на самоубийство, наряду с его философскими аргументами стала для потомков символом смерти-бессмертия. Воспроизводя обстоятельства смерти Сократа — как добровольной

смерти, — человек активизировал и смысл, приписанный смерти самим философом, возлагая надежды на бессмертие... Мильтон (в книге III «Потерянного рая») прочел эту смерть именно как акт, направленный на достижение бессмертия по примеру Сократа — героя Платона: «И тот, кто, чтобы вкусить Элизиум Платона, бросился в море, Клеомброт». Джон Донн в своей христианской апологии самоубийства, трактате «Биатанатос», прочел акт Клеомброта как философский аргумент: «Ни несчастье, ни обвинение в преступлении, подлинное или ложное, а лишь величие ума подвигло его встретить смерть...» При этом Донн ссылаясь на Августина (к которому восходит позиция христианской церкви, осуждающей самоубийство) как на своего предшественника, также восхищенного поступком Клеомброта» [4, с. 11].

Если самоубийство Клеомброта, последовавшее за чтением платоновского диалога «Федон», является полумифическим, то другой суицид, связанный с чтением диалога, вполне историчен. Марк Порций Катон-младший или Утический (95–46 гг. до н. э.) перед тем как покончить с собой, по свидетельству Плутарха (Катон, 68), прочел платоновский диалог «О душе» до конца. Причем, как однозначно пишет об этом современная английская исследовательница этого вопроса Мириам Гриффин, Катон, совершая самоубийство, сознательно подражал Сократу.

Примеру Катона Утического (сиречь Сократа) следуют многие достойные римляне. «В мире Юлиев-Клавдиев... самоубийство является характерной чертой именно римского выбора смерти. По этому пути последовали такие известнейшие писатели, как Сенека, Лукан, Тацит и Плиний» [14, с. 64]. Этот список можно было бы продолжить. Согласно взглядам стоиков, а римляне в большей степени симпатизировали именно этой школе философии, самоубийство при определенных обстоятельствах являлось необходимым исходом. И Сократ, как убедительно показывает профессор из Санкт-Петербурга Р. В. Светлов в статье о «спартанском миреже», по многим признакам вполне может восприниматься как истинный спартаец, а его последователи, соответственно, как «поклонники всего спартанского в Афинах» [7, с. 372].

Воистину настоящий философ должен быть последовательным не только в своих словах, но и в действиях. Как писал Сенека в «Нравственных письмах к Луциллию»: «Философия учит делать, а не говорить. Она требует от каждого жить по её законам, чтобы жизнь не расходилась со словами и сама из-за противоречивых поступков не казалась пёстрой. Первая обязанность мудрого и первый признак мудрости — не допускать расхождения между словом и делом и быть всегда самим собою». (XX. 2) [8, с. 80].

Вспомним, наконец, и то, что Сократ вполне отчетливо говорит следующее:

— Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отойду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на земле, я был бы не прав... (63bc) [5, с. 13].

Таким образом, возникает соблазн вести речь о некоем *тайном знании*, согласно которому посвященный (*истинно мудрый человек*) знает, что на земле всякому человеку «лучше умереть, чем жить». Следует признать, что это «тайное знание» было отнюдь не чуждо древним грекам, достаточно вспомнить миф о Мидасе и Силене³.

3

В разговоре о самоубийстве речь и в самом деле идет о некоем «сокровенном учении» (62b2). Однако, согласно остроумному замечанию Бургер Ронна, этот «секрет» тут же и «обнародован». И «секрет» этот заключается в чисто пифагорейской аналогии, согласно которой «Сократ саму жизнь представляет как истинную тюрьму... Из тюрьмы же нельзя бежать по собственной воле (62b5)» [12, с. 32].

Действительно, все предложения о побеге Сократ отвергает категорически. Не по своей воле он в эту тюрьму попал, не по своей воле должен он и получить освобождение. Осужденный по афинским законам, которые обязательны для всех свободных граждан данного полиса, он подчиняется им, склонённый великой силой необходимости, тем самым показывая пример не только великого гражданского мужества, но и *ясного понимания смерти*. Он последователен в своих словах и действиях.

Но Сократу было трудно донести до понимания своих слушателей простые и очевидные, на его взгляд, вещи. Простое всегда труднее объяснить, чем сложное. Сложное разлагается на части и делается простым. Тем самым простым, которое необъяснимо и недоказуемо. Но сам процесс разложения сложного на простое дает полную иллюзию понимания предмета, а порой

³ В одном из вариантов мифа Мидас спрашивает Силена о тайне жихни, на что Силен может сказать ему лишь одно: «Лучше бы вам людям и вообще не родиться на свет». Это же «знание» зафиксировано в поэме Эмпедокла «Очищения»: «Горе, о горе тебе, злополучный и жалкий род смертных // Распрей и тяжких стенаний исполнен твой век с колыбели!» [10, с. 83].

и полную иллюзию знания вещи. Она-де состоит из таких-то и таких-то простых вещей. Мы знаем, как её составить, значит, мы владем этой вещью.

Хорошей иллюстрацией этого является «Кратил». «Кто знает имена, тот знает и вещи» (435d6). А как можно знать имя? Только разложив его на составные части. Установив, что слово «мышление» (νόησις) состоит из «улавливания нового» (νέου ἔσις) (411e), мы получаем знание о том, как это слово устроено. И с этого момента всегда можем блеснуть *знанием* этого слова. Это просто. И впечатляет. И даёт действительную иллюзию знания. Вот ещё пример из того же «Крати́ла»: «Солнце потому так называется, что оно, вечно вращаясь вокруг Земли, как бы вокруг неё слоняется» (409a5).

Однако если нас попросят объяснить, как происходят слова «новый» и «улавливать», мы уже не найдем столь легкого объяснения. А слово «слоняться» и вообще отдаёт некой неприкаянностью, не имеющей никакого отношения к Солнцу. Сегодня можно прочесть целую книгу о Солнце и все равно остаться весьма озадаченным.

Все простое дается нам только как возможность простого указывания: *это есть стол*. Так же обстоит дело и с душой.

Мудрецу Сократу в последний месяц своей жизни пришлось объяснять своим ученикам совсем простые вещи.

С тем, что человек состоит из тела и души, все соглашались, видя в этом мудрость и понимание мира. Однако с простыми понятиями, что такое тело, а главное, что такое душа, — сразу же возникали непреодолимые трудности.

Сократ говорит:

— Но ясно же, что есть вещи вечные и есть вещи преходящие.

— Да,— соглашались все,— мир состоит из чего-то вечного, что существует всегда, не рождается и не умирает, и из чего-то преходящего, что рождается и умирает.

И соглашались даже на то, что тело следует отнести к вещам преходящим, а душу — к вечным.

Но что такое душа и почему она бессмертна, никто до сих пор ответить не в состоянии.

Сократ приводит один аргумент за другим. Для него, как для человека знающего, а проще даже сказать — видящего, всё является указанием и доказательством. Однако беседа постоянно и неизбежно соскальзывает из указательной в описательную область. Как ни просил Сократ Горгия отвечать кратко и по существу (449b), что такое ораторское искусство, а не расхваливать и описывать его, как ни старался Горгий этому следо-

вать, передать слова словами и ему так и не удалось удовлетворительно. Потому что, по словам того же Горгия, в конце концов наступает момент, «когда пространные ответы неизбежны» (449c2). Дихотомия «Софиста» имеет свои ограничения.

И Сократ как будто говорит напоследок:

Мы с вами искали доказательства бессмертия души. Мы выдвинули целый ряд аргументов. Однако ни один из них не оказался убедительным и мы до сей поры всё еще не знаем, что такое душа. И вот я *оказался перед лицом возможности* воочию убедиться в правильности моего ощущения, говорящего мне о действительном существовании души и о действительном её бессмертии. Разве не должен я в таком случае радоваться и хотеть *как можно скорее* убедиться в этом?

Вы же, пока не знаете этого и не уверены в этом, продолжайте искать...

И это в его устах не утешение, а призыв, который можно правильно понять только в том случае, если признать, что Сократ не по собственной воле покинул этот мир. Современники отчетливо понимали это, не сняв обвинения с тех, кто осудил философа.

Мы же, признавая смерть Сократа самоубийством, фактически признаём и ложность его посылок о том, что душа существует и что она бессмертна. Вместо того чтобы попытаться, поверив Сократу (и Платону), разобраться в этом самостоятельно.

В этом смысле стоит еще раз обратиться к словам Бургер Ронна о том, как Сократ был поражен неразрывной связью страдания и удовольствия, освободив от оков ноги. Профессор Ронна не приходит при этом к эффективному и многозначительному открытию Гегесия. Она пишет далее, что Сократ «на основании этого представил оппозицию из двух моделей; одна основана на человеческом желании разделить изначальное единство, другая на божественной воле объединить изначальную двоицу» [12, с. 30].

Здесь, как мы можем заметить, вопрос сразу переходит за грань проблемной триады (А–В–С) в иную оппозицию. Бог, стремясь слить воедино душу и тело, хочет даровать человеку жизнь вечную, человек же постоянно стремится от чего-то отказаться — то от тела, то от души, предпочитая конечность — смерть. Проблемной становится эта самая разнонаправленность устремлений Бога и человека. Иными словами, вопрос вообще не должен стоять о том, что лучше — жить или умереть. Да и как можно решать подобный вопрос, не поняв прежде *простых* вещей, которые кажутся на первый взгляд очевидными и понятными, но на самом деле совсем не таковы — что такое *жизнь* и что такое *смерть*, и как они между собой связаны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Греческая эпиграмма / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. СПб.: Наука, 1993.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. и прим. М. Л. Гаспарова. Общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева. М., Мысль, 1979.
3. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Пер. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
4. Паперно И. Самоубийство как культурный институт. М., 1999.
5. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
6. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 3-х т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1964.
7. Светлов Р. В. Сократ и «Спартанский мираж» // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2011. № 10. С. 363–374.
8. Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М.: Эксмо, 2009.
9. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.
10. Якубанис Г. Эмпедокл философ, врач и чародей. Киев, СИНТО, 1994.
11. Bostock D. Plato's Phaedo. Clarendon Press. Oxford University Press. N. Y., 2002.
12. Burger R. The Phaedo: A Platonic Labirinth. Yale University Press. New Haven and London, 1984.
13. Dorter K. Plato's Phaedo: An Interpretation. University of Toronto press. Toronto Buffalo London, 1982.
14. Griffin M. Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I–II. Greece & Rome, Second Series, Vol. 33, No. 1–2, 1986.
15. Olimpiodori philosophi scholia in platonis Phaedonem. Edidit Christoph. Eberh. Finckh, philos. D., AA, LL, M. / Heilbronnae sumptibus Joh. Ulr. Landherr, MDCCCXLVII.
16. Plato. Phaedo. Edited by C. J. Rowe. Cambridge University Press, 1993.
17. Plato. Phaedo. Translated with Notes by David Gallop. Clarendon Press. Oxford University Press. N. Y., 1975.

Королев Всеволод Анатольевич

студент,

Русская христианская гуманитарная академия

ЩИТ СОКРАТА: К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭПИЧЕСКОГО

Аннотация: После того как прозвучали обвинительные речи, платоновский Сократ признаётся: его противники говорили столь убедительно, что он чуть было не забыл сам себя. Можно сразу припомнить еще одного героя, которого постоянно подстерегает опасность амнезии — это Одиссей. Забывший себя никогда не сможет вернуться домой, ибо где его дом? Забывший себя теряет возможность быть узнанным, и вот уже Филоктет Софокла молит Неоптолема, чтобы тот вновь стал самим собой.

По словам М. Элиаде, в индоарийском племени бхиллов существует любопытный метод лечения. Прежде всего остального лекарь чертит около постели больного мандалу — *imago mundi* — отражение истинного мира. Гармоничность подлинного бытия передается больному, испытывающему в ней недостаток, что позволяет ему вступить в схватку с болезнью. С точки зрения *эпического*, отражение есть не зеркало, навеки обреченное творить лишь жалкие подобию, но щит, с помощью которого болезнь *отражена*. Элиаде умалчивает о том, что происходит после выздоровления. Но вероятно, больной должен принести благодарственные жертвы богам, позволившим ему припомнить необходимое и вновь обрести себя.

Описанный выше сюжет есть лишь один из многих, корнящихся в *эпическом*. Эпическое как парадигма сознания несводимо к эпосу, хотя и немислимо без него. В нашей статье мы постараемся раскрыть некоторые аспекты философского эпоса Платона, героем которого является Сократ. Это тот напев, который не следует забывать желающим понять Платона. Другие подходы этим не отменяются, но обогащаются.

Ключевые слова: Платон, Сократ, Гомер, Гесиод, эпос, феноменология эпического, герменевтика, поэтика, миф, логос, «Критон», «Федон».

Vsevolod Korolev

student, Russian Christian Academy for Humanities

THE SOCRATE'S SHIELD: ON THE PHENOMENOLOGY OF THE EPICAL

Summary: After prosecutor's charges Plato's Socrates says that his accusers spoke so convincingly that he was almost carried away in spite of himself. We can recollect one more hero who is always endangered by amnesia. It is Odysseus. The one who forgot oneself can never come home for where is his home? The one who forgot oneself loses the possibility to be recognized and so we see Sophocle's Philoctetes invoking Neoptolemus to be more like his former self.

According to M. Eliade there exists a curious way of treatment in the Indoarian Bhil's tradition. In the first instance a healer draws a mandala beside a patient's bed. This mandala represents a reflection of the genuine world — imago mundi. The harmony of pure existence is transmitted to the sufferer who lacks it and it helps him to fight against the disease. From the viewpoint of *the epical*, this reflection is not a mirror bound to produce only poor copies forever but a shield whereby the disease could be *reflected*. Eliade doesn't mention what happens next but, probably, the patient should make a thank offering to gods who helped him remember the essentials and find his former self.

The forecited plot is but only one of many others rooted in *the epical*. The epical is a conscience paradigm and it cannot be reduced to *epic* though these two shouldn't be considered without each other. In this article we will try to expose some aspects of Plato's philosophical epic whose main character is Socrates. This is the tune not to be neglected if you want to understand Plato. Other approaches are only enriched by this but not annulled.

Keywords: *Plato, Socrates, Homer, Hesiod, epic, phenomenology of the epical, hermeneutics, poetics, myth, logos, the Crito, the Phaedo.*

I

Мы начинаем новый запев феноменологии эпического: начинание же наше есть продолжение путем припоминания важнейшего. Припоминание не означает пересказа, ибо важнейшее должно само себя выявить. Пересказано сказанное может быть лишь исходя из застывшего горизонта, коль скоро завершаясь, оно этот горизонт осваивает, становясь песнью, которая есть не что иное, как определенность своих пределов, указывающих на центр. Песнь обретает сюжет. Пересказ потому есть не припоминание, но повторение в движении по кругу. Припоминание же относится к со-

впадению говоримого сейчас со сказанным ранее на новом витке мысли. В этом совпадении выявляются *формулы эпического*, важные не только для того, что складывается, но и для того, что еще не сложилось. Новая песнь становится основанием для нового запева, горизонты которого уже совсем иные. Как мы теперь ясно видим, единственным имманентно верным путем складывания феноменологии эпического является сложение о нем *эпоса*. Ни его формулы, ни горизонты, заранее нам не известны, — в этом главное требование феноменологии как потока описания вслед за бытием феноменов. Ведь, как гласит схолия к Пиндару, «сперва песни сочиняются, а потом уже лира к ним подлаживается»¹.

Горизонт нынешнего можно очертить так: Платон и его философский эпос. Очевидно, что и Сократ может пониматься тогда только лишь как Сократ платоновский, что в дальнейшем отдельно оговариваться не будет. Эпиком же мы считаем Платона по характеру его подражания, что и попытаемся показать в дальнейшем. Однако для этого, как мы уже сказали, необходимо припомнить и предыдущее, коль скоро оно таковым стало. Предшествовала же настоящему, в частности, борьба за несводимость эпоса к мифу.

Эпическое было описано нами как качественно иная по сравнению с мифом *точка нормативности* человека и человеческого². Под точкой нормативности мы понимаем человека такого, каким он должен быть, то есть *героя*. Бытие точки всегда идеально. Точка не появляется в делении, точка всегда задается как идеальное, исходя из пределов понимания бытия как такового. Безусловно, знают героя и миф, и архаический эпос, или шаманская поэзия³. Однако герой мифа не есть человек, способный стать объектом осмысленного подражания для многих. Архаический герой вызывает смесь уважения и опасения, подобно шаману, обреченному на вечное метафизическое одиночество. Ритуал в мифе есть потому преимущественно действие: подражание же герою в действии происходит путем воплощения посредством *имитации*. Имитируются те способности и качества, которых у обычного человека нет и быть не может, но которые присутствуют в фигуре героя-образца. Хотя чудесное и *имитируется*, стоит помнить о том, что, с точки зрения самого мифа, оно *воплощается*. Неверно было бы сказать, что миф не воспитывает. Однако воспитание

¹ Схолиаст к первой строчке Pind. Ol. II («Песни мои, владычицы лиры»). См.: [9; с. 398].

² О диалектике точки и линии см.: [3; с. 397–428], [11; с. 37–44].

³ В терминологии М. С. Боуры. См.: [4; с. 10]. В качестве примера таковой он приводит постройку корабля с помощью заклинаний Вяйнямейненом [4; с. 11].

мифа есть совокупность ритуально закрепленных практик, не нуждающихся в теории. Более того, теория тут невозможна, ибо не определены границы, вокруг которых она могла бы быть выстроена.

Отличным от этого образом действует *эпическое*. Эпическое восславляет героя, занятого деятельностью по преимуществу человеческой. В *эпическом* впервые высвечивается такое понимание человека, которое благодаря своей понятности и всеобщности способно радикально границы человеческой общности расширить. Говоря о человеке, эпическое никогда не забывает об общности. Общность же эта есть общность равнодостоинных героев, чье равенство в достоинстве конституируется их принципиально одинаковым отношением к *эпическому* как теоретически достижимому. Именно всеобщность и всепонятность эпических идеалов впервые делает возможной *теорию* о способах их достижения. Теория эта есть пайдея — воспитание души и тела, с помощью которого и может сформироваться человек как вития в речах, делатель прославленных дел и достойный член общины героев (ср.: *Ил.* IX, 443)⁴. *Эпическое* есть потому не индивидуализм, но его осуждение, что в «Илиаде» ярко отражено.

Кроме того, важно не упустить, что *эпическое* так же, как и миф, корнями уходит в сакральное. Однако само понимание сакрального здесь иное. Ритуалом эпического является сама эподия, в которой припоминаются доблесть героя и его нетленная слава. Вспомним знаменитые слова Ахилла:

Если останусь я здесь, перед градом троянским сражаться,—
Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.

(*Иом.* II. IX, 412–413. Пер. Н. И. Гнедича)⁵

Комментируя эти слова, Г. Надь замечает: «Главный герой “Илиады”, по сути, утверждает, что бессмертие ему принесет его же эпическая традиция. Именно в этом и заключена главная особенность гомеровского взгляда: тема получения бессмертия героем переносится из сферы культа в область эпоса как такового. Вот почему гомеровская поэзия о даровании бессмертия прямо и не говорит: это действие просто является ее сутью» [8; с. 182]. Такой взгляд на эпос позволяет нам преодолеть его понимание как исхода в никуда, исхода в исход, по выражению А. В. Ахутина [2; с. 133]. Парадигма эпического бессмертия нам хорошо знакома («Я памятник себе воздвиг

⁴ Конечно же, здесь не пройти мимо блистательных трудов В. Йегера.

⁵ Здесь и в дальнейшем «Илиада» цитируется в переводе Н. И. Гнедича, а «Одиссея» — в переводе В. В. Вересаева.

нерукотворный...»), однако часто бывает упущено ее метафизическое основание, которое потому необходимо подчеркнуть. Обычным местом исполнения эпоса являлся пир, о религиозном значении которого также забывать не стоит. Безусловно, в свое время античность узнает и времена деградации пира, превращения его в простую попойку, однако нормативное его понимание не таково. Пир есть совместное действие богов, героев и людей, соединяющее их в единую общину, и в этом смысле он близок жертвоприношению как священной трапезе. Кроме того, пир есть и пространство воспитания, ибо истинно воспитанным может быть лишь тот, кто способен сохранять на пиру приличия (ср.: *Plat. Leg.* 645d-650b). Эпическое бессмертие не есть потому лишь «бессмертие как бы», не есть призрак. Напротив, призраком для эпического духа оказывается традиционный миф о бессмертии:

— Не утешай меня в том, что я мертв, Одиссей благородный!
Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать,
Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью.
(*Hom. Od.* XI, 488–491).

II

Эпическое дает человеку его богов. Эпическое дарует человеку и качественно иную память, которая настолько превосходит всякое воображение, что приобретает сакральное значение. Истинное бытие доступно нам только тогда, когда мы о нем не забываем. Забыть себя — значит утратить возможность вернуться к истине, и многоумен тот, кто избегает этой угрозы. Такая опасность постоянно подстерегает Одиссея, но не его одного. Пора нам в этой связи вспомнить и о Сократе, сказ о котором начинается со следующих слов: «Как подействовали мои обвинители на вас, о мужи афиняне, я не знаю; что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили» (*Pl.* *Ap.* 17a. Пер. М. С. Соловьева).

Как мы считаем, важнейшим элементом философии Платона является не какое-либо одно учение и даже не совокупность таковых, а Сократ. Сократ есть героическая жертва себя на благо полиса. Сократ олицетворяет всю воспитательную силу греческой пайдейи, являясь идеальным образцом для подражания [12]. Неверно потому говорить, что Сократу

не нашлось бы места в платоновском полисе. Платоновский полис является таким полисом, в котором Сократом в некотором смысле является каждый. Платон в своей философии всегда исходит из должного. Пускай люди считают, что человек есть плод Эроса, однако поистине человек рождается из земли, в славной смерти. Эта славная смерть тоже, в свою очередь, исходит из концепции должного: человек никогда не должен бросать свой щит — воинский, философский или любой другой, — если уверен в правильности и полезности своих действий на благо полиса. Если человек настолько убежден в этом, что готов без всяких колебаний принять смерть, взяв за свои действия ответственность, он становится героем и образцом для всякого подражания. Логика эпического есть потому во многом логика должного.

Эта линия греческой философии начинается именно с Гомера и Гесиода. Здесь не столь уж важен пресловутый гомеровский вопрос: в любом случае, «Илиада» есть первое в греческой традиции философское воспитательное сочинение. Роль «Илиады» как дидактического эпоса во времена Платона помнили уже плохо, ибо героическое воспитание здесь дано не в слове, а в действии. Между тем, «Илиада» сосредоточена на смерти, оказывающейся в действительности рождением: *быстроногий* обиженный⁶ ребенок умирает, а вместо него рождается полноценный член общины героев. Если ребенок славен лишь предками (ср.: Патрокл), то герой славен уже *своими* делами. К сожалению, эта тема здесь не может быть развернута во всей полноте.

Платоновский «малый эпос», включающий в себя «Апологию Сократа», «Критона» и «Федона», согласно платоновской логике, посвящен именно событию рождения Сократа, а вовсе не его смерти. Особый интерес в этом смысле представляет «Критон», выстроенный в очевидной переключке со сценой посольства к Ахиллу (II. IX). Рамка эта задана самим сюжетом и открывается сном Сократа: «Мне казалось, что подошла ко мне какая-то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: “Сократ!»

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой»⁷.

Для того, чтобы понять смысл этого сна правильно, а не так, как его понимает сам Критон, нам стоит обратиться к «Илиаде» и припомнить

⁶ «...Обида могуча, ногами быстра...» — II. IX, 505.

⁷ Pl. Crit. 44ab. Пер. М. С. Соловьева.

контекст, в который в «Илиаде» эта строчка помещена. Итак, над ахейцами нависла угроза. Уверившись, что Зевс отвернулся от него, Агамемнон уже склоняется к бегству:

Други, внимлите и, что повелю я вам, все повинуйтесь:
Должно бежать; возвратимся в драгое отечество наше;
Нам не разрушить Трои, с широкими стогнами града!
(II. IX, 26–28)

Ему возражает Диомед Тидид, а затем слово берет и Нестор, напоминающий царю («...тебе вручил Олимпиец // Скиптр и законы, да суд и совет произносишь народу» — IX, 98–99) о несправедливости, совершенной тем по отношению к Ахиллу:

...Сколько тебя, Агамемнон,
Я отговаривал; но, увлекаясь духом высоким,
Мужа, храбрейшего в рати, которого чествуют боги,
Ты обесчестил, награды лишив. Но хоть ныне, могучий,
Вместе подумаем, как бы его умолить нам, смягчивши
Лестными сердцу дарами и дружеской ласковой речью.
(II. IX, 108–113)

Агамемнон уже и сам жалеет, что обидел столь славного мужа, а потому соглашается даровать Ахиллу несметные богатства в качестве извинения. Нестор определяет состав посольства, и выбор его не случаен: предводителем посольства становится *воспитатель* Ахилла Феникс, а его помощниками в деле убеждения — храбрейший в бою Аякс Теламонид и многоумный Одиссей. Однако разумные доводы Одиссея Ахиллом отвергаются. Ахилл твердо намерен оставить стан ахейцев и вернуться домой:

Если счастливое плаванье даст Посидон мне могучий,
В третий я день, без сомнения, Фтии достигну холмистой.
(II. IX, 362–363)

Итак, Ахилл готов ответить несправедливостью на несправедливость царя, не просто олицетворяющего, но и в буквальном смысле являющегося законом, отказавшись при этом даже от будущей нетленной славы (II. IX, 410–416). Общее благо при этом оказывается совершенно в тени его

быстроногой обиды. Что же означает в этой связи сон Сократа и почему Критон воспринимает его неверно?⁸ Ведь само сновидение весьма прозрачно: Сократу является Мойра, возвещающая о том, что нить его жизни скоро будет перерезана, да и цитирует она при этом стих, в котором явно различим дух разрушения. Так его и воспринимает Критон, считающий его даже слишком ясным (44b).

Однако то, что Критон считает смертью, в действительности есть рождение. На самом деле, Сократ отправляется на свою подлинную *родину*, в отличие от мнимой родины Ахилла, сулящей лишь забвение. Он совершенно спокойно пересказывает свой сон Критону, потому что считает этот сон для себя благим, хотя он и говорит, казалось бы, о его смерти. Смерть Сократа-человека есть рождение Сократа-героя, который и сможет вести беседы «с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправедного суда» (Pl. Ar. 41b). Диалог «Критон», конечно же, есть прямой платоновский ответ Гомеру. По Платону, убеждать человека должны не люди (Феникс и Аякс), а Законы и Государство. Убеждение же это есть вновь аргументация от должного. Неверно было бы сказать, что Платон отвергает гомеровские идеалы. Скорее, Платон спорит с Гомером как воспитатель с воспитателем, предлагая другой, более правильный, путь для их достижения.

Есть и еще один мотив, которого Ахиллу недостает, чтобы *принять должное как свое*. Вспомним пассаж, непосредственно предшествующий речи Ахилла о двояком выборе, возвещенном ему его серебронной матерью:

Можно все приобрести, и волов, и овец серебрунных,
Можно стяжать и прекрасных коней, и златые треноги;
Душу ж назад возвратить невозможно; души не стяжешь,
Вновь не уловишь ее, как однажды из уст излетела.

(Il. 406–409)

В этой связи стоит, конечно, обратиться уже к «Федону», однако наше обращение будет по необходимости кратким. Мы остановимся лишь на последних словах Сократа, не так давно ставших предметом пристального анализа Г. Надя [12]. Слова эти, как известно, таковы: «Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте»

⁸ Мы совершенно не согласны с тем, что в общей структуре диалога «эпизод со сном фактически провисает» [7; с. 285–294].

(Pl. Phd. 118a. Пер. С. П. Маркиша). Что же этим сказано? Надь обращает наше внимание на саму фигуру Асклепия — этот герой, сын Аполлона, прославился своей способностью воскрешать людей из мертвых, что вызвало беспокойство богов — ведь человек должен оставаться смертным, а иначе чем он будет от них отличаться? Сам ритуал принесения Асклепию в жертву петуха есть ритуал инкубационный. Принеся петуха в жертву, человек засыпает в священном месте⁹, но на следующее утро его вновь будят крики петухов. Посему Надь видит в диалоге «Федон» прежде всего философию бессмертия слова, а уж затем религиозное в обычном смысле учение о бессмертии души. В слове этом обретает бессмертие герой. В этой связи интересно, что в греческой традиции день рождения Сократа совпадал с днем его смерти. Как доказывает С. Уайт, никаких данных о реальном дне рождения Сократа сохраниться попросту не могло. Следовательно, источником этой традиции была, скорее всего, традиция платоническая [14, р. 151–175]. Согласно ей, Сократ умер и родился 6-го числа месяца Таргелиона — каждый год в этот день афиняне по древней традиции совершали очистительные жертвы, *фармакоі*. 7-го же Таргелиона, согласно платонической традиции, родился Платон. Именно с упоминания о праздновании двух этих событий начинается восьмую книгу «Застольных бесед» Плутарх (717ab), упоминает о таком праздновании и Порфирий. Быть может, пресловутое нездоровье Платона (Phd. 59d) именно в том и заключалось, что сам он первоначально воспринимал смерть Сократа как смерть? Петух принесен в жертву и кажется, что никогда над миром больше не разнесется его звонкий голос. Кажется, что погибает сам Логос [ср.: 13]. Однако Логос может — и должен! — быть возрожден в припоминании Сократа, в котором в буквальном смысле возрождается и сам Сократ.

Разумеется, этим тема *эпического* у Платона только начата. Все вышеизложенное есть лишь совокупность не до конца развернутых тезисов, нуждающихся в дополнительной и всесторонней проверке. Кроме того, сосредоточившись на трилогии рождения Сократа, мы так и не добрались до более глубокого понимания роли *эпического* в философии Платона, исходящего из логики эпического (от фактического к должному, и наоборот). Но хотя тема нами и не исчерпана, мы надеемся, что нам удалось показать хотя бы теоретическую допустимость эпического прочтения Платона, которое, разумеется, не отвергает никаких других, но, возможно, способно в некоторой мере их дополнить.

⁹ Центром культа Асклепия был Эпидавр.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Собр. соч. в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
2. Ахутин А. В. Эпический исход // Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. М.: Наука, 2005. С. 91–141.
3. Биbihин В. В. Точка // Биbihин В. В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 397–428.
4. Боура М. С. Героическая поэзия. М.: Новое литературное обозрение, 2002.
5. Гомер. Илиада. Пер. Н. И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008.
6. Гомер. Одиссея. Пер. В. В. Вересаева. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
7. Золотухина А. И. Несколько интерпретаций сна Сократа в Критоне: От Аристотеля к мегарикам // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2015. Т. 19. С. 285–294.
8. Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
9. Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты М.: Наука, 1980.
10. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль, 1990–1994.
11. Романенко Ю. М. Онтология мифа. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.
12. Светлов Р. В. Сократ и «спартанский мираж» // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2011. № 10. С. 363–374.
13. Nagy G. The Last Words of Socrates at the Place Where He Died. Электронный источник: <http://classical-inquiries.chs.harvard.edu/the-last-words-of-socrates-at-the-place-where-he-died/>.
14. White S. A. Socrates at Colonus. A Hero for the Academy // Reason and Religion in Socratic Philosophy / Ed. by N. D. Smith and P. B. Woodruff. Oxford, 2000. P. 151–175.

**ПЛАТОН И ПЛАТОНИЗМ
В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННЫХ СТРАТЕГИЙ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Платон и античный мир: тексты и история интерпретаций

Бахарь Спиридон Александрович

Русская христианская гуманитарная академия

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О СМЕРТИ И ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ

Аннотация: Настоящая статья представляет собой попытку реконструкции относительно целостного учения Платона о смерти и посмертном существовании. В связи с этим производится анализ высказываний Платона на эту тему, показывающий, что образы и идеи, с которыми мы сталкиваемся в этом учении, не могут считаться уникальным явлением с точки зрения их новизны. Однако Платон, опираясь на ставшую уже традиционной систему таких образов и идеи, не только творчески преобразовал их для нужд своего учения, но и дал им глубокое философское обоснование.

Ключевые слова: Платон, смерть, душа, очищение, метемпсихоз.

Spiridon Bakhar

Russian Christian Academy for Humanities

THE PLATO'S DOCTRINE OF DEATH AND POSTHUMOUS EXISTENCE

Summary: This paper is an attempt to reconstruct a holistic teaching of Plato's death and posthumous existence. In this connection, an analysis of Plato's statements on the subject show that the images and ideas that we find in this teaching can not be considered a unique phenomenon in terms of their novelty. However, Plato, based on the now traditional system of images and ideas, not only creatively transformed them for the needs of his teaching, but also gave them a deep philosophical justification.

Keywords: Plato, death, soul, catharsis, metempsychosis.

Тема смерти с давних времен интересовала человека. Мы располагаем многообразием различных источников: свидетельствами эпоса, лирикой, произведениями древнегреческих трагиков. Ее касались, пожалуй, все известные нам мыслители, а Шопенгауэр считал, что «едва ли люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти» [15, с. 385]. Дать разумное истолкование смерти пытался и Платон. Наибольшее место этой теме отводится в таких его диалогах, как «Апология Сократа», «Критон», «Менон», «Федон», «Федр», «Горгий» и «Государство».

Как показывает большинство исследователей, учение Платона о смерти и посмертном существовании имеет орфико-пифагорейское происхождение и является следствием его онтологического дуализма. В рамках этого дуализма Платон разделяет все сущее на два вида — умопостигаемое («бездвидное») и чувственно воспринимаемое («зримое») (Федон 79а). К безвидному относится божественный мир идей, тогда как к зримому — чувственно воспринимаемый космос.

В соответствии с этим учением человек состоит из двух частей: души и тела (Федр 246с). Душу Платон понимает как бессмертную сущность в человеке, которая от природы принадлежит миру богов (Федон 92е)¹. Она является животворящим началом, привносящим во все жизнь и сообщающим всему движение (Федон 105с-d). Согласно Платону, «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа» (Федон 80b). В противоположность душе «человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело» (Федон 80b).

До того, как соединиться с телом, душа живет подлинной жизнью, пребывая среди богов в некой занебесной области, о которой Платон говорит так: «Эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания» (Федр 247с).

Находясь в занебесной области, душа созерцает истину (Федр 247е). Чтобы оставаться в занебесной области вечно, душе необходимо «всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью» (Государство 621d). «Если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой» (Федр 248с-е). Если же душа, «постигнутая какой-нибудь случайностью»,

¹ В диалоге «Федон» (70с-107b) Платон приводит четыре доказательства бессмертия души и еще одно — в диалоге «Федр» (245с-е).

исполняется зла и забывает истину, то она тяжелеет и падет на землю, вселяясь в земное тело (Федр 248с).

Греки обычно приравнивали забвение к смерти. В их представлениях мертвые — это люди, которые потеряли память [16, с. 164]. А поскольку, по Платону, забвение истины является причиной вселения души в тело, то он уподобляет смерти именно это вселение, а тело вслед за орфиками и пифагорейцами называет «могилой» (Горгий 493а), «темницей» (Федон 82е-83а) или «надгробием» (Федр 250с, Кратил 400с), которое заключает в себе нашу душу. Так, в диалоге «Кратил» (400с) Платон производит слово σῶμα (тело) от σῆμα (надгробие, могила), а в диалоге «Горгий» говорит: «Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека², что теперь мы мертвы, и что тело — наша могила...» (Горгий 493а).

Вместе с тем Платон называет смертью не только вселение души в тело, но и ее от тела отделение (Федон 64с, 67d, 106е; Горгий 524b), освобождение души из «темницы», где она вынуждена пребывать в земной жизни (Федон 64с). Он говорит: «Смерть есть отделение души от тела, а “быть мертвым” — это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, — тоже сама по себе» (Федон 64с). Тело, согласно этому учению, после смерти превращается в прах, а душа попадает в загробный мир (Федон 106е).

В картине загробного мира, неоднократно рисуемой Платоном, исследователи видят несомненное влияние орфико-пифагорейской традиции. Так, по мнению А. А. Тахо-Годи, все элементы этой картины, разбросанные по диалогам «Горгии», «Федон», «Федр» и «Государство», соответствуют орфической концепции Пиндара, целостно изложенной им во «Второй Олимпийской оде» [см. 12, с. 574–575; 581–585].

Согласно Платону, в загробном мире «первым делом надо всеми чинится суд — и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе» (Федон 113d). Суд производят назначенные для этого Зевсом его сыновья: Минос, Радамант и Эак. После вынесения приговора одни души отправляются в Тартар, а другие — на Острова блаженных. Первостепенную роль для дальнейшей судьбы души играет тот образ жизни, который человек вел на земле. Смерть есть благо, если человек жил правильно и разумно, и — зло и страдание, если он действовал неправильно и неразумно (Федон 107d).

² Вероятно, под «мудрым человеком» Платон подразумевает здесь Филолая. Однако Эмпедокл в одном из дошедших до нас фрагментов также называет тело могилкой, буквально — «землей, в которую облачен человек» [13, с. 412].

Правильная жизнь есть жизнь справедливая, мужественная и воздержанная (Федон 69b). Неправильная жизнь есть жизнь порочная. Пороками соответственно являются несправедливость, трусость и невоздержанность. После смерти тела душа сохраняет на себе следы этих пороков (Горгий 524c-d). Пороки же, по Платону, привязывают душу к телу, вследствие чего душа становится телесной (Федон 81b). А поскольку «телесное <...> надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым» (Федон 81b), то душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир (Федон 81b), где она в виде призрака долго «бродит среди надгробий и могил» (Федон 81d), пока силою необходимости не водворяется в Тартар (Федон 108b-c).

В Тартаре души отбывают наказание, сошедши в подземные темницы. «О ком решат, что они держались середины, те обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания до тех пор, пока не искупят свою вину» (Федон 113e). «За каждое преступление душа должна терпеть десятикратно большие муки» (Государство 615b). Только так души получают освобождение от вины.

Те, кого по тяжести преступлений сочтут неисправимыми, отправляются в Тартар навечно. К таковым относятся «либо святотатцы, часто и помногу грабившие в храмах, либо убийцы, многих погубившие вопреки справедливости и закону, либо иные схожие с ними злодеи» (Федон 113e). Если же человек жил благочестиво и в согласии с правдой, то судьи посылают его душу на Острова блаженных (Горгий 526c).

Претерпев наказание, на тысячный год все, кроме неисцелимых, являются, чтобы выбрать себе новую жизнь — «кто какую захочет» (Федон 249b)³. Здесь важно отметить, что не судьба определяет участь человека, а человек сам выбирает свою судьбу (Государство 617e), что свидетельствует о свободе воли. Другое дело, что, сделав выбор судьбы, человек уже не может ее избежать (Государство 617e). И если по какой-либо причине человек произвел выбор, который повлек за собой роковые последствия, то винить в этом должен не божества, судьбу и т. п. (Государство 619c-d),

³ Вопрос о происхождении в античной Греции представлений о метемпсихозе остается открытым [см. 2]. Цицерон считал, что первым, кто заявил о том, что душа бессмертна и что она периодически возвращается на землю для воплощения, был Ферекид Сиросский [см. 14]. Как бы то ни было популярным и одновременно систематизированным это учение стало лишь благодаря орфизму. Первым же греческим философом, который воспринял из орфизма учение о переселении, вероятно, был Пифагор; позже этот же путь проделал и Эмпедокл. Возможно, что именно через него орфическое учение о переселении и тысячелетних странствиях преступной души стало известно Платону. Однако опираясь на орфико-пифагорейскую традицию, он преобразовал ее элементы для нужд своего учения и дал им глубокое философское обоснование.

а исключительно самого себя. «Это — вина избирающего: бог невиновен» (Государство 617e). При этом выбор включает в себя и элемент случайности. «Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую» (Государство 617e).

Но как бы то ни было, первостепенную роль для дальнейшей судьбы души играет тот образ жизни, который человек вел на земле. И большей частью выбор соответствует тем привычкам, какие были приобретены в прошлой жизни (Федон 81e, Государство 620a). Причем привычки не всегда бывают дурными: даже добродетель может быть «всего лишь делом привычки, а не плодом философского размышления» (Государство 619d). И если душа разделяла при жизни представления и вкусы тела, то она неизбежно переняла его правила и привычки, и потому вскоре вновь попадает в подобное тело (Федон 83d-e).

«Тут человеческая душа может получить и жизнь животного, а из того животного, что было когда-то человеком, душа может снова вселиться в человека» (Федр 249b) Но вернуться в «занебесную область» и уподобиться богам не позволено никому, кто не познал истину (Федон 82c). А поскольку вселение души в тело Платон уподобляет смерти, то можно сказать, что существование души не познавшей истину заключается в переходе от одной формы смерти к другой.

Сам процесс познания истины Платон, подобно орфикам и пифагорейцам, понимает как воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу». (Федр 249bc). Отсюда познавать означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. «И, называя это воспоминанием, — говорит Платон, — мы бы, пожалуй, правильно употребили это слово» (Федон 75e), «ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать» (Менон 81d).

Однако познанию истины всякий раз препятствует тело (Федон 66a), поскольку лишает нас досуга, необходимого для этого познания. «В самом деле, — говорит Платон, — тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить!» (Федон 66c).

«Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину» (Федон 66c-d). Ведь истина умопостигаема и безвидна, а тело всегда постигает только с помощью чувств (Федон 79a). Воспринимая что-либо

с помощью чувств, душа всякий раз обманывается (Федон 65b): «Тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (Федон 79с).

Стало быть, «душа приходит в соприкосновение с истиной» только вне тела (Федон 65b). А «пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, — как говорит Платон, — истина» (Федон 66b).

Поэтому «достигнуть чистого знания чего бы то ни было, мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самую по себе душой» (Федон 66е). Ведь «мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит» (Федон 67а).

Представление об очищении во времена Платона не было новым. Тема катарсиса главенствовала в религиозном сознании Греции на протяжении всего архаического периода. Очищение от «житейской скверны» было характерно для многих религиозных сообществ. Новое содержание эта тема приобрела в орфизме: человек через посвящение в орфические мистерии должен очистить себя не только от отдельных нечистот, но и, насколько это ему по силам, от скверны телесного существования вообще, благодаря чему душа может получить освобождение и стать богом.

Платон наследовал это представление об очищении, но модифицировал его в выборе средств. Если у орфиков первостепенную роль в этом деле играла обрядовая сторона, то для Платона средством очищения души от тела является философия (Федон 82d)⁴. В диалоге «Федон» он заявляет: «В этом как раз и состоят философские занятия — в освобождении и отделении души от тела» (Федон 67d). Поэтому настоящими «вакхантами» Платон считает только философов (Федон 69d). А поскольку по определению Платона отделение души от тела есть смерть (Федон 67d), то главной целью философской жизни оказывается умирание. «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью» (Федон 64а).

Однако в земной жизни даже душа философа не может достичь полного очищения от тела. Только после физической смерти душа приобщается к разумению во всей его чистоте. «Ну, конечно, — говорит Платон, — ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела»

⁴ Существует также мнение, что представление об очищении Платон заимствовал у пифагорейцев, у которых оно занимало важное место [13, с. 493].

(Федон 67а). Будучи же полностью очищенной от всего телесного, т. е. чувственно воспринимаемого, она становится безвидной и «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вождений и всех прочих человеческих зол» (Федон 81а). Платон считает, что только это место в полной мере можно назвать Аидом (Федон 80d)⁵.

Очистившись же и приобщившись к истине, человек, согласно Платону, «уподобляется богу, насколько это возможно» (Федон 69с; 613b), «и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов» (Федон 63b-с, 81а). В диалоге «Кратил» Платон называет такого человека демоном. «Прекрасно говорит и Гесиод, да и другие поэты, что достойному человеку после смерти выпадает великая доля и честь и он становится демоном, заслужив это имя своей разумностью. Вот и я поэтому всякого человека, если он человек достойный, и при жизни и по смерти приравниваю к этим божествам и считаю, что ему правильно называться демоном» (Кратил 398с).

Таким образом, то, что для обычных людей есть смерть, для философа является переходом к истинной жизни, и наоборот. Поэтому философ, не только не боится смерти, но напротив, радуется ее приходу, «ибо прекрасна награда и надежда велика!» (Федон 114с). Да и «как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь, — любил же ты разумное, — и избавиться от общества давнего своего врага!» (Федон 68а), т. е. тела.

Эти рассуждения Платона о преимуществе физической смерти перед жизнью оказали заметное влияние на читателей его диалогов и даже повлекли за собой несколько самоубийств. И действительно в платоновских диалогах можно обнаружить прямо или косвенно выраженный призыв к суициду. Так, например, в «Федоне» Сократ буквально призывает софиста Эвена к «отходу» (Федон 61с). Однако такое понимания рассуждений Платона является неадекватным. Сам Платон здесь же в «Федоне», ссылаясь на мнение пифагорейца Филолая, говорит о недозволённости самоубийства (Федон 61d-e).

Дело в том, что по Платону человек не принадлежит полностью самому себе. Он является достоянием в первую очередь богов (Федон 62b), во вторую — государства (Критон 51b-с). Поэтому самоубийство расценивается Платоном либо как нанесение ущерба интересам полиса, либо как попытку уйти из-под божественного присмотра и покровительства.

⁵ Дело в том, что во времена Платона этимологическим толкованием слова «Аид» (Ἅιδης) как раз и было «невидимый» (от Ἄιδής).

Боги же наказывают тех, кто убивает себя без их согласия (Федон 62с), обрекая их на вечные муки (Федон 112а) [см. 1].

Но хотя Платон говорит, что запрет на совершение самоубийства «не терпит никаких исключений» (Федон 62а), такие исключения он все же находит. По Платону, самоубийство не является запретным тогда, когда его причиной выступает принуждение богов (Федон 62с), невыносимый позор (Апология 28d) или приговор суда (Апология 41b).

Итак, согласно Платону, в отношении обычных людей можно говорить о двух типах явлений называемых смертью: о вселении души в тело и об ее от тела отделении. Для философа же смертью оказывается только первый тип. Тогда как второй ведет к истинной жизни.

Что же касается орфико-пифагорейской традиции, то образы и идеи, с которыми мы сталкиваемся в платоновском учении о смерти и посмертном существовании, не могут считаться уникальным явлением с точки зрения их новизны. Однако Платон, опираясь на ставшую уже традиционной систему таких образов и идей, не только творчески преобразовал их для нужд своего учения, но и дал им глубокое философское обоснование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аванесов С. С. Философская суицидология. Курс лекций. [Электронный ресурс.] URL: <http://ou.tsu.ru/hischool/suicide/lek11.htm>.
2. Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.
3. Платон. Апология Сократа // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 83–115.
4. Платон. Горгий // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 262–375.
5. Платон. Государство // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 3. С. 97–493.
6. Платон. Законы // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 4. С. 89–513.
7. Платон. Кратил // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 422–502.
8. Платон. Критон // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 117–135.
9. Платон. Протагор // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 194–261.
10. Платон. Федон // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 2. С. 11–96.
11. Платон. Федр // Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 2. С. 161–228.
12. Тахо-Годи А. А. Примечания к «Горгию» // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб., 2006. Т. 1. С. 567–585.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.
14. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы // Избранные сочинения М., 1975.
15. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в шести томах. Т. 2. М., 2001.
16. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. М., 2002.

Трушина Мария Александровна
аспирант института философии СПбГУ

О ПАРАДИГМАХ И ПАРАДИГМАЛЬНОСТИ У ПЛАТОНА

Аннотация: В статье рассматривается платоновское употребление термина παράδειγμα, а также исследуется метод Платона, который можно определить как парадигмальный. Несмотря на то что Платон считает знание, достигнутое посредством парадигм, неполным и осуждает попытки приблизиться к созерцанию идей через любые образы, он, однако, признает важность парадигмального метода и активно его применяет, делая парадигму связующим звеном между миром чувственно воспринимаемым и миром умопостигаемым.

Ключевые слова: *παράδειγμα, μίμησις, познание, учение об идеях.*

Maria Trushina

*Postgraduate student of the Institute of Philosophy
of St Petersburg State University*

ON PARADIGMS AND PARADIGMATISM IN PLATO

Summary: In the presentation Plato's usage of the term παράδειγμα and Plato's method which might be defined as paradigmatic is investigated. Despite the fact that Plato considers the knowledge gained with help of paradigms incomplete and denounces the attempts of approaching the contemplation of the Forms by any images, he, however, admits the importance of the paradigmatic method and applies it actively, making paradigm a link between the sensual and the intelligible worlds.

Key words: *παράδειγμα, μίμησις, cognition, theory of Forms.*

Сколь бы ни был «божественен» Платон, и ему, время от времени, приходилось щуриться от света Блага. Средством продвижения к искомой сияющей истине стали для него закопченные стеклышки различных образов, метафор и примеров — парадигм. Всю платоновскую философию можно рассмотреть сквозь призму этого понятия, ведь, как нам предстоит показать, метод Платона — метод парадигм.

Само слово *παράδειγμα* вне философского контекста имело несколько значений (помимо бытового «примера»). Это был и план, макет, на которые мог ориентироваться зодчий и строители при возведении здания [8, р. 409], и модель скульптора или художника [5, р. 65]. *Παράδειγμα* — это ещё школьный риторический термин, обозначающий один из способов доказательства своей правоты. Анаксимен Лампсакский в «Риторике для Александра» говорит, что *παράδειγμα* — это то, что позволяет ритору заставить слушателей ему поверить даже тогда, когда обращение к общему контексту «не работает»; но для достижения наибольшего успеха примеры должны быть хорошо известны слушателям. Аристотель, говоря о том, что «риторика есть некоторая часть и подобие диалектики», проводит параллель между «наведением» в диалектике и примером в риторике [9, с. 6].

Ф. Аст в «*Lexicon Platonicum*» в первую очередь дает значение «доказательство», «наглядное подтверждение» («*Argumentum vel documentum*») [1, р. 32–33]. Наиболее часто встречающимся в платоновских текстах вариантом перевода является «пример», в выражениях типа «мы привели в пример» (Prot. 330b), «стать примером для остальных» (Gorg. 525b) и т.п. Однако основным его философским переводом на русский язык стоит считать «образец».

Общепринятой можно назвать точку зрения, согласно которой платоновские идеи-эйдосы служат образцами для вещей, прообразами, идеальными носителями одноименных им свойств. В сущности, значения «примера» и «образца» до некоторой степени совпадают. Идеи могут выступать в качестве образца, примера — т.е. прообраза — для чувственно воспринимаемых вещей; но и вещи, в свою очередь, могут быть примерами, образцами — частными случаями идей [7, р. 69. № 3]. Некоторые авторы, в частности В. Дж. Прайор [6, р. 33–42], предлагают строго разделять два, а то и три значения *παράδειγμα*: в первую очередь, по его мнению, необходимо разделить «*exemplar*» (образчик, пример, который носит частный характер) и «*pattern*» (образец, эталон, который носит обобщающий характер), также к ним добавляется ещё вариант «*model*». При этом Прайор замечает, что Платон использует исследуемый термин равно во всех значениях и нигде не проводит строгого различия между ними, однако же, неявным для самого себя образом, разделяет эти аспекты [Ibid., р. 36]. Однако на наш взгляд, это разделение весьма условно. Так, строго отделить смысл «*pattern*» от «*model*» практически невозможно. И даже «*exemplar*» и «*pattern*» местами сливаются до неразличности. Вероятно, стоит предположить, что, раз Платон сам не ввел такое разделение, то он

либо считал возникшую двусмысленность плодотворной, либо вовсе считал термин *παράδειγμα* вполне гармоничным.

Я считаю, что различить необходимо два момента в самой платоновской концепции парадигмы. Дело в том, что употребление самого слова *παράδειγμα* зачастую не влечет никаких философских выводов и является чисто инструментальным и бытовым. При этом в арсенале Платона достаточно терминов, которые отсылают именно к этому смыслу. Среди таковых можно назвать и *εἶδος*, и *εἰκόνη*, и *φάντασμα*, *εἶδωλον* и, конечно, *μίμημα* и *μίμησις* (последние два в особенности, так как если имеет место подражание, то с необходимостью есть и то, чему подражают, т. е. прообраз, и то, что становится результатом этого подражания — образ). Поэтому я предлагаю отделять собственно слово *παράδειγμα* от, скажем так, *парадигмальности* в платоновских диалогах.

Ориентиром для нас может послужить пример употребления слова *παράδειγμα* в диалоге «Политик»: отыскание «образца для самого образца», трудность попыток «не прибегая к образцам, указать на что-то великое», превосходство образцов «логосных» над созданными посредством ручного труда и сама процедура создания образца в результате «прояснения» — вот основные признаки того, что Платон ставит перед собой задачу отыскания истинной познавательной парадигмы.

Самое очевидное значение платоновской парадигмы — это упражнение, «обходное движение» (Polit. 286e), предваряющее достижение чего-то важного, а именно знания о вещах «бестелесных», «самых высоких и чтимых». «Образцы» позволяют перейти к знанию от мнения, принципиально неполного и несовершенного. Они помогают припомнить, как и майевтика — всё это формирует метод «наведения», который дарит душе видение истинного света.

Цель диалектики — познать сущность вещи, выраженную в определении. Как пишет Платон в «Федре», необходимо, «охватывая всё общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно» (265d). Мы не должны ограничиваться только разысканиями в какой-то ограниченной области, но должны уяснить, каким образом исследуемый феномен проявляет себя в любом контексте.

Для этого Платон прибегает к использованию парадигм. Отыскивая мужество в диалоге «Лахет», он прибегает к примеру со скоростью (192a). Тот же прием используется в «Меноне», когда требуется определить добродетель. В этот раз роль парадигмы выполняет цвет и очертание. «Попробуй сказать — так ты и подготовишься к ответу о добродетели» — предлагает Сократ Менону (Men. 75a). Тот отказывается и просит Сократа ответить

за него с тем, чтобы он сам потом проделал то же в отношении добродетели. Сократ соглашается и вскоре возвращается к главному вопросу: «...Попробуй и ты исполнить обещание и объяснить, что такое добродетель вообще: и перестань «делать из одной вещи многие», как шутя говорят о тех, кто что-нибудь разбивает, а скажи, что такое добродетель, сохранив ее целой и невредимой. Примеры (παράδειγματα), как это сделать, я тебе уже привел». (77ab)

Пытаясь определить знание в «Теэтете», Сократ объясняет, что для определения «самого простого и обыденного», к примеру, обыкновенной глины, достаточно понимать, что это увлажненная земля, и ничего больше не требуется для познания её сущности. Но Теэтет, пытаясь говорить о знании, перечисляет знания геометра, сапожника и т. д., т. е. «много замысловатых вещей вместо одной простой». Избавив его от этого порока в вопросе о несоизмеримых величинах, Сократ восклицает:

«Итак, вперед! Ведь только что ты прекрасно повел нас. Попытайся же и множество знаний выразить в одном определении, подобно тому как, отвечая на вопрос о [несоизмеримых с единицей] сторонах квадрата, ты все их многообразие свел к одному общему виду» (148d).

Мы видим, что в качестве парадигмы может выступать что угодно — от очертаний до скорости, от глины до несоизмеримых величин. Даже область математики оказывается лишь «вступлением к тому напеву, который надо усвоить», как пишет Платон в «Государстве» (Rep. VII 531d). Но никакого свода правил для достижения желанного «общего взгляда» не предпосылается. Все предостережения, звучащие в тексте, как то не делать множества вещей из единого, пренебрегать излишними подробностями, рисуют смутную общую картину, но ничего не говорят о пути, которым необходимо следовать. И хотя парадигма не объясняет, как перейти от многого к единому, но она, тем не менее, помогает совершить этот переход, она влечет за собой познающего, увлекает его. *Подражая ей* (μιμούμενος, Theat. 148d), очарованный ученик устремляется прочь от многого туда, где, как ему указала парадигма, находится единое. Но каждый раз выбор этой парадигмы как бы случаен. Их может быть несколько, они могут оказаться неверными — но в чем их правильность или ложность, не разъясняется [4, p. 18].

Казалось бы, в «Софисте» наконец-то дается хоть какое-то руководство по подбору парадигм. Это должно быть нечто «хорошо известное, а вместе с тем и маловажное, но допускающее объяснение ничуть не меньше, чем что-либо важное» (218e). В эти критерии хорошо вписывается искусство удить рыбу — оно способно указать «путь исследования и объяснение,

небесполезное для того, чего мы желаем». Чужеземец последовательно проводит Теэтета по пути, указанном выбранной парадигмой, позволяя ему подробно разобраться в каждом совершаемом шаге. И затем предлагает: «Ну так не попытаться ли нам по этому образцу найти и что такое софист?» (221c) В итоге они установили «родство» (συγγενῆ, 221d) рыболова и софиста (первый охотится на рыб, второй — на богатых юношей) — от подобия легко перешли к родовому единству. Но так как эта и остальные — торговца, борца и очистителя — парадигмы подбирались фактически случайно, ни одна из них не становится конечной. Однако метод парадигм, в данном случае, «берёт» не качеством, а количеством: «Твое недоумение естественно. Но и тот, софист, надо думать, теперь уже сильно недоумеает, куда ему, наконец, ускользнуть от нашего рассуждения. Ведь справедлива пословица, что не легко от всего увернуться. Поэтому теперь надо посильнее на него налечь» (231bc).

С этой целью Чужеземец предлагает взять «какой-нибудь более ясный пример». Софисты утверждают, будто могут научить кого угодно любым знаниям, и что они способны спорить обо всем. «Поистине счастливым был бы, чужеземец, наш род», — восклицает Теэтет, но, увы. А значит, софист лишь кажется знающим, не будучи таковым на самом деле, и обладает мнимым знанием, а не истинным. Представим человека, который заявляет, что «с помощью одного лишь искусства может создавать все вещи без исключения», да ещё и недорого продает свои творения. «Это какая-то шутка», — восклицает Теэтет. «Знаешь ли ты какой-либо более искусный или более приятный вид шутки, чем подражание?» — вопрос Чужеземца, в сущности, риторический. Ибо, действительно, никто не шутит так ловко, как подражатели, которые используют ложный, порочный вид мимесиса [11]. Они могут создавать «посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с существующими вещами предметы», и обманывать тех, кто не может отличить изображение от вещи. Софист — из этого рода шутников, подражателей, чародеев, фокусников. Парадигме удастся указать на очевидность: для ученика становится невозможным не понять, что софист относится именно к этому роду, что приведенный пример может быть лишь шуткой и не более; тогда как в случае с всезнанием софистов, которое они столь упорно доказывали, этот вывод сделать не так-то просто. Но необходимо отметить, что дальше установления этого «родства» парадигмы продвинуться не помогают и дальше рассуждение уже обходится без них. Всего строится целых шесть парадигм, причем каждая последующая опровергает предыдущую. Здесь мы вынуждены признать, что метод «известных» и «маловажных» парадигм работает

не без проблем. И применить достигнутое на малых образцах к чему-то поистине великому оказывается не всегда просто.

Парадигма — первый шаг в «пробуждении» к умозрению. В этом плане парадигмами выступают все платоновские мифы — несмотря на их художественный характер, они обращают к истине, а потому благи. Они убедительны в силу того, как Платон впоследствии разъясняет аналогию рассказанного в мифе с тем, что собеседники намереваются познать. Они захватывают и воздействуют поэтически, как и любые хорошо написанные произведения. Для этой цели Платон не боится и сочинить совершенно фантастическую историю, и изменить старинную легенду, и пострашать слушателей ужасами загробного мира. Если это поможет прояснить предмет исследования — позволительны и такие ухищрения. Но это так в силу главного обстоятельства — мифы и прочие примеры Платона имеют устойчивые парадигмы — идеи; они не суть призраки, φαντάσματα и произведены εἰκαστικῆ τέχνη, а не φανταστικῆ. Своими корнями он уходит не в непостоянную изменчивость, а в сферу тождественного и вечного. По крайней мере, таково намерение философа. «Трудно ведь, не пользуясь образцами, пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву», — пишет Платон в Политике (277d). И далее там же:

«Коль скоро дело обстоит таким образом, мы — я и ты, верно, ничуть не погрешим, если решимся познать природу образца по частям, сперва увидев ее в маленьком образце, а затем с меньших образцов перенеся это на идею царя как на величайший образец подобного же рода, и уже с помощью этого образца попытаемся искусно разведать, что представляет собой забота о государстве, — дабы сон у нас превратился в явь?» (Ibid. 278e).

Здесь мы имеем дело как бы с тремя состояниями души: в первом мы знаем всё «словно во сне»; во втором мы «будто бы наяву», в котором оказывается, что мы совершенно ничего не знаем; третье же — состояние истинного бодрствования, на которое мы меняем «сон» [3, р. 254–255]. К этому последнему желанному состоянию, в котором только мы и можем что-либо узнать, нас приводит παράδειγμα.

Сходный по терминологии фрагмент мы находим в «Меноне», когда Сократ берется показать, что и мальчик-раб обладает знанием геометрии, стоит только правильно спросить его, рисуя при этом фигуры на земле — и вот уже верные «мнения зашевелились в нем, словно сны». Снова говорится о снах — мальчик «пробуждается», но ещё не в полном смысле слова — до вещей бестелесных и наиболее прекрасных ему ещё далеко, но он уже открывает в себе первые знания.

Однако чтобы перейти к знанию истинному, одних парадигм недостаточно. Платон устами Сократа неоднократно отвергает попытку определить нечто через указание на множественные примеры. «...Я искал одну добродетель, а нашел как бы целый рой добродетелей, осевший здесь, у тебя», — говорит Сократ в «Меноне» (72ас). «...Я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. <...> Так разъясни же мне относительно этой идеи — что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и *пользуясь ею как образцом*, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и *подобное этому образцу*, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл» (Euphr. 6de).

Можно было бы предположить, что это касается только таких вульгарно примитивных перечислений, подменяющих объемом понятия его содержание. Однако Платон, очевидно, настаивает на более фундаментальном, нежели формально-логическом, различии. Любые промежуточные ступени на пути к знанию должны быть открыто признаны промежуточными, недостаточными, а в случае попытки обозначить их как самостоятельные — и порочными. Именно поэтому творец вещей в «Тимее» имеет имя демиурга, ремесленника: он не пытается творить по самой идее блага, а берет за образец парадигму. Почему же мы не можем утверждать, что *παράδειγμα* демиурга и есть идея? Потому, что уж если бы и было возможным сотворить что-то в материи, взирая на идею, то, необходимо предположить, что у того, кто беспрепятственно и неотрывно взирает на самое совершенное, что только может быть, образ вышел бы не менее прекрасным, чем прообраз. Но демиург есть демиург, т. е. ремесленник — и он, очевидно, таким могуществом не обладает и не взирает на самое Благо. Поэтому, сколько бы он ни пытался ещё больше уподобить космос парадигме, они будут весьма далеки друг от друга по степени совершенства.

Идея, очевидно, не то, что может служить средством практической деятельности. К идее можно и нужно стремиться, но любые практические, имеющие дело с материей действия, имеют своим прообразом не саму идею, но какие-то промежуточные ступени. Именно в силу этого и искусство может быть благим, но отнюдь не как романтическое «искусство ради искусства», а как вспомогательная сила в воспитании души, постоянно, впрочем, памятующая о своем подчиненном статусе.

Использование каких бы то ни было парадигм, будь то поэтические произведения, геометрические чертежи или мифы и аналогии, в любом случае не позволяет перейти от знания на основе предпосылок к знанию

беспредпосылочному. Хотя δίανοια находится в царстве совсем иного владыки, в области умопостигаемого, нежели εἰκασία, в сущности, всё, что двойится, бесконечно далеко от вершины пути познания, от νόησις, истинно беспредпосылочного умопостижения.

Статус платоновских парадигм, заключающийся в словесном изображении умопостигаемого, приводит нас, в общем-то, к парадоксу — к попытке «схватить» умозрительное чувственными способностями. Учитывая постоянно подчеркиваемый Платоном разрыв между бесконечно прекрасными и благими идеями и приобщающийся к ним через многочисленные стадии опосредования мир вещей, это кажется почти оксюмороном.

В «Политике» Чужеземец утверждает, что «с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно написать любое изображение, чем с помощью живописи и какого бы то ни было другого ручного труда» (277c). Можно было бы предположить, что истинный логос может нивелировать множачиеся парадигмальные преграды. Но нельзя забывать, что платоновская концепция языка — иконическая [2, р. 90]: между языком и реальностью существуют миметические отношения. «Все, что мы говорим, есть в некотором роде подражание и отображение» (Crit. 107b); «имя тоже в некотором роде есть подражание, как и картина» (Crat. 430e-431a и далее до 432d, 439a). Поэтому словесное выражение, к которому с необходимостью относятся и поэтическое, и мифологическое — всё-таки тоже парадигмально, а потому не всемогуще.

Попытка собеседников в «Политике» решить проблему парадигмальности силами самих парадигм, в ходе которой они решаются искать «образец для самого образца» (277d), заводит их в такую даль, что собеседники начинают искать меньший образец, с помощью которого они могли бы познать больший, и только потом — собственно исследуемое политическое искусство [10, с. 130–137].

Вспомним, как происходит выбор ткацкого искусства в качестве образца для искусства политического: «Ради Зевса, Сократ, хочешь, за неимением лучшего, выберем ткацкое ремесло?» (279b) — спрашивает Чужеземец, так долго разъяснявший полезность парадигм и то, как посредством них достигается знание. Но в тот самый момент, когда необходимо выбрать парадигму, выбор падает на ткачество «за неимением лучшего». Все методологические премудрости, описанные выше, вдруг исчезают. Ткачество не наилучший образец, а лишь приемлемый.

Но, тем не менее, эти почти случайно подобранные множественные образцы позволяют выявить существенное в природе политика. В этом-то и заключается суть парадигмы: она соединяет оба мира, чувственный

и умопостигаемый. Точно так же, как сам термин *παράδειγμα* двоятся в своем значении, обозначая и общий пример для подражания, и конкретный образчик, так и парадигмы, наличествуя в самой высшей сфере ноэзиса — идея Блага является образцом для всего, и, в первую очередь, для разума познающего субъекта, и в области предпосылочного знания (что геометрического, что протофилософского — любого, которое нуждается в каких-либо примерах, помимо идеи Блага), и в сфере уподобления и веры — ведь и вещи являются образчиками идей и потому могут служить парадигмами для всех, кто пытается что-либо понять и выразить, и самые призрачные подобия, будучи пусть и удаленнейшими от Блага ступенями, могут способствовать прояснению мыслей познающего. Весь платоновский универсум проникнут иерархическими связями, одно подражает другому, и только идея Блага не нуждается ни в какой парадигме. И это главное из длинного перечня качеств, недоступных для других идей, для демиурга, богов, космоса и человеческой души — всё это будет вечно стремиться, приобщаться и подражать, и только сама идея Блага пребывает в своей самодостаточности и апарадигмальности в смысле поиска прообраза.

Платон вывел слово *παράδειγμα* из ограниченных сфер быта, искусств прикладных и изящных и риторики, показав принципиальную парадигмальность и человеческого разума, и мироздания. Придав ему невиданное доселе значение, Платон, тем не менее, поставил строгие рамки дозволенности использования парадигм в познании. С одной стороны, сообразовав свой разум с космическими кругообращениями, можно обрести мудрость, т. е. восприняв космос как парадигму и вписавшись в парадигмальные отношения. Но при этом необходимо оторваться от низкого уровня парадигм-моделей, дабы не остаться поэтом или геометром. Отношение с любой парадигмой именно как с образчиком плодотворно и позволяет приблизиться к познанию. Но необходимо всегда иметь в виду единственную истинную парадигму — идею Блага, не останавливаясь на единичных, тогда и они будут полезны.

Итак, все парадигмы, кроме Блага, суть такие парадигмы, обращаясь к которым необходимо всегда помнить об их двойственной роли — парадигм в смысле «образчиков» и в смысле «образцов». И только идея Блага выступает в единственной роли парадигмы как образца. Поэтому и *παράδειγμα* демиурга не есть конечная цель познания — она состоит в определенности, будучи идеей живого существа и только, не являясь Благом как таковым. Она представляет как бы только один ракурс Блага, а не его полноту, поэтому и демиург — всего лишь демиург, и её подобия не выходят совершенными, и познание её заканчивается стадией правдоподобного мифа.

Но даже если мы знаем, что идея Блага — истинная παράδειγμα, достойная стремления, то без «образчиков» нам к ней не подобраться.

Несмотря на существование многочисленных гипотез о так называемом «эзотерическом учении Платона», всей своей философией мыслитель как бы говорит: я не хочу быть Платоном Темным, мне не безразлично, выведет ли мой диалог читателя к свету Блага. Платону явно импонировала роль того самого освобожденного из пещеры узника, который от созерцания света истины возвращается к своим бывшим товарищам по несчастью. Это объясняет его поездки на Сицилию, попытки образумить тирана, создание Академии. Однако сколько бы он не указывал им на тени, огонь и изображения вещей, пока они не выйдут к свету сами, рассказывать им мифы о красоте и сиянии солнца будет бесполезно. Но как ещё заставить их зашевелиться? Пусть хоть «правдоподобное сказание» гулко разносится по пещере, ведь других способов связать мир, в котором созерцают тени, и мир, где наслаждаются солнечным блеском, нет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ast F. *Lexicon Platonicum: sive, Vocum Platoniarum index*. Т. 3. Lipsiae in libraria Weidmaniana. 1838.
2. Collobert C. *The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative Phantasma // Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Collobert C., Destrée P., Gonzalez F. J. Pp. 87–108.
3. Dixsaut M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, 2001. P. 254–255.
4. Goldschmidt V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin, 2003.
5. Onians J. *Idea and Product: Potter and Philosopher in Classical Athens // Journal of Design History*. Vol. 4, No. 2. Oxford University Press, 1991. Pp. 65–73.
6. Prior W. J. *The Concept of Παράδειγμα in Plato's Theory of Forms // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Vol. 17, No. 1 (June 1983). Pp. 33–42.
7. Rodier G. *Sur l'Évolution de la Dialectique de Platon // Les études de Philosophie grecque*. Paris, 1926. Pp. 49–73.
8. Saxonhouse A. W. *Of Paradigms & Cores // Polity*. Vol. 21, No. 2 (Winter, 1988). Pp. 409–418.
9. Аристотель. *Риторика / Пер. Н. Платоновой // Античные риторика*. М., 1978. С. 15–164.
10. Светлов Р. В. *Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии*. 2014. № 8. С. 128–137.
11. Трушина М. А. *Μίμησις в платоновском «Государстве» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 75–79.

Ноговицин Олег Николаевич

к. филос. н., зам. дир. Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения

ТРАГИЧЕСКИЙ КАТАРСИС И ПОЭТИЧЕСКИЙ МИМЕСИС В «ПОЭТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению проблемы катарсиса в «Поэтике» Аристотеля. Особенное внимание уделяется автором специфическим эффектам, которые производятся в греческой трагедии, согласно Аристотелю, а также проблеме соотношения мифического повествования и поэтического авторства.

Ключевые слова: поэтика, миф, Аристотель, перипетия, катарсис, трагедия, интрига, фабула.

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophical Sciences, Deputy Director of the Research and Education Center for the Problems of Philosophy, Religion, and Culture of Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

THE TRAGIC CATHARSIS AND THE POETIC MIMESIS IN THE «POETICS» OF ARISTOTLE

Summary: The article considers the problem of catharsis in the «Poetics» of Aristotle. The particular attention is given to the special effects, which are generated in ancient tragedy (according to Aristotle), as well as the problem of the relation between the mythic narrative and poetic authorship.

Key words: poetics, myth, Aristotle, peripeteia, catharsis, tragedy, intrigue, plot.

Введение

Существующие прочтения «Поэтики» Аристотеля многообразны, однако, следует признать, что этот текст дает очевидные основания для понимания его в качестве формальной теории поэтики, где содержательные элементы,

как бы они ни понимались (в психологическом, культурно-историческом или социологическом смысле) являются только неизбежными следствиями отнесённости всякого читателя или зрителя к естественной, эмоционально нагруженной и в этом смысле личной феноменологии переживания художественного произведения, его абсурдной, но необходимой невменяемости к тому конструктивному обману, при помощи которого автор, возможно иногда сам того не ведая, достигает соответствующего эффекта. Нарративная структура в этом случае считается самодостаточной, и соответственно совершенно независима по отношению к подобному чудесному следствию, ею производимому. Прекрасным примером этого служит само использование слова «миф» (μῦθος) в тексте «Поэтики». Определённое Аристотелем как «подражание действию» или искусство «составления событий» (в варианте Поля Рикёра «упорядочение фактов в систему» [9, с. 44 и далее]) оно явно означает даже не просто «повествование», но в строго формальном литературоведческом или нарратологическом смысле «фабулу» или «интригу», как это слово в случае «Поэтики» чаще всего и переводят. Поэзис ввиду этого, особенно в развитых и тонких трактовках, нужно понимать не как некое подражание, но как деятельность конструктивного творческого изображения, по выражению Вольфа Шмида, «чего-то ещё не существующего» [10, с. 211] в противоположность всякой действительности образца, будь то натуральной или идеальной формы. Этот своеобразный антиплатонизм, если, конечно понимать мимесис Платона, как такого рода неполноценную соотнесённость художественного повествования с единственно подлинным основанием и источником всякого изображения, неизбежно при этом наталкивается на аристотелевское понятие «катарсиса» (κάθαρσις).

Этот «катарсис», производимый подобным «составлением событий» по модели трагедии, очевидно лежит на разделительной линии формальной поэтической конструкции и читательского (или зрительского) восприятия и в этом качестве является камнем преткновения для «возможного» и «невероятного» синтеза литературной теории поэзии (в широком смысле поэтико-литературного текста вообще) и любым способом понимаемой реальности (как в модальности понимания литературного произведения в качестве выражающего «истину» самих вещей, так и в различных вариантах «риторического» или «эстетического» прочтения задачи и эффекта литературы). Трагическая «перемена», как основное средство достижения катарсического эффекта, — коль скоро со структурно-формалистской точки зрения именно такая конструкция событий, которая способна представить случайное в качестве чего-то преднамеренного и при этом универсально

значимого для читателя и зрителя, оказывается нарративным аналогом целевой причины трагедии, — тем не менее, в качестве подобной технической уловки мастера не даёт непосредственных оснований для теоретического перехода от анализа формальной структуры трагедии к однозначному объяснению и общезначимой интерпретации приписываемого ей Аристотелем эффекта. Слишком трудно объединить в одной интерпретации объяснение и сострадания и страха, и удовольствия от них. Тем более, что этот эффект последним оценивается как общее место зрительского восприятия и к тому же, как то, что естественным образом возникает в душе зрителя, именно в силу обращения поэта к изображению событийного ряда, а значит как-то укоренено в самом «общем» праксисе греков, ведь «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха [страшного и жалкого. — *О. Н.*] через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он, должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–14)¹.

Катарсис слишком психологичен (даже в медицинском, вплоть до голеопатического и психопатологического, варианте² его трактовки, как облегчения от слишком сильного напряжения негативных эмоций, когда представление ужасного оказывается своеобразным фармаконом, служащим либо их взрывному исторжению, на манер чистки организма, либо упорядочиванию в некий гармоничный лад, по примеру воздействия музыки, находимому и у самого Аристотеля в известном месте «Политики» (*Polit.* 1341b36–1342a18)), либо слишком в современном смысле возвышен, т. е. экзистенциален, будучи отмечен знаками предельных состояний бытийной конституции человека, как и загадочное удовольствие им вызываемое. В данном, философски предпочтительном варианте удовольствие от представления действий «жалких и страшных» есть своего рода «прозрение» (в вариациях от морального до эстетического и эстетико-метафизического очищения страстей), «выход за пределы» естественного состояния «доксического» понимания и связанного с ним эмотивного комплекса к пониманию очевидной вины героя и справедливости воздаяния. Так, «катарсис», например, истолкован в последней подобного рода развитой модели его интерпретации, принадлежащей Александру Ничеву [13].

Не лишним будет отметить, однако, что текст «Поэтики» прямо не свидетельствует о подобном интеллектуальном потенциале «сострадания

¹ «Поэтика» Аристотеля цит. с небольшими изменениями по пер. М. Л. Гаспарова [2].

² Наиболее обширное по охвату изложение разнообразных интерпретаций «катарсиса» Аристотеля от арабского средневековья до настоящего времени см. в труде М. М. Позднева [8, с. 341–639].

и страха» (ἐλέου καὶ φόβου). И как заметил ещё А. Ф. Лосев [5, с. 183], только текст «Риторики» даёт минимальные указания на рефлексивный потенциал, по крайней мере, страха, который согласно Аристотелю, не будучи связан непосредственной реальностью ужасного, «заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет» (*Rhet.* 1383aб–7)³. Скепсис Лосева в этой связи понятен, поскольку мысли эти о том лишь, как избавиться от опасности, ведь в этом месте Аристотель имеет ввиду всего лишь то, что страх, сущностно определённый, прежде всего, темпоральной дистанцией в отношении опасного⁴, несмотря на внутреннюю очевидность опасности всё же позволяет питать «некоторую надежду на спасение того, за что [человек] тревожится» (*Rhet.* 1383a5–6). Лосев, однако, не замечает другого: последующий пример Аристотеля из риторической практики (который мы рассмотрим ниже) говорит также о том, что «страшное» может обнаруживаться в душе и без непосредственного повода, но как «общее» чувство, возбуждаемое внешним изображением и последующим внутренним представлением чего-то «только возможного». Это чувство в подобном его выражении — «общее» и в смысле свойственного человеку, и в смысле особой сферы рефлексивного впечатления от мысли о возможном без непосредственного наличия угрозы, которую несёт конкретный, вплетённый для индивида в практическую сеть его личных отношений пугающий объект.

Имеет или не имеет катарсис силы интеллектуального преобразования, очевидны, однако, две вещи: нельзя игнорировать ни вопрос 1) о том, на «что» направлено воздействие трагедии, ни 2) «как» трагедия этого достигает (вопрос который, несомненно, более волнует Аристотеля в «Поэтике», и именно на его решении сосредоточены структурно-формалистские толкования). А поскольку, и «что», и «как» конструирования древнегреческой трагедии связаны в самом её феномене, то такого рода феноменальная самодостаточность трагического неизбежно оказывается предметом интерпретации (в том числе и для Аристотеля) самой трагедии в качестве особого вида сущего и знания о нём, т. е. данного в отличие от других видов праксиса: этики и политики, и к тому же выражающего, по Аристотелю, образцовый тип для поэтического вообще.

³ «Риторика» Аристотеля цит. по пер. Н. Платоновой [1].

⁴ «Если страх всегда бывает соединён с ожиданием какого-нибудь страдания, которое может погубить нас и которое нам предстоит перенести, то, очевидно, не испытывает страха никто из тех людей, которые считают себя обеспеченными от страдания...» (*Rhet.* 1382b30–31).

Эмотивный комплекс сострадания и страха как рефлексивная форма политико-риторического и театрального представления

Тот факт, что «сострадание и страх» задают норму зрительского и читательского восприятия трагедии, как бы они ни были в нём задействованы, очевиден, и толкование Аристотелем феномена трагедии об этом свидетельствует. Но очевидно также и то, что для последнего эта связка имеет куда большее значение, указывая на этико-политический комплекс всеобщей формы отношения «к другому». Об этом говорят многочисленные свидетельства «Риторики». Обе эти страсти обладают общим потенциалом определения именно в отношении к другому и просто непосредственно связаны, как утверждает Аристотель: «[Страшно] и то, в чём нельзя или нелегко оказать помощь. Вообще же говоря, страшно всё то, что возбуждает в нас сострадание, когда случается или должно случиться с другими людьми» (*Rhet.* 1382b25–27). Универсализируя эту связь Аристотель показывает и то, в чём она состоит в формальном определении. А именно, и та и другая страсть (сострадание — всегда, а страх — если не обращается в свою крайнюю степень ужасного), прежде всего, предполагает дистанцию к объекту, и в обоих случаях непосредственность ужасного оказывается их эмотивным контрагентом, лишаящим сострадание возможности возникновения, а страх его собственных рефлексивных возможностей. «Сострадание» в отличие от ужаса, вызываемого несчастьем слишком близких, — в примерах Аристотеля кровных родственников — возможно только в отношении подобных нам, тех кому выпало несчастье, и кто, таким образом, изображает в нашем уме то положение, которого мы не желали бы себе, т.е. изображён в таком положении некой силой вещей, — отчего столь уместно обращение Аристотеля в этом месте «Риторики» к актёрской игре и актёрству в жизни (*Rhet.* 1386a16–1386b8). Как замечает Аристотель,

Мы чувствуем сострадание к людям знакомым, если они не очень близки нам, к очень близким же относимся так же, как если бы нам самим предстояло [несчастье]; потому то и Амазис, как рассказывают, не плакал, видя, как его сына ведут на смерть, и заплакал при виде друга, просящего милостыню: последнее возбудило в нем сострадание, а первое ужас. Ужасное отлично от того, что возбуждает сострадание, оно уничтожает сострадание и часто способствует возникновению противоположной [страсти] (*Rhet.* 1386a16–24).

Далее «сострадание» предполагает субъективное «уподобление» другому и рефлексивный перенос от видимых страданий другого или их знаков

к видению себя в таком же незавидном положении. Причём эти знаки страдания и несчастья обладают особой силой воздействия именно в порядке воспроизведения и просто игрового мимесиса возможности того, что может предстать и нам, т. е. того, чего мы опасаемся:

Вообще и здесь следует заключить, что мы испытываем сострадание к людям, когда с ними случается все то, чего мы боимся для самих себя. Если страдания, кажущиеся близкими, возбуждают сострадание, а те, которые были десять тысяч лет тому назад или будут через десять тысяч лет, или совсем не возбуждают сострадания, или [возбуждают его] не в такой степени, ибо вторых мы не дождемся, а первых не помним, то отсюда необходимо следует, что люди, воспроизводящие что-нибудь наружностью, голосом, костюмом и вообще игрой, в сильной степени возбуждают сострадание, ибо, воспроизводя перед глазами какое-нибудь несчастье, как грядущее или как свершившееся, они достигают того, что оно кажется близким. Весьма также возбуждает сострадание [то бедствие], которое недавно случилось или должно скоро случиться. Поэтому [мы чувствуем сострадание] по поводу признаков, например, платья людей потерпевших несчастье, и тому подобных вещей, и по поводу слов или действий людей, находящихся в беде, например, людей уже умирающих. Особенно же мы испытываем сострадание, если в подобном положении находятся люди хорошие. Все эти обстоятельства усиливают в нас сострадание, ибо в таких случаях беда кажется близкой и незаслуженной и, кроме того, она у нас перед глазами (*Rhet.* 1386a28–1386b8).

Отметим попутно, что этическое усиление сострадания при виде бед людей хороших, когда беда кажется ни только близкой, но и «незаслуженной», прямо отсылает к «состраданию и страху» «Поэтики», хотя и с одним несоответствием: на сцене несчастье хороших людей возмутительно, а это указывает на реализм жизненной ситуации сострадания и неизбежно также на привативный характер этого чувства в жизни: возмущение в театре коллективно и доклично-нормативно — изображение на театральной сцене несчастий людей «хороших» нельзя стерпеть, поскольку оно нетерпимо и на сцене народного собрания или в суде. Но общая театрализованность нарисованной Аристотелем сцены продуцирования сострадания в личной жизни, где приватность возможности простого отнесения знаков несчастья к себе господствует, не оставляет сомнений. Не случайно, видимо, и единственный репрезентативный пример рефлексивного потенциала страха у Аристотеля имеет тот же характер театрализации, — обращение к поиску средств спасения слишком очевидно, и он добавляет пример из практики воздействия речи оратора, вслед за уже цитировавшимся и для удобства повторяемым здесь фрагментом:

«[Для того, чтобы испытывать страх], человек должен иметь некоторую надежду на спасение того, за что он тревожится; доказательством этому служит то, что страх заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет. Поэтому в такое именно состояние [оратор] должен приводить своих слушателей, когда для него выгодно, чтобы они испытывали страх; [он должен представить их] такими людьми, которые могут подвергнуться страданию, [для этого он должен обратить их внимание на то], что пострадали другие люди, более могущественные, [чем они], что люди, им подобные, страдают или страдали и от таких людей, от которых не думали [пострадать], и в таких вещах и в таких случаях, когда не ожидали» (*Rhet.* 1383a5–12).

И в этом случае, как и в случае театральной техники изображения трагической «перемены», случайное должно быть представлено как возможное и даже преднамеренное⁵.

Страх на политико-риторической сцене непосредственно связан с уподоблением претерпевшему, и потому здесь может быть задействован потенциал сострадания. По крайней мере, механизм рефлексивного переноса риторически изображённых бед с их претерпевших на слушателя в качестве его собственной, и потому пугающей, возможности имеет тот же смысл, что и в случае сострадания. В свою очередь, что касается порядка использования риторических средств для возбуждения страха, то таким же способом он может быть вызван и в театре, но очевидно в преломлённом образе взаимодействия персонажей, а также персонажей и хора, но не так чтобы спровоцировать непосредственное возмущение зрителей, что происходит, если зритель, по словам Аристотеля, видит перемену от счастья к несчастью в случае «хорошего» человека (*Poet.* 1452b34–36). «Привативный» страх за себя, продуцированный таким образом, допустим, несомненно, также в ограниченных дозах в народном собрании и суде, но не должен перейти границы, за которыми открывается особая универсальность коллективного чувства, чреватого в случае возмущения прямым действием.

В сценической постановке представление «мысли» очевидно необходимо, но принадлежит риторике, так что может возбуждаться весь порядок страстей и предлагаться любая аргументация, но опять же в изобразительном мимесисе событий, т. е. как часть постановки и взаимодействия персонажей:

⁵ Не следует забывать также и то, что, согласно Аристотелю, изображение трагической «перемены» не является в отличие от производства эффекта «сострадания и страха» необходимым элементом трагической постановки. Это является очевидным аргументом против романтизирующих и экзистенциалистских интерпретаций феномена греческой трагедии.

«Разумеется, и при [изображении] событий, когда нужно представить жалостное или страшное, великое или обыкновенное, то следует исходить из тех же понятий; разница, однако, в том, что [события] должны быть явны и без поучения, а [мысли, содержащиеся] в речи, должны представляться через говорящего и возникать по ходу его речи. В самом деле, в чём была бы задача говорящего, если бы и без его речей [всё] представлялось бы как надо?» (*Poet.* 1456b2–7) Таким образом, если у политико-риторической сцены есть ограничение на возбуждение страстей ритором (и понятно, что задано оно собственными целями судебной, совещательной и эпидейктической речей), то такое же ограничение есть и у театрального действия. И оно задано целью, каковая и состоит в том, чтобы «посредством изображения жалкого и страшного (событий жалких и страшных) свершить очищение таких страстей» (*δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν*) (*Poet.* 1449b26–27), — причём делает это трагедия посредством «подражания действию важному» (*Poet.* 1449b25), т. е. такому, которое не должно оставлять зрителя безучастным. Отмеченная и в вышеприведённых цитатах избранность «сострадания и страха» оказывается специфична тем, что они должны быть в итоге даны так, чтобы страх не достиг состояния ужаса, а сострадание не превратилось в ему противоположное («Ужасное отлично от того, что возбуждает сострадание, оно уничтожает сострадание и часто способствует возникновению противоположной [страсти]» (*Rhet.* 1386a23–24)), т. е., надо полагать, в возмущение и гнев, и, как следствие, то и другое — в коллективное возмущение. Более технически точно, это означает что постановка не должна «привативную» форму исполнения этих страстей, т. е. форму идентификации зрителя с персонажем, вывести за предел разграничения сценического и принимаемого за реальность, поскольку такой «выход» предполагает и злой умысел автора (в мягком варианте его пошлость, незнание и отсутствие мастерства), и плохую или злонамеренную игру актёров, поскольку нижняя граница предъявления этих страстей (зрелище гибели и страданий ближайшего для нас) означает полную беспомощность и оставленность и людьми, и богами, т. е. служит отделению зрителей друг от друга, отъединяет их в переживании состояний безнадежности и скорби. Именно поэтому в этих страстях видится некая избранная форма отношения к другому. Без них нельзя, поскольку все иные страсти касаются непосредственно только конкретных элементов и предметов человеческого состязания и участия, тех желаний, что могут реализоваться лишь при условии, что есть некая общая хрупкая возможность отношения к другому, подверженная полной негации, но всё же имеющаяся. Её, по Аристотелю, и выражает этически двусмысленная и одновременно необходимая иллюзия бытия другого, несо-

менно хорошего человека, который всегда найдётся в тяжёлую минуту, как посланник богов и дар небес; так что та форма связи сострадания и страха, что предъявляется Аристотелем в качестве универсальной, где «страшно всё то, что возбуждает в нас сострадание, когда случается или должно случиться с другими людьми» (*Rhet.* 1382b25–27), может быть прочитана как связь сострадания и страха в отношении других «таких же», но всё же «других».

Отношение «к Другому» в «Поэтике»

Пожалуй, следуя текстам Аристотеля, нетрудно понять, что это за «другие люди». «Человеколюбие» (φιλάνθρωπον) «Поэтики», представляя собой поле актуально взыскуемого возможного добра, не может быть дано как естественное свойство человека (как нечто универсально ему присущее) просто в абстракции. И, кстати, именно в этом смысле даже изображение заслуженных несчастий негодяя всё же включает человеколюбие, хотя и не годится для состава трагического действия, так как в нём «не следует... чтобы слишком дурной человек переходил от счастья к несчастью, ибо такой склад хоть и включал бы человеколюбие, но не [включал бы] ни сострадания, ни страха» (*Poet.* 1453a1–4), поскольку «сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе» (*Poet.* 1453a4–6). Человеколюбие в ситуации изображения страданий дурного человека исполняется в душе только ввиду того, что никто не считает себя дурным или плохим настолько, чтобы не питать надежду стать хорошим в глазах другого, — и потому, поскольку человек дурного характера претерпевает в силу своей вины по отношению к другим людям (а иных субъектов для неё не найти), только с ними можно разделить торжество при виде наказанного порока. Напротив, если бы, как можно подумать при взгляде из пространства христианской чувственности, речь у Аристотеля шла о сострадании и страхе по отношению к дурному человеку, то эта интерпретация вступила бы в прямое противоречие как с указанием Аристотеля на то, что ни та, ни другая страсть не имеет здесь места, так и на то, что изображение несчастий «хорошего» человека может вызвать только возмущение, — что же тогда сказать о «плохом».

Эта социализированная универсальность «только возможного» явления блага со стороны другого предельна, поскольку построена на изображённой либо же действительной актуальности исключения, ибо наказание преступления, как, впрочем, и незаслуженно выпавшее счастье, отъединяют, в первом случае — преступника от сообщества, во втором — граждан друг

от друга. (Применительно ко второму случаю в трагедии также «не следует... чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уже всего более чуждо трагедии, так как не включает ничего, что нужно, — ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха» (*Poet.* 1452b37–40)⁶.) Будучи заданной исключением из универсального (полис), тем не менее, такая универсальность, чтобы быть предельно универсальной, должна это исключение исключить, т. е. дополнить человеколюбие состраданием и страхом, быть предъявленной в актуально разделяемой всеми гражданами иллюзии того, что плохой не плох, а скорее хорош, или точнее, такой как все, что поступки в некотором смысле не столь уж важны для оценки этической состоятельности человека.

По сути, несмотря на принципиальную, по крайней мере, с современной точки зрения, возможность и сострадания к плохому человеку, и структурного и в этом смысле темпорально заданного последовательного изображения несчастий, а после удач негодяя, Аристотель как на общем месте зрительского восприятия настаивает на этической заданности, или точнее нормативной всеобщности описанных ограничений в отношении построения сюжета трагедии. Для него в обоих этих случаях (как и в случае страданий «хорошего» человека, который применительно к «Поэтике» мы рассмотрим в своём месте) подражающее изображение в качестве изображения связной деятельности структурно невозможно, поскольку атемпорально и соответственно предполагает не зрительскую идентификацию и сопутствующую ей рефлексию, а, по-видимому, непосредственную реакцию коллективного чувства (удовлетворения от страданий «плохого» человека или возмущения в двух других случаях), т. е. не заключает в себе положительного смысла, который можно было бы универсальным образом разделить. При этом именно условие коллективного восприятия эффекта трагедии задаёт структурную норму трагической постановки, на что указывают вышеперечисленные ограничения, и тот факт, что идеальной нормой предъявления трагедии оказывается требование полного без всякого исключения социально заданного универсализма, что и означает тот факт, что для правильного построения трагической интриги в её эффекте человеколюбие должно быть дополнено состраданием и страхом.

Оценка Аристотелем того варианта, когда «перемена» случается со злым, и он переходит от несчастья к счастью, однозначна и может быть соотнесена

⁶ Этот привативный пассаж лишает смысла все теории катарсиса, основанные на идее расширительного понимания очищения «подобных страстей» в аристотелевском определении трагедии, когда, например, гнев и иные формы неводержанности устраняются при помощи внушения зрителю страха и сострадания и в этом видят цель трагической постановки.

с данным в «Риторике» описанием страха, где оно касается тех, кто не определён с точки зрения этической полноценности характера, т. е. тех, кому страх не свойствен: «Недоступными страданию считают себя люди, действительно или, как кажется, находящиеся в высшей степени благоприятных условиях (тогда они бывают горды, пренебрежительны и дерзки; такими их делает богатство, физическая сила, обилие друзей, власть), а также люди, которым кажется, что они перенесли уже все возможные несчастья, и которые поэтому ооченели по отношению к будущему, подобно людям, забитым уже до полусмерти» (*Rhet.* 1382b35–1383a5). Высокомерие первых отражает на себе свет безразличия последних, и в этом смысле и тем, и другим недоступно сострадание, так же как и пребывающим в состоянии мужественных страстей (гнев и смелость в непосредственном соприкосновении с предметом её породившим), а также охваченных ужасом или сильным страхом за себя и своё. И тот, и другой «поглочены своим собственным состоянием» (*Rhet.* 1385b33–34), лишены дистанции к предмету собственного состояния души, не думают о будущем, их деятельность лишена внутренней временной формы, и потому непосредственно не предполагает возможности не просто размышления, но рефлексивного (в смысле посредствующего звена аргумента оратора или видимых знаков несчастья предъявленных другими, как в цитирувавшихся выше примерах Аристотеля) уподобления другого себе в непосредственности так организованного сострадания и страха⁷.

Этическая неопределённость характера, тем не менее, не отменяет определения самих состояний высокомерия и безразличия в качестве дурных именно в силу их асоциальности. Во втором случае последнее очевидно, в первом — чревато в ходе деятельности высокомерного, захваченного лишь непроверенным мнением о своей состоятельности, злом. Так же и дурного человека ничему не учат несчастья и он принимает благо как должное, что идёт в разрез «человеколюбию» и связанной с ним надежде на другого. Этическая определённость трагического изображения потому, согласно Аристотелю, и обязательна, что только надежда на то, что другой хорош, а не плох, и делает возможной связку сострадания и страха, в этом смысле поддерживая как минимум иллюзию универсальности полисного единства. Как он высказывается: «[испытывают сострадание] только те люди, которые некоторых людей считают хорошими, ибо тот, кто никого не считает таким,

⁷ Данное обстоятельство лишает ценности стоические теории «катарсиса», настаивающие на том, что трагическое очищение представляет собой философское изживание страстей, либо театральный механизм «привыкания» к тому, что вызывает страх и сострадание, и, таким образом, избавления от них.

будет считать всех заслуживающими несчастье» (*Rhet.* 1385b34–35). Только тот, кто надеется на другого, т. е. считает его в возможности хорошим и соответственно способным помочь и в этом смысле заслуживающим сострадания в несчастье и страха за него, как и за себя, эти состояния испытывает. И соответственно для такого зрителя и предназначена трагическая постановка.

Аристотель фактически определяет поле этического действия в первую очередь как поле «возможного» по определению, где универсальность гражданского единства и поддержания гражданских добродетелей держится на некоем двусмысленном вплоть до лицемерия консенсусе относительно того, что это единство существует⁸, т. е. на том, что никто не считает себя плохим по определению, вне зависимости от этической состоятельности своих поступков, и в первую очередь настаивает на благом характере своих намерений опять же вне зависимости от результата действия — несёт оно ему и кому-либо реальное благо или не несёт, как бы это благо не понималось (как просто проявление доброты, самоценная этическая добродетель или материальное благо), перелагая, таким образом, груз этической оценки поступка на некоего добродетельного другого.

Отношение «к Другому» в «Никомаховой этике»

Смысл бытия этого добродетельного человека проясняется Аристотелем в «Никомаховой этике» посредством анализ способностей рассуждения и соображения применительно к праксису. В поле человеческого поступка, по определению — случайного, рассудительность и соображение не совпадают. Как указывает Аристотель: «Поскольку «правильность» [говорят] во многих смыслах, ясно, что правильность в решениях — это ещё не вся правильность. Действительно, невоздержанный и дурной человек достигнет поставленной цели по расчёту, а, следовательно, будет человеком, который принял решение правильно, но приобрёл великое зло. Считается, однако, что разумно принять решение — это своего рода благо, потому что такая правильность решения означает разумность в решениях, которая умеет достигать блага» (*Eth. Nicom.* 1142b17–23)⁹. Но и в целом рассудительность

⁸ Можно в связи с этим вспомнить инвективы зачарованного цинической прямоотой своего суждения о том, что «справедливо лишь то, что пригодно сильнейшему», Фрасимаха в адрес Сократа и его собеседников, которые, как он говорит, «строят из себя простачков, играя друг с другом в поддавки» (Rp. 336c1–2), в первой книге «Государства» («Государство» Платона цит. по пер. А. Н. Егунова [7]).

⁹ «Никомахова этика» Аристотеля цит. по пер. Н. В. Брагинской [3].

в решениях «будет правильностью с точки зрения средств, нужных для достижения той или иной цели» (*Eth. Nicom.* 1142b33–34). Этой двусмысленности общего мнения о «рассудительности», не различающего внятным образом в структуре реализации этой способности этическое благо и частную, либо корпоративную (в поле политического) выгоду, противостоит «соображение». Соображение в решениях относится только «к тому, о чём можно задаться вопросом и принять решение» (*Eth. Nicom.* 1143a7–8), и потому в отличие от рассудительности, предписывающей средства для деятельности («что следует делать и чего не следует» (*Eth. Nicom.* 1143a9–10)), оно «способно только судить» (*Eth. Nicom.* 1143a10).

И далее: «Соображение не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в приобретении оной, но подобно тому, как применительно к научному знанию усваивать означает соображать, так применительно к мнению соображать означает судить о том, в чем [сведущ] рассудительный, когда говорит об этом другой человек, причем судить хорошо, потому что “сообразительно” и “хорошо” одно и то же» (*Eth. Nicom.* 1143a12–15). В случае науки тот, кто соображает, например, что такое треугольник, т. е. усвоил его представление как очевидность ума, способен и рассуждать о нём, и соответственно дать определение его и его свойств. Это ровно одно и то же, поскольку здесь кто не соображает, тот и не способен рассуждать о свойственном. Но в случае поступка соображающий и рассуждающий не совпадают. Рассуждают о средствах для целей, которые достигаются только сообразно знанию «частных случаев», не просто зная нечто вообще, но соотносясь с «последней данностью» в цели, т. е. с обстоятельствами, в которых её следует достигать; скажем, понимая благо государства как состоящее в том-то и том-то («законодательная наука»), нужно в каждом случае знать, что к этому ведёт, а что опасно или безразлично для этого («государственная наука») ¹⁰. Но это так, поскольку поступок является «осмысленным стремлением» (*Eth. Nicom.* 1139b5) к благу, т. е. стремлением непрерывно ориентированным в поле случайного, и в свою очередь это случайное («последние данности») замкнуто

¹⁰ Пример Аристотеля естественно не из области этики или политики, в силу случайности самих «последних данностей» в сфере поступка, и только потому не абстрактен: «И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытни в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не зная, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что постное и полезное для здоровья [мясо] птиц» (*Eth. Nicom.* 1141b17–20).

формой общего, т. е. гражданской добродетелью и тем, что считается пригодным для её наилучшего исполнения (например, законы, которые в этом качестве также представляют собой «последние данности»). Как указывает относительно последнего Аристотель, «Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств» (*Eth. Nicom.* 1094b9–10). В виду этого истинная рассудительность, как способность разбираться также и в отношении добродетели и порока, чтобы правильно и одновременно нравственно поступать в каждом конкретном случае, невозможна без «сообразительности» или в другом определении Аристотеля «совести» (σύγυψις).

Как поясняет Аристотель, «Дело в том, что принципы поступков — это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен, принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает [именно] принцип» (*Eth. Nicom.* 1140b16–20). И рассудительный может рассуждать, не будучи связанным принципом добродетели. Но при этом он способен иметь в виду этот принцип как точку зрения «другого человека» в том или ином частном случае, но уже не как принцип собственной деятельности. В этом поле возможных подмен:

К частным... случаям и последним данностям относится вообще все, что осуществляется в поступках, ведь нужно, чтобы и рассудительный их знал; и соображение вместе с совестью тоже существует для поступков, а они представляют собою последнюю данность. И ум тоже имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков, — с последней данностью, т. е. с допускающим изменения и со второй посылкой; эти [последние, или вторые посылки], — начала в смысле целевой причины, потому что к общему [приходят] от частного; следовательно, нужно обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум. (*Eth. Nicom.* 1143a32–1143b5).

Соображение или практический ум, таким образом, есть некое непосредственное суждение добродетельного человека о том поступке, при помощи которого рассудительный в соответствии с правильным выбором средств желает достичь блага, т. е. суждение того, кто обладает смысловым содержанием или принципом этической добродетели в качестве объективного мотива деятельности. При чём выделить этот смысл из непосредственности мотива как самодостаточную дискурсивную данность, т. е. в воспитательном

смысле использовать его (рационально рассуждая обучить этической сообразительности и совестливости), невозможно, поскольку это две разные способности, и в отличие от дискурсивного усмотрения «правильного» в случае рассудительного, суждение соображающего определяется непосредственным усмотрением ума, т. е. сводится к императиву: «хорошо» или «плохо». В идеале, «Разумеется, все эти склады имеют одну и ту же направленность, ведь мы применяем понятия “совесть”, “соображение”, “рассудительность” и “ум” к одним и тем же людям и говорим, что они имеют совесть и уже наделены умом и что они рассудительные и соображающие» (*Eth. Nicom.* 1143a25–27), но «Дело в том, что все эти способности существуют для последних данностей и частных случаев. И если человек способен судить о том, с чем имеет дело рассудительность, то он соображающий, добросовестный, или совестящийся, ибо доброта — общее свойство вообще всех добродетельных людей в их отношении к другому» (*Eth. Nicom.* 1143a28–32).

Сообразительность и совестливость не обладают рефлексивной формой предъявления, так же как и ум в отношении мышления первых начал, а не рассуждения на их основе, составляющего «науку» и обучение. «Поэтому считается, что данные [способности] — природные, и если никто не бывает мудр от природы, то совесть, соображение и ум имеют от природы. Это подтверждается нашей уверенностью в том, что эти способности появляются с возрастом и определенный возраст обладает умом [–разумом] и совестью, как если бы причиной была природа» (*Eth. Nicom.* 1143b6–10). Эта непрозрачная для ума уверенность в том, что существуют люди добрые от природы и суд добродетельного человека, и является условием возможности этики и в той же мере трагического катарсиса, согласно Аристотелю.

Соотношение этического и трагического у Аристотеля и Платона

Однако суд добродетельного человека во всяком случае есть суд дружески расположенного к нам, т. е. потенциально и в суждении актуально друга. Но из этого не следует, что всякий друг добродетелен, как из этого не следует и то, что добродетелен и тот, кому он друг. И в этом смысле этика и трагический катарсис, как и вся поэтика, не совпадают. Полис, в котором столь значимо суждение не родственника по крови, но равного такого же, т. е. гражданина, оказывается целиком построен на страхе возможного исключения из него и одновременно на практической необязательности сострадания, т. е. необязательности претворять его в поступки, пока не видна

явная опасность личному благополучию. Эта необязательность задаёт фактичность самого сострадания и его связку со страхом. Это другое дно связки сострадания и страха, наряду с их возможной, но не обязательной аннигиляцией в представлении ужасных мучений ближайшего (ибо столь полное претерпевание хотя и встречается, но в целом есть дело мифа). В этой связи не случайным видится уже цитированный пример Аристотеля, где наглядно, но применительно к мифическому персонажу, отделяется сострадание в его феноменально данной сущности: Амазис испытывает ужас при виде сына, ведомого на смерть, но плачет при виде друга, просящего милостыню. Очевидно, что позиция друга в социальной среде полиса, наиболее полным образом отражает двусмысленную соотнесённость близкого и далёкого в сострадании и страхе в отношении крайних полюсов, с одной стороны, кровной связи и, с другой стороны, чистой возможности и рефлексивно заданной страхом оказаться в беспомощном положении необходимости бытия добродетельного другого. Кровная связь применительно к ситуации, которая могла бы вызвать сострадание и страх, означает место разрыва в ткани полиса, а «только возможное» бытие добродетельного другого и актуальное, но лишь исходя из этой возможности, друга, — напротив, множественное сплетение различного как такого же в этой ткани. При этом двусмысленным, и, вероятно, в силу этого нормативно-доксически заданным аналогом кровной связи для трагической постановки, как и для политической сцены, оказывается презумпция добродетельности тех, кто полагается «хорошим» по определению, и соответственно тех, кто своей реакцией в театре это «мнение» подтверждает.

В чистом понятийном смысле кровная связь означает включение в избираемую сцену такого различия, которое представляет собой процедуру собственного стирания, т. е. это различие без индивидуального тождества отдельных различных элементов. (Напротив, понятийным идеалом множественного тождества различного предстаёт самотождество граждан полиса в качестве граждан, равных и при этом таких же, как и всякий другой.) Проявление такого различия, которое можно назвать «чистым», неуклонно ведёт к полному совпадению с предметом страсти; и ужас в случае перехода сострадания и страха за собственные границы отмечает это место полного и безоговорочного разрыва социальной связи. Соответственно риторические и художественные стратегии производства таких крайних и вообще этически и социально разрушительных (к каковым можно отнести в том числе любые пороки) форм страсти могут быть опознаны в качестве техник производства симулятивных, бессмысленных подобию. Подобным образом действующий ритор, поэт и художник, как известно,

квалифицируется Платоном как тот, кто не зная сущности вещи, творит лишь призрачные подобию, и потому не способен воспитывать добродетель. Они ориентированы на изображение «этоса» в его естественном проявлении «нрава» и «характера» (другие переводы ἦθος), но не в «этическом» и воспитательном смысле «добродетельного» этоса. На этом основании Платон отвергает трагедию и удовольствие ею доставляемое в качестве подлинного «подражания» мастера, который подражает «демиургии» божества, творит подлинные подобию и умножает, следуя природе и различая в соответствии с частностями человеческих ἦθος, ψυχῆ и σώμα, такие же, как образец в его уме, вещи. При этом законы полиса и соответствующая им «докса» оказываются аналогами правильно понятой кровной связи и мифа (очищенного от домысла поэтов, изображающих порочные страсти богов и героев), как формы приведения к тождеству множественных различий.

Позиция Аристотеля в этом контексте спасительна для поэзии в целом, и, прежде всего, для трагедии. Для Аристотеля

трагедия есть подражание не [пассивным] людям, но действию, жизни, счастью: [а счастье и] несчастье состоят в действии. И цель (трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действия. Итак, [в трагедии] не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а [наоборот], характеры затрагиваются [лишь] через посредство действий: таким образом, цель трагедии составляют события, сказание, а цель важнее всего. Кроме того, без действия трагедия невозможна, а без характеров возможна: трагедии очень многих новейших поэтов — без характеров. И вообще многие поэты таковы, что относятся [друг к другу] как среди живописцев Зевксид к Подигноту: именно Полигнот был отличным живописцем характеров, а в живописи Зевксида характеров совсем нет. (*Poet.* 1450a16–28)

Аристотель, таким образом, отстраняясь от Платона, делает два важных хода. Во-первых, он отделяет счастье, как цель человеческой жизни, и несчастье, от «этоса» (характера), со спецификой которого Платон связывал сословное деление в идеальном государстве. И, во-вторых, отделяет «этос» от трагической постановки, которая нацелена на подражание исключительно действиям, а не характерам, присутствие изображения которых в трагедии является лишь привходящим (и в этом смысле трагедия, видимо, согласно Аристотелю, и является образцовым жанром поэзии). При этом он настаивает на том, что и в живописи, которую Платон рассматривал в качестве образца искусства, творящего призраки, порождения которой

«стоят, как живые, а спроси их — они величаво молчат» (*Phaedr.* 275d)¹¹, изображение характеров не обязательно.

Поэзия, и трагедия как образцовый её жанр, связывается Аристотелем с изображением истины вещей, а поэт оказывается мастером подлинного подражания. Состав хорошо сделанной трагедии отличает исполненное посредством подражания требование связности повествования (мифа) как работы упорядочивания фактов (событий), выраженное в принципах завершённости, целостности и подходящей для восприятия протяжённости. Трагедия является самостоятельным целым, а не просто призрачной подделкой внеаходимого образца. И в этом смысле

задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его всё равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), — нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьёзнее истории — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то подобает говорить или делать то-то; это и стремится [делать] поэзия, давая [героям вымышленные] имена. А единичное — это, например, что сделал или претерпел Алкивиад. (*Poet.* 1451a37–1451b10)

Поэзия демонстрирует общее, прежде всего, в поступках (но и в характерах также). Характеры при этом есть нечто привходящее, в то время как поступки, связанные в целое, изображают приведённое к форме целого сочетание поступков, непосредственно важное для человека. Смысл этого «важного» и оказывается проблемой для интерпретации понятия и феномена трагедии и трагического катарсиса, как её целевой причины.

Социальная сущность трагического «катарсиса»

Фактически Аристотель ничего не говорит о воспитательной функции трагедии и трагического катарсиса. В «Политике» имеется единственный пассаж о функции катарсиса. Но там он только исполнению музыкальных композиций придал воспитательный (подчеркнув момент самостоятельного исполнения, а, следовательно, некоего обучения и усвоения знания гармоний)

¹¹ «Федр» Платона цит. по пер. А. Н. Егунова [6].

и терапевтический эффекты, которые он разделяет как различные. При этом последний из этих эффектов оказывается для него положительным условием для использования очистительных, доставляющих «безобидную радость» (*Polit.* 1342a16)¹², ладов в музыкальных партиях «в театре» (*Polit.* 1342a18), что предполагает и прямо обратное в реальной театральной практике, тем более, что «музыка составляет главнейшее из улащений» (*Poet.* 1450b15–16) трагического зрелища. Двусмысленный этос, характерный для полиса, который описывается Аристотелем в виде связки сострадания и страха, несомненно имеющий и политический смысл (обилие друзей необходимо всякому) и экономический смысл (чтобы друзей было много, нужен интенсивный обмен дарами), очевидно и есть то, что предъясвляет трагедия.

Но двусмысленной оказывается и процедура его предъясвления, посредством которой, удерживая всеобщее в поступках, трагедия приобретает форму целого. Формальная её характеристика состоит в способности представить «несвязное и, видимо, (с позиции зрителя и читателя) несвязуемое в качестве связанного» (в чём и заключается действительное основание всех структурно-формалистских анализов «Поэтики»). Катарсис сострадания и страха, как цель такого связывания, уже в этом феноменально очевидном смысле по условиям собственного осуществления отделён от образца реальности, которой трагедия не просто подражает, но которую при этом отрицает, чтобы читатель и зритель мог некую реальность с удовольствием принять.

Проблема в том, что эта отрицаемая реальность и есть собственно случайная, фрагментарная материя жизни, и одновременно она же есть реальность мифа. В первом смысле, по Аристотелю, изображение характеров и красивый слог недостаточны для трагедии (потому «кто берётся сочинять [трагедии], те прежде добиваются успеха в слоге и характерах, а потом уже в сочетании событий» (*Poet.* 1450a35–36)) и, по сути, тормозят действие. Самые слабые действия — эпизодические, где «эпизоды следуют друг за другом без вероятия и необходимости. Такие сказания складываются у дурных поэтов по собственной их вине, а у хороших — ради актёров: давая им [случай] к соревнованию и растягивая сказание сверх его возможностей, они часто бывают вынуждены исказить связь [событий]» (*Poet.* 1451b35–39). Во втором смысле отрицаемая трагедией реальность есть реальность мифа, точнее тех образцовых сказаний, которые по преимуществу, согласно Аристотелю, должны брать за основу сюжета хорошие поэты, ведь «лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов — например, об Алкмеоне, Эдипе, Оресте, Мелеagre, Фиесте, Телефе и других, кому довелось претерпеть или совершить

¹² «Политика» Аристотеля цит. по пер. С. А. Жебелева [4].

ужасное» (*Poet.* 1453a19–21). Именно ужасные события, которые столь ужасны именно потому, что случаются с кровными родственниками, и есть материя чистого различия, изображение которого в душах посредством призрачных подобию (согласно Платону), провоцирует разрушительное деление целого душевной и полисной жизни. Более того, как замечает в отношении процедуры связывания разнородных частей, характерной для трагедии, Аристотель, эти события воспринимаются в качестве действительно бывших, что должно усиливать эффект от трагической постановки: «В трагедии придерживаются имён действительно бывших, — ибо убедительно бывает [только] возможное, а мы сомневаемся в возможности того, чего не было, и воочию видим возможность того, что было: ведь, будь оно невозможно, его бы и не было» (*Poet.* 1451b15–19).

Таким образом, с одной стороны, мифические истории уже сами по себе образцовы, и, несмотря на то, что представляют только по видимости или по вере в их историческую истинность, действительно бывшее, являют образец общего, предъявляемого в трагедии ввиду их возможности с точки зрения «здорового смысла» читателя и зрителя, которые в истинность этих историй верят. С другой стороны, как видно, по Аристотелю, миметическая форма театрального действия сопрягается с мифом (и в значении мифического повествования и в значении «склада событий», конструируемого поэтом), прежде всего, «логически». Но «логически» именно с точки зрения зрителя, политической всеобщности «здорового смысла», которой тот принадлежит. Драма представляет то, «что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности и необходимости» (*Poet.* 1451a37–38).

Поэзия в этом смысле сама по себе отделена от невероятной реальности мифа (этически неприемлемого ужасного события, о котором он неизменно повествует), в этом добровольном отъединении формируя несуществующее как сущее (поэтическое произведение) перед лицом того, что не сущее в своём бытии (мифическое повествование), поскольку отрицается самим полисом и представляющими в театре весь полис зрителями. Иначе говоря, с точки зрения Аристотеля, сами мифические повествования образцовы для представления того «общего», от восприятия изображения которого в поэтическом переложении можно испытать катарсис сострадания и страха и удовольствие с ним связанное; и именно эта образцовая реальность мифа отрицается полисом зрителей, как приемлемая только в постановке самого акта её отрицания через подражание этой реальности. Попробуем прояснить это неявное вполне противоречие.

Как было показано выше, основным негативным условием «хорошей» трагической постановки в отношении вызываемого ею эффекта оказывается

этико-эстетическая и нормативно-доксическая невозможность вывести сострадание и страх за собственные границы к прямому предъявлению ужасного (что является признаком плохой трагедии, и в том числе плохого ораторского выступления). Именно это требование является основным ограничением с позиции зрителя: неприемлемо слишком натуралистичное изображение того, что разрушает политическую ткань. Заметим, что подобное условие, по существу, противоречит большинству традиционных трактовок трагического катарсиса, начиная с интеллектуалистских и заканчивая психологическими и медицинскими. Все они предполагают либо очищение других страстей (таких, как гнев) посредством сострадания и страха, либо очищение от сострадания и страха, как плохих страстей, либо же очищение от сострадания и страха к герою трагедии, как в случае интеллектуального усмотрения справедливости космического и человеческого закона, карающего героя за его действительную вину. Проблема в том, что афинский зритель изначально «знал», что вина героя действительна, и полагал, что сострадание и страх, которые автор и декоратор зрелища вызывают по отношению к нему, должны не переходить границы театральной условности. И это так, даже если зритель не сразу понимал, что виновник — именно этот симпатичный человек (изображение его страданий ведь не может предшествовать этому открытию). Хотя фактически общая ткань интриги в древнегреческом театре была известна зрителям заранее. Именно поэтому удивительно, как удавалось древнегреческим трагикам постоянно достигать желаемого эффекта, в целом оставаясь в узком кругу сюжетов, которые зрители знали заранее (а это неизбежно вызывало удивление у трагиков и интерпретаторов последующих эпох). Греческий зритель был, несомненно, взыскателен, и вне сомнения крайне, так что была даже учреждена полиция «дубинщиков», чтобы следить за порядком на скамьях (но и их иногда не хватало), а главными целями «эстетического» иска неизменно являлись актёры и авторы пьес [8, с. 640–642], — зритель прекрасно понимал «что» с ним должно произойти, как и чаще всего знал сюжет драмы.

В этом контексте единственным вариантом определения того, в чём состояли способ и цель трагической постановки и соответственно катарсиса жалкого и страшного посредством сострадания и страха, остаётся умение возбудить страх и сострадание так, чтобы их «привативная» форма преобразовалась в «коллективную». Иными словами, страсти, которые в частной жизни заставляют человека зримо в образах возможных бед и страданий ощутить личную беспомощность и надежду на доброту другого, должны были быть преобразованы в театре в коллективное чувство того, что эта только возможная добродетель, репрезентированная в сострадании и страхе,

актуальна в качестве свойства самого полиса и каждого из его членов. В таком квазиэтическом смысле это означало бы продемонстрировать то, что этически и согласно писанному и неписанному закону сострадание и страх не предполагает, в этом качестве страшного и жалкого, и возбудить удовольствие тем, что здесь и теперь сострадание и страх касаются всех, и, прежде всего, даже их недостойного. Это и есть герой, вина которого объективна, как и воздаяние. Подобное переживание очевидно не выходит за границы только возможного предъявления и получения блага (если, конечно, не иметь в виду распространённую в Афинах практику раздачи «театральных» денег). Актуальным здесь может быть только коллективное ощущение власти тех, кто поистине добродетелен, чей закон совпадает с космическим законом, и чья добродетель, которая всегда наготове, угодна богам.

Трагический «катарсис» и различие между театральной и политической сценой

Тогда возникает вопрос: в чём собственно состоит различие театральной и политической сцены, и соответственно, что задаёт меру самостоятельности трагической постановки, её «важности» для всякого гражданина полиса, а с ней и поэтики в целом, как отдельного вида праксиса? Если трагический театр фактически есть рефлексивная машина преобразования эмотивного комплекса сострадания и страха в образ и коллективное переживание этого комплекса при посредничестве такого образа в качестве подлинного и позитивного условия социальной связи полиса, то *от противоположного* остаётся предположить, что именно на стороне политической сцены находится тот действительный и неустрашимый разрыв, который скрывает трагедия и составляющая её сердцевину «перемена».

На решение указывает ещё одна двусмысленность в тексте Аристотеля. Согласно ему, трагедия подражает лучшим, чем мы («лучшим людям, чем нынешние» (*Poet.* 1448a18)). Мифы в значении образцовых повествований в этом смысле более подходят для изображения в трагедии, и трагики «оказались принуждены обращаться лишь к тем семьям, в которых происходили подобные страсти» (*Poet.* 1454a11–12), а потому к истории всем и всякому известных и по случаю наделённых особым достоинством власти аристократических родов¹³. Но с другой стороны, как мы помним, немотивированное

¹³ Относительно словоупотребления Аристотеля применительно к определению героя трагедии в «Поэтике» и различным его интерпретациям см. статью Чарльза Ривза [14].

страдание лучшего может вызвать лишь возмущение, но не сострадание и страх. Аристотель прямо, имея ввиду восприятие зрителя, понимает подобную ситуацию как разрыв театральной условности и соответственно клевету или оскорбление общего чувства, «так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно» (*Poet.* 1452b35–36). Потому только «такой человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки, быв до этого в великой славе и счастья, как Эдип, Фиест и другие видные мужи из подобных родов» (*Poet.* 1453a7–11), может стать героем хорошей трагедии. Ибо только к таким же как мы, мы можем испытывать сочувствие и боязнь за их судьбу, идентифицироваться с ними, переживая её как знак своей собственной участи, т. е. в поле свойственного человеку «человеколюбия», поскольку «сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе» (*Poet.* 1453a4–6). Одним словом, мы можем испытывать эти страсти, только считая героев трагедии такими же как мы «людьми» (а не зверьми или богами). Но тогда возникает вопрос: как они, эти лучшие из «лучших» семей могут ими, т. е. людьми стать?

Иными словами, этическая мотивация трагического действия и его восприятия оказывается подвешена между двух психологически нетранзитивных требований, совмещение которых делает возможным катарсис (т. е. очищение самого сострадания и страха посредством созерцания изображения событий страшных и вызывающих сострадание), этой неразрешимой загадки в аристотелевском определении трагедии: во-первых, признания явно недобродетельного (ведь кто не совершал невольных ошибок, и чьи страдания заслужены?), но «лучшего» и счастливого уже по праву рождения, человеком, и, во-вторых, наоборот, его страдания, в качестве искупления общей вины тех, кто под добродетелью понимает только поднесение реальных, вполне ощутимых благ, вины, о которой они не знают, и знать не хотят. Ибо всякое полисное единство имеет одно неснимаемое различие: бедных и богатых («Политика»), а добродетель в самом общем для всех членов полиса смысле есть, прежде всего, явление и передача блага тем, кто его полагает таковым, «нашему кругу», «неким своим», и даже часто неявно «полису» в целом.

Как указывает в «Политике» Аристотель особенное благо может служить процветанию общего, как, например, в древние времена олигархический строй был в государствах, сила которых основывалась на коннице, поскольку «держат коней человеку небогатому затруднительно» (*Polit.* 1289b36–37). И хотя «многим кажется» и так бывает, что «одни и те же могут быть и воинами, и земледельцами, и ремесленниками, а сверх того,

и членами совета и судьями» (*Polit.* 1291b2–5), «но одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми; вот почему эти части государства, т. е. богатые и неимущие, и признаются его существенными частями» (*Polit.* 1291b7–9).

Потому классическое философское положение о том, что всякий разлад в обществе или в индивидуальной душе есть условие бездействия, а душа, как первичное единство и согласие с собой, есть начало жизни и деятельности, так и не достигает понятия, что оно никак не подтверждается фактами. Точнее никто в эти факты из ограниченной перспективы собственного взгляда, полагая, что если он управляется с чем-то одним, стадом или молотком, то и способен управлять всем чем угодно, не верит. Иными словами, всякое благо, душевное и полисное единство, будучи по определению только актуальным, в порядке действия, представления и аргументации не дано иначе, как только возможное: в народном собрании или в суде — в силу его конкретной определённости в порядке рассмотрения того или иного дела, а на сцене — в силу всеми разделяемой в качестве нормы представления условности изображения.

Стремящиеся к свободе и равенству, но не обладающие богатством, в действительности видят возможность обладания первыми в последнем (демократия). И, напротив, рассуждающие о добродетелях и даже их пествующие, богатством обладают, и потому не способны воспринять равенство между свободой и наличием богатства в качестве некой единственно доступной для полиса основы добродетели (олигархия). Подобное противоречие (ведь «одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми») не может быть мыслимо в форме единства, но только инсценировано по форме мысли (возможное должно быть представлено как актуальное) в трагическом представлении. И потому целевая определённая трагедии в катарсисе сострадания и страха предполагает два важнейших требования к её написанию и постановке. Во-первых, лучше обращаться к мифам, т. е. к историям семей, «в которых происходили подобные страсти», и соответственно «лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов — например, об Алкмеоне, Эдипе, Оресте, Мелеагре, Фиесте, Телефе и других, кому довелось претерпеть или совершить ужасное» (*Poet.* 1453a19–21). Нужно спуститься ниже уровня отрицательных частей полиса (положительные очевидно соответствуют элементам разделения труда) к этому самостоятельному элементу крови и родовой связи, где отличие, как бы лишено детерминирующих меток гражданских форм признания и соответствующих им форм добродетели, т. е. когда «страдание возникает среди близких» (*Poet.* 1453b19–20), и ког-

да, во-вторых, лучше (в том числе и в техническом смысле сценического мастерства) «сделать, не зная, а сделав, узнать» (*Poet.* 1454a2–3).

Как следствие, если восстановление единства возможно только в виде поразительной репрезентации разрушения его истока, т. е. демонстрации отсутствия последнего, то миф и есть то, что суще в силу своего явленного небытия, очищения от всех первичных знаков человеколюбия и страстей его выражающих посредством их самих на той сцене, где полис только и способен себя инсценировать, как нечто лучшее, чем миф, превратив последний в явное только возможного, т. е. в сцену, сценарий и инсценировку как таковые. Там, соответственно, страх и сострадание разделяются всеми и по отношению к любому, несмотря на вину и справедливость воздаяния, т. е. в чистой возможности. А потому вовсе не принципиально, чтобы трагедия заканчивалась ужасно, так что, по словам Аристотеля, хоть он и не согласен с этим, может быть и счастливый исход (*Poet.* 1453a22–39). И тогда действительно верно, что «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он, должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–14), т. е. должен воссоздавать то несущее, что своим отсутствием являет поэтически разделённое (как в смысле принимаемого всеми, так и в смысле позиционной несовместимости элементов постановки, хора и персонажа, например) и так получающее прочность основания и истока единство политического и его сцены.

Катарсис сострадания и страха в этом смысле оказывается специфическим продуктом деятельности, цель которой и составляет, и только в ней становится возможным, превращая трагедию и всякую поэтическую деятельность в качестве имеющей исток в трагической перемене в нечто завершённое и целое в себе, т. е. в самостоятельный вид праксиса. Здесь, чтобы оттенить и таким образом прояснить предложенную мною гипотезу о природе трагедии и трагического катарсиса, следует упомянуть также предлагающую решение задачи выделения особого места трагедии в расстановке видов праксиса в греческом полисе гипотезу Николь Лоро, на которую ссылается Михаил Ямпольский в своём анализе сущности античного мимесиса [11, с. 39–66]. Лоро исходит из того, что политическая сцена опирается на идею бессмертия полиса, того постоянства, которое им создаётся как непрерывное возобновление того же самого. Напротив, трагедия напоминает о смертном уделе человека, несовместимом со временем полиса; а театр представляет собой место, где мимесис природы (полис подражает космосу) замещается мимесисом зрительской дистанции и кажимости, и где граждане превращаются в зрителей. По словам Лоро: «Свойством театра как раз и является то, что здесь истина касается человека

в виде вымысла. Необходима достаточная дистанция, чтобы видеть то же самое в ином, а без этого афиняне, пойманные в ловушку представления (мимесиса), не отличимого от действительности, приняли бы хоревтов и актеров за подлинных милетцев, убитых персами, и скорбь охватила бы театр. Место же скорби — на сцене, а не в полисе» [12, р. 82]¹⁴.

Подобная интерпретация проблематична, поскольку неявно отягощена представлениями о современной форме демократии (представительная демократия) и свойственной такому типу политического идеей декадентской чистой эстетики, как если бы греки, обременённые страхом смерти, выбрали путь двойного дистанцирования от неё: один в сфере полиса, где думать о ней некогда, и второй — в театре, который оказывается в этом случае резервацией для вытесненных страхов, и тем самым поддерживает столь же иллюзорную репрезентацию политического в качестве всеми принимаемой реальности. Как следствие, первое, что бросается в глаза в такой системе интерпретации — это отсутствие места для удовольствия от сострадания и страха. Оно может быть прочитано только на манер чистого эстезиса или в более приближенном к аристотелевской трактовке виде, как удовольствие от познания посредством подражания, когда фантазм, как бы захватывается в жёсткие рамки тождества в ином, т. е. в рамку картины, о которой мы всегда знаем, что это только картина. Согласно Аристотелю, поэтическое искусство и значимость впечатлений от его продуктов в первую очередь зависят от природной склонности именно человека к познанию посредством подражания. Он на изображениях, в мимической работе дубликации, обнаруживает в себе единственно ему присущую способность, и соответственно удовольствие, понимать, учиться и поучать, и соответственно быть понятым и понятным. И «доказательство этому — факты: на что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях — например, на облики гнуснейших животных и на трупы» (*Poet.* 1448b9–12).

Поэтический эстезис, конечно, даёт спасительную иллюзию. Но при этом то, что у Аристотеля является естественным условием возникновения разных видов праксиса (и поэтического удовольствия в том числе), оказывается единственным объяснением: иллюзия полезна и доставляет удовольствие, если мы знаем, что это иллюзия. Но тогда, если следовать логике Лоро, и всякое политическое решение (постановления суда и народного собрания) — только фарс с предрешённым результатом. Точнее на этот счёт каждый гражданин может думать всё что угодно, располагая

¹⁴ Цит. по [11, с. 65–66]

всяким мнением. Удовольствие от такого фарса в реальности можно предположить только для победителя, но оно явно не будет удовольствием от иллюзии, продуцированной при помощи подражания, а иллюзорное изображение того же в театре как раз и подвергается ограничению, поскольку, как можно предположить, смогло бы продуцировать только частное удовольствие, которое ещё и нельзя показывать без опасения вызвать гнев соседей по скамье.

Нормативно-доктринальные ограничения на репрезентируемое в трагедии жалкое и страшное в поступках, напротив, как раз и свидетельствуют о том, что граждане полиса именно в трагическом зрелище требуют от актёров и автора возбуждения в их душах такого переживания, которое превращало бы это зрелище в репрезентацию их коллективной добродетели в качестве объективного мотива деятельности каждого гражданина. Это предъявленное богам и друг другу только возможное единство добрых намерений не спасает героя трагедии, но спасает полис в том смысле, что всякая ошибка и всякое исключение обнаруживаются именно в качестве исключения, а не правила, так что и всякое конкретное решение на политической сцене становится этически убедительным. А чувственной материей такого свершаемого посредством трагического зрелища преобразования личных страхов оказываются сами чувства сострадания и страха.

Заключение: Аристотель и трагедия

Несомненно, однако, и то, что уже сам Аристотель интеллектуализирует и феномен трагедии, и катарсис сострадания и страха. Приведём, в заключение, несколько наблюдений на этот счёт.

1) То «общее», что выражается посредством текста трагедии, «коллективно» для Аристотеля именно в порядке индивидуального интеллектуального удовольствия от того, что трагическое повествование (собственно поэтический текст) сообщает уму «воспитанного» гражданина. Он не слишком доверяет вкусам и добродетельности своих сограждан. Аристократичный миф для него образцов, и несмотря на то, что трагический герой не должен быть ни хорошим, ни плохим (ведь если бы он был «хорошим» по общему мнению, изображение его несчастий вызвало бы возмущение), несколькими строками ниже он всё же говорит, что необходимо, чтобы «хорошо составленное сказание было скорее простым, чем (как утверждают некоторые) двойным и чтобы перемена в нём происходила не от несчастья к счастью, а наоборот, от счастья к несчастью, и не из-за порочности, а из-за большой

ошибки [человека] такого, как сказано, а [если не такого, то] скорее лучше-го, чем худшего» (*Poet.* 1453a12–17). В «двойном» сказании после перехода от счастья к несчастью всё же действие оборачивается к лучшему, и это вполне соответствует пафосу театральной пубрики, как и необходимости представления в качестве героя, скорее такого же, как все, с точки зрения этических качеств человека. С этой точки зрения аристократ не должен отличаться своей добродетелью, но Аристотель полагает, что при построении трагедии важнее «большая ошибка» скорее этически добродетельного героя, чем, как и все, склонного и к пороку, а не только к добродетели, и лучше, чтобы он принадлежал к кругу избранных семей. И здесь он скорее отсылает не только к очевидности того, что всякий считает себя хорошим, склонен к этическому самооправданию, всеобщей фигурой которого является ссылка на субъективно благой мотив и незнание судьбы, т. е. пагубных следствий его воплощения в действительность. А потому и элемент идентификации с объективно дурным, но не ведущим, что творит, героем простителен. Эта двусмысленность в человеческой самооценке, позволяющая жить дальше и надеяться на другого, вероятно также хорошего человека, есть общая материя для возможности трагического представления и среда его сценической постановки. Но для Аристотеля лучший герой — по преимуществу аристократ, его ошибки — особенные, и пусть никто в здравом уме не желал бы такой судьбы, но всякий желал бы того, чтобы его собственная стала предметом возвышенного сценического изображения.

2) Для Аристотеля правдоподобие в «логической» связи изображаемых в трагедии поступков (их возможность, либо необходимость) крайне сомнительно именно в позиции зрителя. Прямо противореча себе, он говорит, что соблюдение точности имён всё же необязательно, что в некоторых трагедиях многие имена вымышлены, а в некоторых и вовсе все имена, как и события, и такие пьесы имеют успех. И «Следовательно, не нужно во что бы то ни стало гнаться за традиционными сказаниями, вокруг которых строятся трагедии. Да и смешно за этим гнаться, потому что [даже] известное известно лишь немногим, а успех имеет одинаковый у всех» (*Poet.* 1451b23–26). Пенять на вкус пубрики бесполезно, ибо иллюзорна сам материя «логического» правдоподобия в порядке «здорового смысла», как и способность автора просчитать неудачу или успех предъявленной связности несвязуемого ввиду того, что он в строго формальном значении — лишь медиатор такой связности действий, мотивов и состояний персонажей. А личная ограниченность персонажей в отношении возможности предвидеть последующее, т. е. то, что порождает в этом порядке изображения зрительский азарт, одновременно порождает и саму фигуру

автора, и все его личины, собственно судьбу, как отчуждающую действующего или точнее того, кто действие совершает в уме, следуя за сказанием поэта, в фигуры персонажа и зрителя силу.

3) Видимо, исходя из подобной логики восприятия, Аристотель полагает, что «сила трагедии сохраняется и без состязания и без актёров, а устройство зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов» (*Poet.* 1450b18–20), и соответственно её сила сохраняется и без музыкального сопровождения, т. е. просто при чтении или слушании. Таким образом, и читатель испытывает катарсис и получает «правильное» удовольствие от изображения жалких и страшных событий (*Poet.* 1453b1–13), ведь «в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно [значит], что эти [чувства] он должен воплощать в событиях» (*Poet.* 1453b11–13). Это долженствование — всеобщая очевидность, которую Аристотель переносит на все способы представления трагедии, при этом сужая её данность до текста и словесного мастерства поэта.

4) Логико-семантическая цезура в нарративе, изображение которой (центрированное на фигуре героя драматического повествования) производит очищение, определяется Аристотелем, как неожиданная перемена от счастья к несчастью в особых модальностях перелома, узнавания и страсти. Причём перелом и узнавание характерны только для «сплетённой» интриги, которую и предпочитает Аристотель. Но такая интрига не обязательна для трагического зрелища. Перелом и узнавание усиливают эффект от изображения перемены, и необходимо отметить, несомненно, способствуют усилению впечатления от трагедии именно при чтении и слушании, когда «простой» интриге, в отличие от её постановки, будет не хватать выразительных средств. Перелом и узнавание позволяют с особой силой внести в «перемену» эффект неожиданности, когда нечто случается «нечаянно и само собой», но всё же как бы «нарочно» (*Poet.* 1452a4–8), т. е. добиться эффекта предельной близости к герою и идентификации с ним и одновременно предельной дистанции к нему (поскольку его преступление чудовищно, и никто не хотел бы такой судьбы). Тогда «большая ошибка» героя, переживаемая в своей чудовищности, как лишённая оснований в бытии, тем не менее, оказывается возможной и обнаруживается в том топосе смирения и беспомощности, где проступают знаки судьбы и претензии авторства, неизбежно отвергаемые героем, как вина, которую невозможно принять в качестве причины с необходимостью влекущей к невыносимому исходу. И, тем самым, всё фрагментарное и эпизодическое в жизни, человеческий удел, как история бессвязных случайных событий, оказывается доступным осмысленному восприятию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 15–164.
2. Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 111–168.
3. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х т. т. Т. 4. М., 1983. С. 53–293.
4. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4-х т. т. Т. 4. М., 1983. С. 375–644.
5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
6. Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4-х т. т. Т. 2. М., 1993. С. 135–191.
7. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4-х т. т. Т. 3. М., 1994. С. 79–420.
8. Позднеев М. М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М.— Спб., 2010.
9. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. М.— Спб., 2000.
10. Шмид В. Изображение сознания в литературе. Перспективы и границы когнитивной нарратологии // Формирование современного информационного общества, проблемы, перспективы, инновационные подходы / Материалы XV международного форума 1–5 июня 2014 г. Т. 1. СПб., 2014. С. 203–214.
11. Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М., 2007.
12. Loraux N. La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque. Paris: Gallimard, 1999.
13. Ničev A. L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote. Sofia, 1970.
14. Reeves Ch. H. The Aristotelian concept of the tragic hero // American Journal of Classical Philology. Vol. 73. 1952. P. 172–188.

Панов Сергей Владимирович
Ивашкин Сергей Николаевич

к. филос. н., доцент Московского института стали и сплавов

ПЛАТОН: КУЛЬТУРА «МАГИИ МЫСЛИ» И МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ НЕЙТРАЛИЗАЦИЯ СУЖДЕНИЯ

Аннотация: Теоретическая прозопопея Платона явилась концептуальным ответом на кризис политеистской регуляции сознания. Реактивное сознание носителя теоретической прозопопеи определяется трансформацией абсолютизированных желаний в комплекс стимулирующих восприятий, в универсум отчужденных мыслеобразов. Эмансипация реактивного сознания в метафизической нейтрализации суждения об объективных условиях человеческого бытия позволила подчинить отношение к реальности ее метафизическому удвоению следу инверсии стимулов.

Ключевые слова: *Платон, теоретическая прозопопея, политеизм, стимулирующие восприятия, метафизическое удвоение, инверсия стимулов.*

Sergey Panov
Sergey Ivashkin

PhD, associate professor at Moscow Institute for Steel and Alloys

PLATO: A “THOUGHT MAGIC” CULTURE AND THE METAPHYSICAL NEUTRALIZATION OF JUDGMENT

Summary: Plato's theoretical prosopopeia was a conceptual answer to the polytheist regulation of consciousness. The reactive consciousness in the theoretical prosopopeia determined by transforming all absolutized desires into stimulating perceptions, in the universe of alienated thoughts-images. The emancipation of the reactive consciousness in the metaphysical neutralization of judgment about human being objective conditions permitted to submit a reality relation to the metaphysical redundancy in according to the stimuli inversion.

Key words: *Plato, theoretical prosopopeia, polytheism, stimulating perceptions, metaphysical redundancy, stimuli inversion.*

Философия Платона знаменует кризис греческого политеизма как системы абсолютных объективированных желаний, служащих непосредственным стимулом восприятий и действий для реактивного животного, управляемого словом — вербализованными преданием образцов поведения: политеистическая прозопопея абсолютных желаний, обесценившись, перестав порождать и объяснять совокупность мирских событий как реактивных разрядок в действии абсолютных побудительных причин, уступала место теоретической прозопопее — системе философского умозрения, которую необходимо присвоить с тем, чтобы импульсы божественной природы превратить в понимаемые 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 основана на антропобиологической инверсии стимулов [3, с. 115], заменившей реальность отчужденными результатами разрядок восприятия реальности, т. е. мыслеобразами вещей исходя из простого события их понимания и внушения этого понимания другим сознаниям как единственно сообразного сущности воспринимаемого.

Знание — это знание устойчивого о вещах, которые сами должны быть устойчивыми, т. е. сообразными самому знанию: если изменится идея знания как порождающая схема, оно перейдет в другую идею, в другой способ связывания мысли и мыслимых содержаний, отраженных в интеллекте. Вечно меняющееся знание отождествляется с вечном незнанием, именно знание должно принести реактивному сознанию гармонию избытком с самим собой другими и миром исходя из простой рефлексии события связывания мыслительного стимула и мыслеобразующей реакции внутри реактивного интеллекта в его самосозерцание, установив так называемый гедонистический фильтр истины в теоретической прозопопее Платона как систему отбора наиболее интенсивных изоморфных впечатлений, которые позволяют удостовериться познанное в качестве такового только исходя из магического отождествления подобных друг другу впечатлений с целостным мыслеобразом вещи или пережитого.

Онтологический фильтр с механизмами оценки, отбора и рефлексивного закрепления результатов действия мыслительного стимула импульсивной природы во внутреннем чувстве призван исключить из отрефлексируемых образов связывания мысли и мыслимого все то, что допускает

разнообразии сущностных свойств и качеств предмета, все то, что может быть индивидуализировано в разных культурно-жизненных контекстах взаимоотношений носителей реактивного сознания как своеобразный частный или локальный «матесис» — чувственная основа для производства относительного суждения.

Истинностный фильтр реактивного сознания строится на инверсии стимулов, отныне мы воспринимаем исходное условие познания как саму цель всеобщего потребления. Истина вещи или опыта отождествляется с органикой самого мыслительного стимула, в которой мысль в своем отношении к мыслимому не должна и не может мыслить саму себя так же, как вещь или пережитое содержание не может и не должно мыслиться отдельно от собственного стабилизирующего мыслеобраза в интеллектуальной созерцании.

В производстве мыслеобразов мысль создает гармонию с самой собой по образу и подобию стимула, превратившегося в цель нашего мыслительного обзора познавательного интереса, нейтрализуя нашу способность суждения об объективной реальности мыслимого в отвлечении от социальных перцептивных, психологических, моральных эстетических условий его бытия, поскольку она отождествляется с многообразием частных или локальных интуиций, т. е. с травматическим эффектом существования многообразия. В понимающей проекции идеи Платона отчуждается объективированное представление о вещах и событиях, которые отражаются интеллектуальной интуицией тогда из простого события связывания многообразного под единое так же непосредственно, как непосредственно внешнее восприятие формировало впечатление внутри реактивного сознания.

Кризис политеистической прозопопеи высвобождает ситуацию свободной конкуренции наиболее интенсивных моделей связывания стимулов и реакций, сферу конкуренции идеалов как объективированных схематизмов воления и поведения, что само по себе приносило травму реактивному сознанию, т. к. в основе идеала лежала все та же слепая идентификация субъекта со своими вне возможности уравнивать их статус с чужими, с иноплеменниками (что показывает 9-я глава «Илиады» — «Посольство к Ахиллесу»).

Чтобы понять условия возникновения культуры «магии мысли» как аргументативной культуры, в которой желаемые образцы восприятия, мышления, воления и действия внушались реактивным сознаниям исходя из единственного факта их отражения в интеллектуальной интуиции, нужно выяснить основы политеистической культуры, где взаимодействие

реактивных сознаний строилось на воспроизведении абсолютизированных в фигурах человекоподобных богов форм желания.

Культура «магии мысли» необходимо наследует и воспроизводит проективные основы языческой стимульно-реактивной органики: как наиболее интенсивные образы воления и поступка отчуждались и объективировались в нормативные формы связывания стимулов и реакций, в регулятивные суждения и поведенческие схематизмы, чтобы обеспечить гармонию человеческого существа с самим собой, другими и миром, так и отфильтрованные во всеобщей конкуренции идеалов мыслительные привычки, познавательные отношения и формы этического самоопределения в аргументативной культуре, породившей метафизику, отчуждались и объективировались в нормативные проекции мысли, в цели познания и в императивы желания.

Посольство к Ахиллесу возникает как идеи приманки для назначения заместительной жертвы за неудачи ахейского войска у стен Трои. В ситуации кризиса культуры военной аристократии, исчерпавшей ресурс экстенсивного расширения и завоеваний исходя из силового превосходства, Агамемнон призывает своих соратников к отходу с совершенно обратным буквальному смыслу посылом (15–29). В кризисный момент используя ритуальный жанр обращения в форсмажорных обстоятельствах, предводитель ахейцев хочет получить клятвенные заверения для подтверждения межплеменного консенсуса и прочности военного союза, имплицитно предлагая обдумать кандидатуру «козла отпущения» для восстановления гармонии с миром внеположных богов, которые и могут существовать только в закрепленных объективированных отношениях обмена, в сфере баланса ожиданий и вознаграждающих компенсаций.

Клятвенные заверения в силе межплеменного консенсуса и готовности ахейцев к дальнейшей борьбе он получает в речи Диомеда (30–49). А вот перед ответом на магистральный посыл — поиск и назначение искупительной жертвы необходимо было взять паузу по вполне понятным причинам: жертва должна быть назначена из того же ближнего круга военной аристократии. Чтобы подельники смогли прийти в себя и снять стресс нависшей угрозы, многоопытный Нестор предлагает устроить пир (50–79), чтобы повысить уровень удовольствия от жизни у опечаленных соратников вкушением жирного мяса и сладкого вина. Эта передышка сама является структурным элементом разрешения неразрешимой ситуации в культуре военной аристократии. В ходе ритуального снятия напряжения Нестору остается только озвучить намек на Ахилла в виде предложения обдумать возможность примирения с тем, без чьего вклада в борьбу с противником в сложившихся обстоятельствах трудно обойтись (95–113).

Возражений речь Нестора не встречает: «качество размышлений» — это искусство внушить реактивным сознаниям значимость предложений и произвести слепое согласие всех со всеми самим фактом авторитетной речи. Агамемнон в ответной речи (115–161) принимает результат этого согласия и в виде самокритики и даже публичного покаяния предлагает формы компенсации Ахиллесу за причиненный урон его статусу, вовсе не думая выполнять их на деле, тем самым предоставляя возможному посольству программу риторического действия. Приняв воодушевляющую дозу алкоголя (175–179), поскольку от отъединившегося раскольника и его отряда можно было ожидать чего угодно, посольство в лице Одиссея, Феникса и Аякса отправилось в путь с тем, чтобы получить соответствующие ответы на их ритуально отфильтрованные запросы, манипуляционно-игровой характер которых был утверждён ритуальными подмигиваниями все того же Нестора (180–181).

На предложения материально-статусных компенсаций (225–306) (наложницы, богатства, земли, высокое положение) Ахиллес ожидаемо отвечает отказом (308–426): из его ответной речи следует, что ему не нужно материально-ценностного воздаяния, ему необходимо обладать самим условием приобретения и распределения общественных и частных благ — обладать властью. В его речи содержится, на наш взгляд, имплицитное требование быть равным Агамемнону и Менелаю, поскольку культуре военной аристократии присущ единственный ценностнообразующий мотив — воля-к-власти, коль скоро эта культура развивалась через соперничество равных в силе и искусстве побеждать.

Первая стадия ритуального риторического «уговаривания» кандидата на искупительную жертву в форме «торгов», т. е. предложения материально-статусных преимуществ заканчивается неудачей с тем, чтобы ввести в игру следующий ритуальный элемент — уговоры или увещания образцами поведения, освященными общей традицией, но длинная речь Феникса (434–605) о том, как он, а задолго до него легендарный Мелеагр подчинились воле отцов и богов, даже если она была несправедлива, т. е. внушение образцов самообладания и подчинения в том числе и из мира богов не возымело на восставшего героя должного воздействия. Ахиллес не просто не отвергает отеческие добродетели как отрефлексированные традицией образцы стимульно-реактивной органики, он попросту нейтрализует их значимость в просьбе не раздражать его (607–619), героя с божественной родословной, реактивный порыв уж вывел его сознание в сферу производства новых ценностей.

Однако Гомер пишет эпос как методическое пособие по поиску и обретения необходимых форм согласия для обеспечения воспроизводства

социальных отношений следуя все тому же императиву предустановленной гармонии желаемого и достижимого, поэтому посольство прибегает к последнему аргументу в манипуляционно-игровом обмене равных среди равных — к силовому аргументу. Аякс, понимая, что все консенсуальные методы разрешения конфликта исчерпаны, обращается уже к Одиссею (624–642), тем самым ритуально выводя из участников общения равных Ахиллеса, говоря о том, что Ахиллес нарушил узы братской дружбы, а, значит, фундаментальное условие межплеменного консенсуса, между тем обозначая и нарушение Ахиллесом божественных установлений и общественных регулятивов политеизма — запрет кровной мести и обязанность прощения врагов, причинивших вред или летальный урон, за установленную компенсацию.

А коль скоро раскольник презрел фундаментальные условия межплеменного общения, он, его отряд и его прайд исключаются из предустановленной гармонии слепого согласия этносов, представленных агентами данной военной аристократии. Следовательно, при любом исходе военной кампании против Трои, межплеменной союз накажет семейно-племенной клан Ахиллеса соответствующим образом — полным статусным, а затем и физическим уничтожением, поскольку нарушение запретов, обеспечивающих единство межплеменного союза так же летально, как нарушение запретов причинения вреда или смерти своему сородичу в тотемно-племенном обществе.

Ахиллес тут же понимает этот аргумент силы, ясно представляя себе все последствия возможного возмездия за свое раскольничество для своего племени, отвечая не обращающемуся к нему Аяксу, тем самым уже показывая возможность своего подчинения суверенной воле властителя, а, значит, и воле суверенных богов. Снижая действие своего гнева, герой наконец решается на послание суверену Агамемнону (644–655): он и его отряд останутся в арьергарде для решающего сражения с Гектором (в военной культуре поединок двух героев-противников предопределял исход сражения в целом). Но так как все в политеистической культуре оказывается двусмысленным, так как баланс сил, по сути, может быть непредсказуем, Ахиллес обновляет свою присягу межплеменному союзу и его предводителю в форме скрытого пожелания поражения: по его представлениям, Гектор от борьбы воздержится, а, значит, ахейцы так и не достигнут уровня готовности для победы в решающем сражении, и Троя просто без лишних жертв дождется отплытия незваных иноземных пришельцев. Несмотря на действие самого интенсивного инстинкта в культуре военной аристократии — воли-к-власти Ахиллес обретает форму самообладания,

повинуясь требованиям той идентификации с родичами, которая была закреплена в его реактивном сознании как регулятивная основа отношения к себе и другим в его семейно-племенном клане.

Коль скоро политеизм заменяет летальные запреты внутриплеменной идентификационной организации в тотемистском обществе летальными запретами, сохраняющими условия производства социальных отношений в межплеменном союзе, он сталкивается с проблемой обеспечения значимости своих регулятивных идеалов, он не может определить позитивные цели объединения множества культурно-жизненных миров, объективируя страх нарушения летальных запретов как единственный стимул, средство и цель межплеменного единения и общежития. Таким образом, и система абсолютизированных желаний и импульсов в фигурах антропоморфных богов так же становится относительной, как и регулятивы потребления тотемного единства, обеспечивающего гармонию внутриплеменного общежития исходя из слепого отождествления всех и каждого с коллективным телом тотема.

Гомер показывает кризис политеистической прозопопеи в том, что реактивное сознание уже способно рефлексировать собственные стимульно-реактивные механизмы, способно выявлять и выбирать фундаментальные мотивации для своих реакций и поступков исходя из отражения в интуиции аффективно-рефлекторных установок своего сознания. Так происходит своеобразная эмансипация реактивных познаний, которые уже способны поставить под вопрос существование отчужденных импульсов желания, т. е. самого пантеона богов, что мы видим на примере Ахиллеса, снявшею волевым жестом значимость и достоверность внушаемых ему Фениксом отеческих добродетелей, которые, разумеется, уже в рамках их диалога предстают как проявления объективированных импульсов человеческой природы, чье побудительное действие уже не безусловно для реактивных сознаний.

Интересно то, что посольство на обратном пути не доводит сразу (или намеренно не понимает?) до сведения Агамемнона суть обновленной присяги Ахиллеса. Одиссей повергает царя и ахейцев в печальное потрясение, сводя в своем отчете (677–692) неоднозначный ответ героя к отказу от участия в сражениях и призыву к спасительному, хотя и позорному отплытию, призыву, в основе которого лежит убеждение героя в переменчивом божественном покровительстве, облагодетельствовавшем на данный момент Троию.

Здесь реактивное сознание подельников-участников посольства получает шанс насладиться реакцией суверена на ущемляющий стимул, так как у всех них действенна та же самая волевая частная мотивация, что

и у Ахиллеса, поэтому нужно получить удовлетворение от морально-психологической депривации другого лица, — Агамемнона, публично признавшего собственные несправедливые действия в отношении равного (не из этого ли обычая возникнет ритуал коронования приговоренного к смерти, получающего возможность воплотить любые свои желания перед предсмертным унижением и насильственным концом).

Насладившись глубоким печальным молчанием ахейцев (поскольку культура военной аристократии состоит в соперничестве равных в своем неравенстве перед абсолютной суверенной властью, потому мотив унижения других так интенсивен и значим для самоутверждения индивидуального инстинкта-к-власти), Диомед, который, видимо, в посольстве не участвовал, переводит (697–709) подразумеваемое речью Одиссея, говоря о том, что Ахиллес (гордыня которого непомерна, но не может не вызывать зависть равных среди равных, в силу того, что открыла его собратьям новую формулу и степень властно-волевого самообладания) не собирается уезжать и все же будет сражаться по восприятию божественного побуждения, но при этом сохраняя всю двусмысленность его спонтанного возможного действия (Ахиллес как бы готов и не готов одновременно), и Атрид теперь смело может выступать впереди своего войска для сражения. Этой речью Диомед успокаивает высокое собрание мужей, давая ему ощутить гармонию желаемого и достижимого.

Эмансипация реактивных сознаний в рафинировании своей стимульно-реактивной органики, в увеличивающемся разрыве между подразумеваемым и выражаемым, в овладении манипуляционной техникой риторического воздействия, наконец, в отождествлении основной культуропорождающей мотивации военной аристократии с частными желаниями и аппетитами необходимо обусловят кризис общественной морали и правового регулирования человеческих взаимоотношений в политеизме, что может привести к регрессивному возврату к тотемистскому состоянию раздельно существующих локальных культурно-жизненных миров или к необходимости создания новой культуры с универсалистской претензией на порождение общезначимых регулятивных механизмов для всего сообщества реактивных сознаний.

Такой культурой, закрепившей способности и возможности саморефлексии субъекта в политеистической культуре явилась аргументативная культура софистики как интеллектуального обоснования частных и локальных суждений исходя из универсальных методов доказательства и последовательного замещения понятий, отныне реактивные сознания воспринимают, мыслят, желают и действуют не рефлекторно, воспри-

нимая импульсы аффективной природы и отождествляя их действия с объективированными формами желания, а исходя из единственного факта отражения в интуиции содержаний воспринимаемого, мыслимого, желаемого и побудительного. Культура «магии мысли» открывает новые возможности — философию (метафизику), где любой внешний и внутренний импульс человеческой природы становится значимым на основе его простой мыслимости и общности мыслимых содержаний как отфильтрованных объективированных эффектов представления вещи или события другому реактивному сознанию.

Чтобы преодолеть уровень этой слепой идентификации себя и других с абсолютным телом потребления — тотемом как условием внутриплеменного единства и уровень политеистической надлокальной идентификации субъектов с реактивными механизмами проявления абсолютных желаний, управляющих формами взаимодействия и событийным рядом этого мира в виде антропоморфных богов, теоретическая прозопопея Платона произвела первый акт самоутверждения — приравняла все стимульно-реактивные организмы частных, локальных и сверхлокальных (национальных) культурно-жизненных миров к неопределенному множеству первичных примитивных импульсов реактивного сознания, по определению, не адекватных сущности этих переживаемых и представимых миров, никак не оценивая объективные условия производства жизни и культуры в этих мирах, чтобы затем слепо — по простому ощущению силы воздействия на внутреннее чувство — отфильтровать наиболее интенсивные эффекты разрядок аффективной природы, произвести отчуждение и объективировать эти эффекты в единообразные рефлексы сознания, в суждения об общих регулятивах внутренней и внешней природы, в комплекс принципов бытия сущего и сообразного ему познания, который мы называем «метафизикой».

Бытие неподвижно (Кратил, 440a-d), поскольку объективированная связь подобных друг другу впечатлений проецируется на любые проявления воспринимаемого во внутреннем чувстве в магическом отождествлении множества восприятий с целостным представлением вещи, результат отождествления отчуждался и объективировался в сам стимул и результат познания, в условие возможности бытия познаваемого и самого познания как восприятия тождественного исходя из простого события магического связывания множества интуиций внутри сознания.

Как непосредственно и безрефлексивно связывались впечатления, интуитивные содержания как результаты разрядок интеллектуальной интуиции, так непосредственно мысль отождествляется с мыслимым в цели познания,

которая становится его единственно возможным стимулом, — в идее. Мысль в теоретической прозопопее, где любое воспринимаемое должно мыслиться в рассудке исходя из единственного факта его закрепляющего отражения, по существу, аффективна, т. к. не предполагает различия между стимулирующим восприятием и реакцией, между сущностью познаваемого и аффективным мыслеобразом, так мысль вытесняет изначально возможность различия мысли и мыслимого, а, значит, и возможность рефлексии самой мысли и разного понимания мыслимого, коль скоро оно предстало объективированным образом связывания множества интуицией.

Существование познающего как единства аффективно-интеллектуальной интуиции, получающей результат познания из единственного факта отражения однородных интенсивных впечатлений, является условием существования познаваемого, поскольку оно понимается отныне как тождество бытия и мышления, т. е. безусловное единство мыслительного стимула и реакции, восприятия и действия аффективно-интеллектуальной интуиции при представлении предмета внутри реактивного сознания и возникающего мыслеобраза, как единство стимульно-реактивных связей, которое объективируются в сам стимул мышления и состав бытия при абстрагировании от любых ментально-психологических и метапсихологических обстоятельств возникновения этого мыслеобраза и вне всякой необходимости познавать объективные условия существования мыслимого в этом мыслеобразе.

Более того, как мы видим, существование реактивного познающего сознания, заменяющего реальность отчужденными объективированными эффектами своего представления, является условием существования «прекрасного, доброго и любой из сущих вещей». Прекрасное как предмет аффективно ориентированного суждения есть объективированный результат восприятия гармонии мысли и мыслимого как совершенной сообразности стимула и реакции, которая заменит собой сам стимул вознаграждающего потребления для реактивного сознания, наслаждающегося предвосхищением ожидаемого результата. И это предвосхищение отчуждается и объективируется как эффект, сопровождающий любое познавательное отношение, этот эффект состоит в предчувствии предвосхищающего самопотребления в отождествлении себя с отчужденным продуктом собственного познания — с идеей. Это и является прекрасным, т. е. мерой самоощущения в динамике вознаграждающего познания, которое не может не ответить на вопрос познающего.

Как следствие такой теоретической установки возникает аналитика языка, понимаемого как ансамбль именований, как отчужденные в чувственной форме звучания представления о сущности обозначенного

именами. Мы наблюдаем попытки Платона устами Сократа (Кратил, 405e) семантизировать звуки, попытки, если угодно, насильственного придания смысла несемантизируемой материи в подражании исходному действию интеллектуальной интуиции, отождествляющей мысль и мыслимое, представление и вещь.

Имя не может не быть обозначением сущности, если угодно, чувственным воплощением идеи, вмененным к согласному восприятию любым реактивным сознанием исходя из простого события его восприятия, как интеллектуальная интуиция не может не отождествить мыслительный стимул и реакцию в виде мыслеобраза для достижения гармонии с самим собой другими и миром. Имя связано так же непосредственно со своим значением, являясь «изображением вещи», как непосредственно связана существующая вещь со своей сущностью, со своей идеей, которую она представляет для реактивного сознания следуя всей той же инверсии, заменившей результат познания его стимулом.

С идеей добра как регулятивной идеей для сферы воления и поступка дело обстоит сложнее, т. к. необходимо представить всю совокупность внутримирских обстоятельств, чтобы понять возможность воления и действия и их императивы, т. е. необходимо гармонизировать условия возможности любого воления и поступания с условием возможности жизненного мирского контекста, проживаемого реактивным сознанием как призыв к нравственному выбору и действию, отсюда теория боговдохновенности добродетели, теория исступления как источник добродетели в «Меноне» (99d-e).

Теория неосознанного знания, которым владеют реактивные сознания, находящиеся в исступлении единственно возможные схемы желаний и действия, является отражением платоновской реактивной онтологии и познавательного отношения к миру, заменивших реальность отчужденными эффектами восприятия мыслительных импульсов.

Добродетели нельзя научиться, так как прямое или косвенное подражание в усвоении авторитетных образцов реакции и поведения не может обеспечить сообразность поступка универсальному требованию категорического типа, будучи привязанным к определенному типу стимульно-реактивной органики поступающих сознаний, а, следовательно, являясь неизбежно относительным. Поэтому Платону в теоретическом обосновании добродетели потребовался «кайрос» — фаза трансценденции любых поведенческих схем, основанных на привычках как устоявшихся образцах стимульно-реактивной органики. «Одержимость богами» отныне удостоверяет единственно верный способ воления и поступка независимо от социальных,

моральных, ментально-психологических обстоятельств совершения выбора и действия: как непосредственно реактивное сознание воспринимает действие своей импульсивной природы, так же непосредственно эффект этого действия трансформируется в самоочевидный рефлекс сознания, а рефлекс сознания — в основу морального суждения о регулятивах внутренней природы человека и в совокупность суждений — в закон.

Как мы видим, нейтрализация культурно-жизненных, морально-социальных, ментально-психологических контекстов воления и действия создается за счет предельного наценивания интенсивно-мобилизирующей способности реактивного сознания выявлять собственные императивы действия исходя из простого отражения самых интенсивных эффектов разрядок морального инстинкта внутри собственной интуиции, которая слепо подчиняет реактивное сознание «неосознанному знанию» как отчуждаемой признаваемой объективной (исходя из ее аффективно-рефлексивного производства) форме собственного самоощущения и самопредставления.

Более того, схематизм превращения аффективных данных в рефлекс сознания и рефлексов — в отчуждение максимы волеопределения обуславливает структуру понимания максим, вмняемую любому реактивному сознанию исходя из факта простой ее мыслимости в рассудке, поэтому Платон заставляет Сократа просить Менона (100b) убедить в своей трактовке добродетели Анита, трактовке, которую нельзя не принять из-за декларируемой ею предустановленной гармонии контекста выбора и действия и самого добродетельного поступка.

Как из трансформации эффектов разрядки морального инстинкта непосредственно образовывались рефлекс сознания, а рефлекс сознания служили основой для производства моральных регулятивных суждений, так непосредственно необходимо было внушить результаты интеллектуального поиска в культуре «магии мысли», которая заставляет принять содержания восприятий мыслительных проекций и волевых движений исходя из единственного факта их мыслимости, всем носителям реактивного сознания, которые могут существовать в среде не разделяющих результаты метафизической фильтрации эффектов действия аффективной природы и преобразования их в стимулирующие представления о волении и поступка, образующие нормативные суждения. Те, кто не подчинился властной перспективе метафизической ценности, должны быть отфильтрованы, изолированы или подчинены метафизической программе порождения мысли и действия, приняв ее на веру, слепо ей подражая вследствие установленной несообразности их стимульно-реактивной органики метафизическим проективным целям бытия.

В культуре «магии мысли», в усвоении и закреплении образцов познавательного и этического отношения к другим и миру теория бессмертия души так же согласуется с метафизической программой замещения реальности отчужденными эффектами представления, с метафизикой бытия, познания и поступка, будучи обоснованием субъекта познания и поступка в его проективном восприятии, мысли, желании и действии, в его стимульно-реактивной органике, позволяющей обрести требуемую гармонию с собой, себе подобными и внешним миром.

В доказательстве бессмертия души (Федр 249а-251а, Менон, 81b-86b) мы можем усмотреть трансцендентальную проекцию аргумента — недвижимое распознает недвижимое исходя из своего родства сфере неподвижных идей. Для того, чтобы познавать сущности вещей, реактивному сознанию необходимо всегда уже произвести себя как идею, т. е. как отчужденный объективированный эффект собственного представления, стабилизирующего в рассудке отфильтрованный результат интенсивных самовосприятий.

Необходимо стереть любые ментально-психологические особенности частного сознания, чтобы отождествить себя как познающую мыслящую часть собственной души со способностью регулятивного самоотношения, которое всякий раз утверждает тождество познающего с самим собою исходя из единственного факта интуитивно схватывающего, самоузнающего самосозерцания в общении души с самой собою, не становясь самопредставлением декартовского субъекта именно потому, что оно отчуждает и объективирует эффекты простого самосозерцания, которые нужно познать усвоить и воплотить в познании и поведении так же безрефлексивно, как оно (созерцание) произвело собственное самообращение. Для декартовского субъекта необходимо было объективировать к тому же и условия представимости восприятий и представлений в пустом гомогенном времени самообращения интеллектуальной интуиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., Мысль, 1990–1994.
2. Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967.
3. Poulain J. De l'homme. Eléments d'anthropobiologie philosophique du langage. P., Cerf, 2001.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

к. филос. н., науч. сотр. РХГА

«ЗОЛОТОЙ РОД» И МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЯЗЫКА*

Аннотация. Мифологическое повествование Гесиода о пяти поколениях, первым из которых было «золотое», находит отражение в историософских взглядах античных авторов. У Платона представления о происхождении человечества и его истории фундируют рассуждения о возникновении языка и принципах именования. Предлагаемый в статье анализ диалога «Кратил» с точки зрения истории языка вскрывает фактически метаисторический подход Платона к вопросу культурогенеза, в котором идеализированные «древние» и всё более отдаляющаяся от них «современность» далеко не всегда дистанцированы во времени и могут выступать своеобразными конкурирующими типами интеллектуального и этического устроения человека.

Ключевые слова: Платон, «Кратил», история лингвистики, культурогенез, золотой век, Гесиод, философия языка, метаистория, философия истории.

Dmitry Kurdybaylo

PhD, Russian Christian Academy for Humanities, research fellow

THE «GOLDEN AGE» AND A MYTHOLOGICAL HISTORY OF LANGUAGE

Summary. Hesiod's mythological narrative on the five generations (the first of which was the "golden" one) has significantly influenced the ancient philosophy of history. In Plato's dialogues, the views on the mankind origin and its primeval history ground his conception of the origin of language and the principles of namegiving. This paper proposes an analysis of Plato's *Cratylus* from the linguo-historical point of view to show a kind of **of metahistorical** approach of Plato to the problem of the culture origin. This approach opposes idealized "ancient people" to "present time," falling

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 14-03-00219 ««Золотой век»: мифологическая историософия и социогенез в древнегреческой и древнееврейской традициях».

lower and away from them. However, these poles and not always temporarily remote and can appear as simultaneously competing attractors of intellectual and ethical development of a man.

Key words: *Plato, the Cratylus, history of linguistics, genesis of culture, the Golden Age, Hesiod, philosophy of language, metahistory, philosophy of history.*

Миф Гесиода о смене пяти поколений, — золотого, серебряного, медного, рода героев и нынешнего, железного (*Hes. Theog.* 106–201) — как и многие другие предания древности, воспринимаются Платоном и переосмысливаются, превращаясь в своеобразную историософскую концепцию.

Прежде всего, Платон опускает всякую фантастичность или сказочность повествования¹, принимая и указание на самый «материал» людских поколений, т. е. «золото» или «железо», в переносном смысле: «не потому он [Гесиод] говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается это тем, что нас он называет родом железным»². Из обилия подробностей жизни пяти поколений Платон оставляет только самый мотив перехода от лучшего образа жизни к худшему и упоминание только первого и последнего родов, — двух крайних точек, задающих направление своеобразной «инволюции» человечества.

Это представление о седой древности как хранительнице добрых обычаев и полноты мудрости нашло отражение в известной максиме из «Филеба» — «древние были лучше нас и обитали ближе к богам»³. Преклонение перед мудростью древних имеет одно значительное измерение — с точки зрения генезиса человеческого языка, для Платона же, в первую очередь, языка греческого, хотя бы он и не был древнейшим⁴.

С одной стороны, здесь мы встречаемся с очевидностью любой языковой среды: человек, рождаясь среди носителей того или иного языка, принимает языковую культуру как естественную данность, в основных, по крайней мере, чертах сформировавшуюся за много поколений до него. Учитывая консервативность языка⁵, обусловленную самой его коммуникативной природой, требующей определённой устойчивости, чтобы оставаться понятным на протяжении поколений, вполне естественно в любой момент истории языка полагать, что *hic et nunc* мы имеем дело

¹ Анализ подробностей жизни «золотого» и последующих родов см. [1, с. 45–49 и слл.].

² *Crat.* 398a4–6, ὅτι... τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ ἐκ χρυσοῦ πεφυκὸς ἀλλ' ἀγαθὸν τε καὶ καλόν.

³ *Phileb.* 16c7–8, καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες.

⁴ Сократ принимает это, как минимум, как возможное допущение: *Crat.* 425e.

⁵ О консервативности лексического состава древнегреческого языка ср., напр.: [23, p. 187].

с наследием наших предков, оставивших для нас язык и то или иное, устное или письменное предание.

С другой стороны, Платон накладывает на это представление, во-первых, мотив «культурной инволюции», и, во-вторых, идею своего рода лингвистической *harmonia praestabilita* — все (или почти все) слова языка были когда-то установлены законодателем, а с тех пор по преимуществу лишь подвергались различным искажениям, добавлению, утрате или перестановке букв и ударений⁶. О возможности создания новых слов Платон не говорит вовсе — хотя сами его диалоги содержат немало неологизмов [27, р. 112–113; см. также: 11]. Со временем язык пополняется словами, заимствованными из варварских наречий, они отличаются от исконно греческих слов герменевтической «закрытостью», недоступностью для этимологизирования или какого-либо иного изъяснения смысла слова и объяснения его связи с именуемым предметом в рамках одного лишь греческого языка.

В целом, диалоги Платона и, прежде всего, «Кратил» очерчивают своеобразную историко-лингвистическую панораму, заслуживающую того, чтобы рассмотреть её подробнее и выделить основные черты мифологии истории языка и истории человечества — условимся здесь и далее «человечество» понимать в платоновском контексте, то есть как население ойкумены, известной грекам его времени.

Основную часть отсылок к мудрости древних в «Кратиле» занимают своеобразные этимологии, выстраиваемые Сократом, чтобы продемонстрировать «правильность» тех или иных имён, которые поочерёдно предлагает ему молодой собеседник Гермоген. Вступление диалога ставит вопрос: как соотносятся имена с самими именуемыми предметами? Предлагается две крайние позиции: либо имена прямо соответствуют природе вещей, либо устанавливаются на чисто конвенциональной основе и связаны с вещами только в силу привычки и договора. Сократ пытается отыскать золотую середину: такой взгляд на имена, который бы, с одной стороны, мог вскрывать в именах собственную эпистемологическую ценность, а значит, установить тот или иной сущностный род связи между именем и именуемым, но, с другой стороны, учитывал бы и повседневную действительность, тот бытовой лингвистический узуз, в котором образуются именованья и ошибочные, и произвольные, и смешивающие истинное знание со случайными мнениями⁷.

⁶ О добавлении, исключении и перестановке букв: *Crat.* 394b2–6; о том же и перестановке ударений: 399a6–b4. Общие замечания об этом см.: [10, с. 835].

⁷ Анализ трёх лингвистических позиций (Гермогена, Кратила и Сократа) дан весьма глубоко в целом ряде современных исследований, см., прежде всего: [26; 17; 16; 19].

В конце концов, существуют разные языки, и каждый язык сам развивается со временем — это означает, что нет единого «правильного» именованя для данной вещи, при всех прочих «неправильных» — как в пространстве географическом, так и историческом.

Платон рассматривает имя как инструмент — подобно инструментам ремесленников: ткачей, плотников, мастеров, делающих музыкальные инструменты. Имя для него — «какое-то орудие»⁸, с помощью которого «мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их существования ... Выходит, имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок — орудие распределения нити»⁹.

Пользуется именем как инструментом учитель, а мастер, создающий имена — законодатель, ибо «имена, которыми мы пользуемся, ... дал закон»¹⁰. Другое название законодателя — «творец имён», или *ономатург* — это один из неологизмов, придуманных Платоном. То, как «именотворец» создаёт имена, заслуживает внимательного прочтения:

... законодатель, о котором мы говорили, тоже должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причём то самое, какое в каждом случае назначено от природы. Создавая и устанавливая всякие имена, он должен также обращать внимание на то, что представляет собою имя как таковое, коль скоро он собирается стать полновластным учредителем имён. И если не каждый законодатель воплощает имя в одних и тех же слогах, это не должно вызывать у нас недоумение. Ведь и не всякий кузнец воплощает одно и то же орудие в одном и том же железе: он делает одно и то же орудие для одной и той же цели; и пока он воссоздаёт один и тот же образ (ἰδέα), пусть и в другом железе, это орудие будет правильным, сделает ли его кто-то здесь или у варваров. ... Следовательно, ты так же судишь и о законодателе, будь он здешний или из варваров. Пока он воссоздаёт образ (εἶδος) имени, подобающий каждой вещи, в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь ещё. (Crat. 389d-390a)

Как видим, продолжающаяся аналогия с ремеслом и инструментом выделяет значимый миметический мотив: так как в каждом ремесле для инструмента важно не столько его фактическое исполнение, сколько

⁸ Crat. 388a8, ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα.

⁹ Crat. 388b10–c1, ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

¹⁰ Crat. 388d6–389a3, ... οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὧ Ἑρμόγενης, ὄνομα θέσθαι [ἐστίν] ἀλλὰ τινος ὀνοματούργου· οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

пригодность к выполнению его функции, то главным в его изготовлении выступает не прежде сделанный инструмент-образец, а метод или способ, которым этот инструмент действует. Это значит, что образец — не вещественный предмет, а некий образ действия или общая схема предмета, в соответствии с которой мастер выбирает уже необходимый материал, форму, размеры и все прочее.

Этот образ или схема, — который Платон здесь называет «идеей», тогда как в «Тимее» в схожем контексте предпочитает говорить об умопостигаемой парадигме, — имеет особый онтологический статус. Если вспомнить примеры школьного платонизма, приводимые для иллюстрации того, что может называться «идеей» или «эйдосом», то лошадь и «лошадность» (эйдос лошади), или же красивая амфора и красивое-само-по-себе в конечном итоге, т. е. в умопостигаемом мире, выступают как самостоятельный и самостояждественный первообраз вещи, живого существа или какого-либо их свойства (красота, белизна и т. д.)¹¹. Когда же речь идёт о назначении инструмента, то «идея» не просто указывает на отношение между предметами и/или качествами, но обозначает действие.

Традиционная школьная интерпретация платонизма, образно говоря, видит в идее/эйдосе умопостигаемый первообраз чего-либо, обозначаемого существительным, с гораздо меньшей охотой — прилагательным¹². В нашем же случае «идея» прообразует глагол. Впрочем, «сверлить» или «резать» сворачиваются Сократом в существительные «сверление» и «разрезание», для которых есть «природа разрезания» (Crat. 387a) и сверления, так что соответствие ей будет «правильным» действием, а несоответствие значит «совершить ошибку и ничего не добиться» (Crat. 387b11–c4). И всё же, такие «отглагольные существительные» порождаются свойствами самодовлеющих предметов и имеют вторичный, инструментальный характер. Поэтому адекватность использования понятия «идея» применительно к ним сомнительна.

Однако в цитированном пассаже *idéa* может быть прочитана не столько как изъясняющая суть изготовления инструментов, сколько предвосхищающая дальнейшую аналогию с именами, где уже употреблено другое слово: не «идея», но «эйдос». Здесь, прежде всего, выясняется, что кроме самой именуемой вещи, её эйдоса/идеи и её имени есть ещё четвёртый член — «эйдос имени», который сам по себе не может быть отождествлён с эйдосом вещи.

¹¹ О том, что свойства (качества) имеют эйдетический характер, подробно рассуждает Плотин (Enn. II.6), см. подробный интерпретирующий перевод этого текста: [8, с. 315–321].

¹² Напр., ср.: *Albinus. Epitome doct. Plat. IX.2–4.*

Попробуем развить аналогию с инструментом. Если сверло предназначено для сверления и существует «природа сверления», то имя служит «распределению сущностей» и, стало быть, должен быть эйдос этого «распределения». В чём оно состоит, можно догадываться, например, по содержанию диалога «Софист», дающего прекрасный пример «распределения» как логической диерезы. Однако это общее определение имени как такового. Говоря о каком-то отдельно взятом имени, в котором «воссоздаётся образ, ...подобающий каждой вещи», по всей видимости, должно ожидать, что оно будет служить отличению данной вещи ото всех других, то есть выполнять не всеобщее распределение сущностей, а только определение *места* данной, отдельно взятой сущности среди всех остальных, то есть внутри космоса как целого.

Понятие *места* здесь существенно, поскольку, в отличие от эйдоса, носящего совокупность смысловых черт в своей самоидентификации, «эйдос имени» очерчивает сущность в её соотносительности с инобытием, специально в аспекте их различия, так что очерчивается смысловая граница между тем, что есть эта сущность и тем, что она не есть.

Выходит, в слогах и буквах имени должны прочитываться «отличительные особенности» именуемого предмета, причём обусловленные самой его природой, а не внешним окружением. Такова задача законодателя-установителя имён.

Однако не он один занимается этим непростым делом. Продолжая сравнение с ремеслом и соответствующим ему инструментом, Сократ говорит, что хотя мастер и может изготовить тот или иной инструмент, но по-настоящему оценить его пригодность и качество может только человек, владеющий искусством данного ремесла. Только плотник сполна оценит сверло, а кормчий — труд кораблестроителя. Так и искусство применения слова — это умение «ставить вопросы... и давать ответы. ...А того, кто умеет ставить вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком»¹³. Сократ резюмирует:

не такое уж это ничтожное дело — установление имени, и не дело людей неискусных или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у вещей от природы и что не всякий мастер имён, а только тот, кто обращает внимание на присущее каждой вещи по природе имя и может воплотить этот образ (τὸ εἶδος) в буквах и слогах. (Crat. 390de)

«Правота Кратила» здесь не должна вводить в заблуждение: совсем незадолго до этого Сократ отчётливо говорит, что пока законодатель

¹³ Crat. 390c10–12, τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;

«воссоздаёт эйдос имени... в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь ещё»¹⁴, то есть хотя имя и соответствует природе вещи, но выражаться оно может разной последовательностью звуков и букв. Вариативность фонетического строя имени допускается Сократом даже внутри одного языка:

можно, правда, разнообразить слоги, чтобы человеку неискущённому казалось, что это разные имена, в то время как они одни и те же. Как, скажем, снадобья врачей, разнообразные по цвету и запаху, кажутся нам разными, в то время как они одни и те же, а для врача, когда он рассматривает их возможности, они кажутся тождественными и не сбивают его с толку своими примесями. Так же, наверно, и сведущий в именах рассматривает их значение, и его не сбивает с толку, если какая-то буква приставляется, переставляется или отнимается или даже смысл этого имени выражен совсем в других буквах. (Crat. 394ab)

Что касается «силы» (δύναμις) имени, то есть его значения, восходящего к «эйдосу имени», то оно определяется вовсе не звучанием, а чем-то иным, имеющим по преимуществу смысловую природу. Последующий длинный ряд «этимологий», выстраиваемых Сократом по анаграмматическому принципу¹⁵, отчасти проясняет, что здесь имеется в виду. Добавим несколько штрихов к описанию Сократова экзегетического метода.

Сначала, один из собеседников предлагает имя (собственное или нарицательное), значение которого сперва мыслится не более чем указанием на обозначаемый предмет. Затем Сократ привлекает тот или иной мифологический сюжет, включающий именуемого персонажа, либо какое-то иное построение, заменяющее мифологический контекст. Из представленного сюжета (в отношении богов эти сюжеты полагаются всем известными и потому могут схематически обозначаться несколькими словами) выделяется какая-то отличительная черта, характерная для именуемого персонажа, и артикулируется с помощью нескольких слов, образующих формулу, анаграмматически содержащую в себе истолковываемое имя. В некоторых случаях в итоге получается имя, фонетически отличное от исходного, но тогда привлекается утверждение о том, что за века, в течение которых

¹⁴ Crat. 390a4–7, οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος ἀποδιδῶ τὸ προσῆκον ἐκάστῳ ἐν ὁποιασοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χεῖρω νομοθέτη εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁποιοῦν ἄλλοθι;

¹⁵ Имеется в виду понятие анаграммы, введенное Ф. де Соссюром в индоевропейскую лингвистику, см. подробнее: [15; 4, с. 617–627; 3]. Интерпретацию способа истолкования имён Сократом в «Кратиле» как своеобразного «анаграмматического метода» см. в работе [6].

имя бытовало в эллинском языке, оно претерпело изменения, а изменения порядка букв и положения ударения до некоторого предела не вредят «правильности имени»¹⁶. В итоге круг всегда замыкается — толкование возвращается к изначальному слову (имени), но теперь в нём открылось новое семантическое измерение. Звучание имени уже не произвольно, оно выражает (и подражает) свойствам именуемого предмета или событиям, в которых раскрылись главные черты именуемого лица.

Существенно, что одно имя может иметь несколько толкований, выстраиваемых по такой схеме, и чем большее количество их возможно извлечь из выбранного имени, тем лучше установлено это имя, тем больше его «сила». В этом отношении имя *Аполлон*, имеющее четыре значительных толкования, служит примером особенной искусности ономастура (κάλλιστα κείμενον, Crat. 404e4). Примечательно, что это имя выделено и композиционно: оно стоит на 12 месте из числа 24 толкуемых Сократом имён богов¹⁷.

Возвращаясь к «воплощению образа вещи» в «буквах и слогах» её имени, теперь можно пояснить, что здесь важно для мысли диалога: наречённое имя должно имплицитно на фонетическом и/или семантическом уровне быть связано с одним, но чаще несколькими другими словами языка, через установление связей с которыми этимолог может постигнуть те или иные сущностные качества вещи. В контексте диалога они оказываются как сущностно-имманентными, так и проявляемыми в отношениях с инобытием.

Вот этот принцип установления взаимосвязей между именами, из которых затем можно пытаться познавать связи и между самими вещами, и определяет содержание центральной — и композиционно, и по занимаемому объёму — части диалога «Кратил». Обращаясь ко многим из предлагаемых имён, Сократ, прежде чем отыскивать такого рода связи, сначала пытается реконструировать более древнюю форму имени как наиболее полно выражающую те смыслы, которые он пытается вскрыть.

Здесь проявляется ещё одно положение «историко-лингвистической теории» Сократа: по мере прошествия времени имена не просто меняются

¹⁶ Напр., Crat. 394c6–8: ἄν ἴσως συχὰ εὐροίμεν ταῖς μὲν συλλαβαῖς καὶ τοῖς γράμμασι διαφωνοῦντα, τῇ δὲ δυνάμει ταῦτὸν φθεγγόμενα.

¹⁷ Эти 24 имени идут в таком порядке: Гестия — Рея — Кронос — Тетфия — Посейдон — Плуто́н / Аид — Деметра — Гера — Феррефатта / Ферсефона [= Персефона] — Аполлон — Музы — Лето — Артемида — Дионис — Афродита — Паллада / Афина — Гефест — Арес — Гермес — Ирида — Пан. В комментариях Прокла на «Кратил» имя Аполлона также особо выделено среди других богов [21, р. 111–113].

вместе с языком, но постепенно уходят от точности и осмысленности их древних, «первоначальных» форм. Изменение языка представляется случайным и произвольным. При этом Сократ не отрицает, что каждое *отдельное* имя может изменяться носителями языка вполне осмысленно и с определённой целью, например, ради благозвучия, — впрочем, относится он к этому с порицанием: так, говоря о Персефоне, он отмечает: «теперь же её имя отклонилось от прежнего звучания, и те, кто *благозвучие предпочитает истине*, зовут её Феррефаттой» (Crat. 404d6–8, курсив мой). Важнее однако то, что эти изменения имён происходят несогласованно друг с другом, так что в целом язык как изначально согласованная система взаимосвязанных лексем теряет эту «изначальную» гармонию, и в целом становится всё более хаотичным, едва ли не по закону возрастания энтропии:

имена, присвоенные первоначально, уже давно погребены под грудой приставленных и отнятых букв усилиями тех, кто, составляя из них трагедийные песнопения, всячески их изменял во имя благозвучия: тому виной требования красоты, а также течение времени¹⁸. Так, в слове «зеркало» (κάτοπτρον) разве не кажется тебе неуместной вставка этого «р»? Однако я думаю, это делают те, кто не помышляет об истине, но стремится лишь издавать звуки, так что, прибавляя все больше букв к первоначальным именам, они под конец добились того, что ни один человек не догадается, что же, собственно, данное имя значит. Так, например, Сфинкса вместо «Финкс» (Φίξ) зовут «Сфинкс» (Σφίγγα) и так далее. (Crat. 414cd)

Отдельного внимания заслуживают имена, данные не когда-то в древности одним и тем же неизменным предметам (вещества, стихии, земля, небо, имена богов), но рождающимся людям, новым и новым поколениям смертных. Этот род имён Сократ предлагает не рассматривать вовсе, ведь

многие имена даны в честь предков и кому-то совсем не подходят... А многие имена даются как бы в пожелание: Евтихид — в пожелание счастья, Сосия — здоровья, Теофил — ради милости богов и так далее. Так что подобные имена, я полагаю, нужно оставить в стороне. Пожалуй, наиболее правильными мы сочтём имена, установленные для того, что существует вечно, для исконного. Ведь как раз здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них установлены, возможно, даже более высокой силой, нежели человеческая, — божественной. (Crat. 397bc)

¹⁸ Отметим одно современное исследование, посвящённое изменению со временем фонетической формы слов при изустной передаче их на материале эпоса Гомера [24].

Соответственно, далее мы обращаемся по преимуществу к тем именно словам, что даны этой «божественной силой». Рассмотрим несколько примеров того, как имена такого рода менялись с прошествием времени.

Одно из первых слов — «даймон» (δαίμων), и к объяснению его смысла Платон привлекает Гесиодово повествование о золотом поколении первых людей:

Сократ. Ты знаешь, о каких демонах рассказывает Гесиод?

Гермоген. Не вспомню.

Сократ. И не знаешь, что он говорит, будто первое поколение людей было золотым?

Гермоген. А, это я знаю.

Сократ. Так вот как он об этом говорит:

После того как земля поколение это покрыла,
В благодетных демонов все превратились они наземельных
Волей великого Зевса: людей на земле охраняют¹⁹.

Гермоген. Так что из этого следует?

Сократ. А то, я думаю, что не потому он говорит о золотом роде, что род этот был из золота, но потому, что это был достойный и славный род. А доказывается это тем, что нас он называет родом железным.

Гермоген. Это правда.

Сократ. Как ты думаешь, если бы кто-нибудь из нынешних оказался человеком достойным, он и его бы причислил к тому золотому роду?

Гермоген. Пожалуй.

Сократ. А достойные люди одновременно ведь и разумны?

Гермоген. Разумны.

Сократ. Так вот, по-моему, это он и подразумевает скорее всего, говоря о демонах (δαίμονας). Дело в том, что они были разумны и все было им ведомо, за что он и назвал их «ведомонами» (δαίμονες). В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова. Поэтому прекрасно говорит и Гесиод, да и другие поэты, что достойному человеку после смерти выпадает великая доля и честь, и он становится демоном, заслужив это имя своей разумностью (φρονήσεως). (Crat. 397e5–398c1)

Разумеется, Сократ в диалоге занимается не историко-лингвистическим исследованием того, каким был «наш древний язык», а создаёт ещё один философский миф, подобно образу колесницы души в «Федре» или рассказу об Эроте и Пении в «Пире». Здесь мифологическим содержанием выступает представление о «древних», «древнем языке» и «древних законодателях».

¹⁹ Op. et dies, 121–123.

Правильно понять, что имеет в виду здесь Платон, по всей видимости, возможно, только если воспринять этот нарратив как самодостаточную историю, развивающуюся по своим имманентным законам.

Как и всякий миф, она — не изображение или описание действительно-сти, которое, таким образом, верифицируемо в сравнении с изображаемым объектом, но — сама действительность, действительность мифа, которая от очевидного для нас мира отличается только тем, что она может быть лишь более живой, более насыщенной, более *действительной*... [9, с. 66].

Итак, эпоха «золотого рода»²⁰ — эпоха людей не только со «спокойной и ясной душою», но «обладающих знанием», «наученных» или «учёных» — так можно перевести использованную Платоном форму глагола δάω [20, р. 371]. Стоит отметить, что, если рассматривать превращение δαῖμων в δαίμων, то исторический переход от эты к йоте опровергается в самом же «Кратиле»: «наши предки довольно часто пользовались йотой и дельтой, ...а потом вместо йоты начали вставлять эпсилон или эту, а вместо дельты — дзету, будто бы ради торжественности»²¹.

Обращение к языку древних находим и в следующем толковании — это слово «герои», которому предлагается два толкования, «если и на это посмотреть с точки зрения древнего аттического наречия»: либо смысл ἥρωες усматривается «в небольшом отклонении от имени Эрота», Ἔρως, либо в связи с глаголом «говорить», εἶρειν (Crat. 398d1–e3). Предлагаемый здесь фонетический сдвиг направлен либо от ε к η, либо от дифтонга ει к η. Первый вариант подтверждается Сократом ближе к концу диалога: «...так как в древности мы употребляли не эту (η), а эпсилон (ε)»²².

Ещё один пример — имя Гестии, Ἑστία, которое Сократ соотносит с «сущностью», οὐσία, ἐστία и ὤσια в разных диалектах. Далее следует ещё менее очевидное соотнесение ὤσια — θυσία и ὤσια — ὠθοῦν (Crat. 401b1–d7). Преобладание в последних сопоставлениях формы на ω- позволяет предположить эволюцию ω — ε.

Однако за «древней мудростью» могут стоять не просто фонетические сдвиги, но и, например, гераклитовское представление о том, что «все движется и ничто не остаётся на месте», из которого затем выводится «текущее» значение имён Кронос (аналогия Κρόνος — κρουνός) и Рея (Ρέα — ρέω)²³,

²⁰ χρύσειον ... γένος, Hes. Op. et dies, 109.

²¹ Crat. 418b7–c3. См. также примеч. 84 в рус. изд. [10, с. 840].

²² Crat. 426c4, οὐ γὰρ ἦτα ἐχρώμεθα ἀλλὰ εἰ τὸ παλαιόν.

²³ Crat. 402a1–b4, ...δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις «Ρέα» τε καὶ «Κρόνον»; ἀρα οἶε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέρους ρευμάτων ὀνόματα θέσθαι;

где вопрос о фонетической «эволюции» уходит на задний план, уступая место остроумному сравнению.

Ещё одно историко-фонетическое замечание Платона находим в толковании имени Афины:

Похоже, древние видели в Афине то же, что и нынешние знатоки Гомера. Ведь многие из них, толкуя слова поэта, говорят, что Афина воплощает ум и самую мысль. Тот, кто присваивал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это ещё сильнее, ведь он назвал её «раздумьем бога» (θεοῦ νόησις): вместо эты он поставил взятую из чужого наречия альфу, а сигму и йоту отбросил. (Crat. 407ab)

Оказывается, альфа не входила в алфавит древних, а была заимствована из других языков, и лишь «впоследствии то ли сам законодатель, то ли какие-нибудь другие люди, изменяя это имя к лучшему, как они полагали, стали звать её Афина»²⁴.

Затем замечания о фонетических сдвигах на пути «от древних» только учащаются. Читаем, что νόησις у древних звучало как νοέεσις²⁵, а нынешнее ἡμέρα — как ἰμέρα или ἐμέρα²⁶. В другом месте Сократ замечает по ходу рассуждения: «...если вместо эпсилона поставить йоту, как, вероятно, это и было в древности»²⁷.

Что касается сдвига согласных, то, в первую очередь, нужно обратить внимание на пару δ — ζ: например, читаем, «что иго (ζυγόν) древние называли “двоуго” (δυογόν)» (Crat. 418d8–9). «Так и “губительное” (ζημιώδης): если в согласии с древним наречием поставить вместо дзеты дельту, тебе станет ясно, что это имя присвоено тому, что связывает идущее (δέον то ιόν) — “дэмиодес” (δημιώδης)» (Crat. 419b1–4).

Ещё одна пара гласных — в толковании имени ἔρως: «“любовь”, поскольку она словно вливается извне (а не есть внутренний поток для того, кто ею пылает), причём вливается через очи, в древности, верно, называлась “льлюбовь” (ἔσρος), ведь мы тогда пользовались о-микроном вместо о-меги.

²⁴ Crat. 407c1–2, παραγὰν δὲ ἢ αὐτὸς ἢ τινες ὕστερον ἐπὶ τὸ κάλλιον ὡς ᾤοντο. «Ἀθηναίαν» ἐκάλεσαν (примечательно, что Платон выбирает здесь эолийское произношение имени Афины не с одной долгой, а удвоенной «чужеземной» альфой).

²⁵ Crat. 411e2–4, οὐ γὰρ «νόησις» τὸ ἀρχαῖον ἐκάλεῖτο, ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ ἦτα εἴ ἔδει λέγειν δύο, «νοέεσιν».

²⁶ Crat. 418c5–6, οἶον οἱ μὲν ἀρχαῖοτάτοι «ἰμέραν» τὴν ἡμέραν ἐκάλουν, οἱ δὲ «ἐμέραν», οἱ δὲ νῦν «ἡμέραν».

²⁷ Crat. 419a2–3, ἀντὶ τοῦ εἶ τὸ ἰῶτα ἀποδιῶς, ὥσπερ τὸ παλαιόν.

Теперь же она называется “любовь” — после подстановки о-меги вместо о-микрон» (Crat. 420a9–b4).

Итак, получается своеобразная таблица замены звуков при переходе от «языка древних» к современному Платону:

Язык древних	Язык современников Платона
ε (ει)	η
ι	ε / η
η	α
ο	ω
δ	ζ
Частные случаи	
η (δαίμονες)	ι (δαίμονας)
ω (ώστια)	ε (Εστία)

Эти фонетические подробности едва могли бы представлять интерес бóльший, чем узко-филологический, если бы Платон не развивал учения о том, что каждый отдельный звук имеет определённое значение, оказываясь способен передавать те или иные качества вещей, либо образ действия. Более того, Сократ спрашивает, не сомневаясь в утвердительном ответе: «Если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать (μιμῆσθαι) в каждой вещи именно этому, сущности (οὐσίαν), разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует?» (Crat. 423e7–9).

Вводимый дальше своеобразный словарь значений отдельных звуков включает α, γ, δ, ζ, η, ι, λ, ν, ο, ρ, σ, τ, ψ. Из него мы узнаём, что ι обозначает «всё тонкое, что могло бы проходить через вещи», поэтому ι стоит во всех словах, обозначающих движение. «Альфа присвоена “великому” (μέγας), эта (η) — “долготе” (μήκος), поскольку это долгие звуки»; ζ, наряду с σ и ψ, обозначают «всякое сотрясение», подражая «чему-либо вспенившемуся». «Для выражения “округлого”» необходим о-микрон. Наконец, «сжатие языка при произнесении дельты и упор при произнесении тау полезно, кажется, применить для выражения скованности уздою и стояния» (Crat. 426c1–427d2).

И хотя здесь ничего не сказано об ε и ω, можно проследить две закономерности: во-первых, это переход от архаического употребления «подвижной», «проникающей» ι к обозначающей протяжение η и обозначающей величину α. Во-вторых, — от скованности, сдержанности δ к кипящей, стремительной ζ, как бы вырывающейся из оков. Заметим также и что переход от «округлости» о-микрон может быть интерпретирован как движение

к чему-то длительному, продолговатому — ни графическая форма, ни произношение ω не ассоциируются с округлостью. Все три момента обозначают расширение, распространение, выход за установленные пределы; то, что было подвижно — остановилось, то что было сдерживаемо во внутренней потенции — выходит за сдерживающие границы. Это «расползание» и «растекание», уменьшение внутреннего напряжения и увеличение внешних размеров может быть названо своеобразной «лингвистической инфляцией».

Таким образом, уменьшение смысловой прозрачности, понятности слова сопровождается неким образным растеканием, распространением, «закодированном» в меняющейся фонетике слов. В пределе имени должны стать совершенно непрозрачными для узнавания и истолкования их смысла в связи с обозначаемыми вещами, так что все они переходят в разряд герменевтически «закрытых», подобно словам варварских наречий. Поэтому лингвистическую «инфляцию» можно также назвать «варваризацией» языка.

Однако имплицитно ли это представление то, что прежние поколения обладали совершенным и полным познанием мира, которое постепенно было утрачено? Ниже два существенные положения дают основание усомниться в этом.

Во-первых, важен следующий пассаж о происхождении имени «боги»:

С о к р а т. Итак, вот что я здесь подозреваю. Мне представляется, что первые из людей, населявших Элладу, почитали только тех богов, каких и теперь ещё почитают многие варвары: Солнце, Луну, Землю, Звезды, Небо. А поскольку они видели, что все это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой-то природы бега ($\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$) им и дали имя богов ($\theta\epsilon\omicron\iota$). Позднее же, когда они узнали всех других богов, они стали их величать уже этим готовым именем. (Crat. 397c8–d6)

Следует заметить, что Сократ нигде не претендует на то, что эллинский язык и вообще эллинский род является самым древним или как-то особо преemствуем «мудрости древних». Но если древние люди — не эллины, то, выходит, варвары²⁸. Это существенно для понимания того, что если Сократ при исследовании того или иного имени обнаруживает его варварское происхождение и не в состоянии анализировать его далее, не зная соответствующего языка, то это вовсе не означает автоматической оценки их как второстепенных, «меньшего достоинства». Более того, есть и эллинские слова, происхождение которых настолько уходит в «глубочайшую

²⁸ Это допускается, хотя и в вопросительном предложении, в Crat. 425d1–426a3.

древность, [что] после всевозможных извращений имён... наш древний язык ничем не отличается от нынешнего варварского» (Crat. 421c12–d5).

С другой стороны, мы помним сказание в «Тимее» о древности египетской исторической памяти, существующей, в том числе, благодаря письменности — в противоположность «юности умом» эллинов, которые «вечно остаются детьми, и нет среди эллинов старца»²⁹.

Возвращаясь к приведенной цитате, видим, что здесь Сократ, казалось бы, вопреки своей «инволюционной» гипотезе, говорит о том, что древние постепенно расширяли своё познание богов — изначально не распространяя своего благочестия за пределы чувственно воспринимаемого мира. Впрочем, здесь стоит ещё раз вспомнить Гесиода, у которого люди второго, серебряного поколения, возмужав, в зрелом возрасте

Жили лишь малое время, на беды себя обрекая
Собственной глупостью: ибо от гордости дикой не в силах
Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,
Как по обычаю людям положено.

(Op. et dies, 133–137)

Второй эпизод о «древних» в «Кратиле» вводит рассуждение о «теории потока»³⁰:

С о к р а т. И правда, клянусь собакой, я, кажется, неплохой гадатель, а пришло мне в голову вот что: самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре. И разумеется, и те и другие считают, что причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надёжного, но всё течёт и несётся, всё в порыве и вечном становлении. Я говорю это, имея в виду все упомянутые тобою сейчас имена.

Г е р м о г е н. Как это, Сократ?

С о к р а т. Может быть, ты замечал, что только что названные слова присвоены так, как если бы имелось в виду, что все вещи несутся, текут и испытывают постоянное становление? (Crat. 411bc)

²⁹ Tim. 22b4–5, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἐστέ, γέρων δὲ Ἕλληρ οὐκ ἔστιν.

³⁰ «Flux theory» — общепринятое название этой концепции в англоязычной литературе, см., напр.: [25; 26].

Едва ли эта картина, изображающая «мудрецов, непрерывно вращающих головой», не выглядела ироничной для современников Платона, но всё же значительный последующий раздел толкований опирается на это предположение как на вполне серьёзное. Впрочем, во второй части диалога, когда в разговор вступает Кратил, а Гермоген умолкает, именно эти и последующие толкования подвергаются самим же Сократом серьёзнейшей критике. Современная исследовательская литература по-разному воспринимает это самоотрицание в «Кратиле» — от попыток синтезировать эти «тезис» и «антитезис», — например, опираясь на жанровую специфику софистических «двойных речей», формальным признакам которых удовлетворяет не один диалог Платона [2], — и до одностороннего признания «правильности» (т. е. соответствию «истинному замыслу» Платона) только первой или второй частей диалога³¹.

Стоит задуматься, кажется ли Сократу в «Кратиле» мир настолько же изменчивым и текучим, как этим «древним мудрецам»? Несмотря на многократно отмечавшиеся мотивы дистанцирования Сократа от мнений, привлекаемых им для объяснения тех или иных слов³², внутренняя логика диалога может предлагать решение, намеченное в конце беседы:

С о к р а т. И видимо, нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остаётся на месте. Ведь и само знание — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остаётся знанием и им будет; если же изменится самая идея знания, то одновременно она перейдёт в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным. А если существует вечно познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, и доброе, и любая из сущих вещей, и мне кажется, что то, о чем мы сейчас говорили, совсем не похоже на поток или порыв. Выяснить, так ли это или так, как говорят последователи Гераклита и многие другие, боюсь, будет нелегко; и несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает (между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течёт, как дырявая скудель, и беспомощно, как люди, страдающие насморком), и думать, и располагать вещи так, как если бы все они были влекомы течением и потоком. (Crat. 440ac)

³¹ Напр., [22] и отчасти [25] (с явным перевесом в пользу первой части диалога).

³² Точнее, Сократ дистанцируется от авторов таких мнений, см.: [18; 16, р. 243; 17, р. 63].

Несмотря на то, что Сократ пытается показать гипотезы о всеобщем течении и об устойчивости равновероятными («Поэтому-то, Кратил, дело обстоит, может быть, так, а может быть, и не так», Crat. 440d2–3), всё же сам ироничный тон по отношению к «теории потока» означает, что в *конечном итоге* Сократ не признаёт её — то есть не признаёт как *последнюю* истину о нашем мире. Синтез постоянной текучести и изменчивости вещественного мира и вечной неизменности того мира, где пребывает «идея знания», по всей видимости — тот вывод, к которому пытается привести читателя Платон. Эта неопределённость вывода как раз и может означать, что само по себе и признание, и непризнание «всеобщего потока» не будет правильным, если не указать границы применимости этого представления.

Выходит, говоря о «древних, непрерывно вращавших головой», Сократ изображает их, как и в рассказе о происхождении именовании богов, видящими один лишь чувственный мир, не познававших ни незримых богов, ни умопостигаемого основания устойчивости и неизменности в нашем мире. С точки зрения имён и именовании эта позиция наиболее далека от того принципа, о котором Сократ с Гермогеном условились в самом начале «этимологического» раздела диалога — говорить только об установленных богами именах «того, что существует вечно, исконного» (Crat. 397b7–c1).

Есть ещё один персонаж, «заочно» участвующий в диалоге — это сам номотет, законодатель, плоды трудов которого, то есть имена, исследуют Сократ и его собеседники. Как мы помним, дело законодателя, среди прочего, — установление имён, которые играют роль своеобразного инструмента, помогающего «распределять сущности». Законодатель как создатель инструмента соотносится с диалектиком как главным его пользователем. Если слова о «божественной силе», устанавливавшей имена богов, создают впечатление о том, что законодатель — какое-то особое существо, не принадлежащее роду смертных, то утверждение о том, что «качество» его труда определяется диалектиком, наоборот соотносит его с человеческим родом (законодатель «должен создавать имя под присмотром диалектика»³³). Также Сократ допускает, что законодатели могут принадлежать не только к эллинам, но и к варварам³⁴. Единственное, в чём сомнений меньше всего, это древность законодателя или законодателей. В «Законах» же Платон едва ли не причисляет их к тому самому «золотому поколению», о котором повествовал Гесиод:

³³ Crat. 390d4–5, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα.

³⁴ Crat. 390a4–5, τὸν νομοθέτην τὸν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις...

мы ведь не то что древние законодатели. Те были, как теперь рассказывают, и сами божественного происхождения, да и законы свои они давали детям богов, героям, то есть существам также божественным. Нет, мы — люди и даём теперь законы семени людей; поэтому мы вправе бояться, что у нас встретятся граждане с природой неподатливой, точно рог. (Legg. IX, 853cd)

При обсуждении конкретных слов имя законодателя упоминается в «Кратиле» в следующих контекстах:

Во-первых, это названия букв греческого алфавита, в качестве примера разбирается лишь одна буква, бэта, в которой к первому звуку «прибавление эты, теты, альфы не мешает имени в целом выражать природу этой буквы, как того и хотел законодатель: настолько хорошо умел он устанавливать буквам названия» (Crat. 393e4–8). Здесь стоит подчеркнуть, что в диалоге Сократ нигде не пытается своим анаграмматическим или каким-либо иным способом выяснить смысл названий букв алфавита — казалось бы, самых фундаментальных начал языка. Напротив, отдельные звуки рассматриваются как своеобразные «лингвистические атомы» (подробнее о лингвистическом атомизме: [5; 13, с. 130–131; 12, с. 48]), не разложимые далее на какие-то иные компоненты. С другой стороны, финикийское происхождение греческого алфавита и, в том числе, названий его букв [28; 12, с. 33], с позиций Сократовой экзегезы переводит эти названия в область лексем «варварского происхождения», то есть необъяснимых в пространстве греческого языка. Эти два момента удивительно сочетаются между собой — кажущаяся очевидность этого сочетания легко устраняется, если представить себе Сократа, говорящего по-церковнославянски, где буквы «добро», «есть», «земля», с одной стороны, — лингвистические атомы, не разложимые на части, а с другой — названы вполне понятными, самостоятельными и, главное, более сложными именами, так что образовалась бы своеобразная семантическая рекурсия, если мы, например, решили Сократовым методом исследовать эти самые слова «земля» или «добро».

Во-вторых, имя законодателя вспоминается при толковании имён Аида (от «ведать прекрасное»), Геры (приводится к названию воздуха), Афины («Этонойя» — [у которой] размышление в [самом] нраве) и Гермеса («Говоремысл»). Для дальнейших слов, именами богов не являющихся, это — «мышление» (как «меноловление»), а также описание характера звука р («во время произнесения этого звука язык совсем не остаётся в покое и сильнейшим образом сотрясается. Поэтому, мне кажется, он и воспользовался им для выражения соответствующего действия», Crat. 426e4–6).

Все остальные упоминания номотета относятся к беседе с Кратилом, где обсуждается теория подражания и, в частности, её применение для установления имён. Весьма примечательная посылка, которую защищает здесь Сократ (и с которой не хочет согласиться Кратил), — один законодатель может быть лучше другого, и имена одним из них могут быть установлены лучше, чем другим. Более того, Сократ допускает даже возникновение системной ошибки при наречении имён: один раз вкравшись в какое-то имя, она будет вынуждать законодателя остальные имена согласовывать с этим ошибочным именем и тем самым вносить погрешность и во все последующие имена (Crat. 436b12–e1). Таким образом законодатель может выстроить здание полностью внутренне согласованной, связанной и логичной языковой структуры, которая притом вся будет состоять из неправильно (или неточно) установленных имён!

Выходит, хотя и у эллинов, и у варваров есть законодатели, но если одни могут быть лучше или хуже других, то и один язык может быть «более правильным», чем другой, — и «правильность» здесь состоит именно в миметическом уподоблении вещам, а не во внутренней когерентности и взаимоотноительности лексем.

Наконец, и это главное, законодатель способен познавать вещи, не пользуясь языком и какими-либо вербальными инструментами: ведь создавая первые слова, он изначально находится во вне-языковой ситуации. Наречение правильных имён требует от него невербального познания сущности вещей. Пользуясь ярким образом Плотина, законодатель должен быть подобен Линкею (*Plot. Enn. V.8.4*), прозревая сквозь чувственные предметы их умопостигаемые первообразы, или же, на языке «Кратила» — *эйдосы имён*.

Надо полагать, что именно эта первичная вне-языковая ситуация и отличает первых законодателей ото всех прочих людей, которые впоследствии будут дополнять существующий язык новыми именами и, таким образом, также играть роль законодателя. Первые законодатели, в отличие от последующих, действительно, могут быть отнесены к особому роду, обладающему эйдетическим знанием, или, как предлагает Сократ называть «золотой род» — «*δαίμονες*».

Этим самым может обозначаться, что древность этого поколения — не необходимый элемент историософской концепции Платона, а отражении *первичности*, изначальности этого поколения, своеобразной антропологической интерпретации *ἀρχή* досократиков. В самом деле, если в натурфилософии вполне естественно говорить об *ἀρχή* (или *ἀρχαί*), то как может не быть подобного принципа и в бытии человечества?

Но тут-то обнаруживается и самое главное отличие ἀρχή досократиков от современных нам натурфилософских взглядов: ἀρχή — это не только то, что стояло в истоке всего космоса, но и всегда и повсюду пребывает в нём не только как «первоначало», но и как «принцип», более того, понимание ἀρχή как организующего принципа даже более фундаментально [7].

Таким образом, «золотой век» — не столько элемент историософии, сколько философско-антропологическая константа, которая может проявлять себя в самых неожиданных контекстах. Пример тому находим в «Государстве»:

А об умерших в походе, если кто пал со славою, не скажем ли мы прежде всего, что они принадлежат к золотому поколению? ...Разве мы не поверим Гесиоду, что некоторые из этого поколения после кончины

В праведных демонов преобразились, чтоб стражами смертных
Быть на земле, благостыней всегда от зла отвращая?³⁵

Как видим, «золотой род» не прекратил своё существование, и любой человек может пополнить его, по крайней мере, после своей смерти. Самим фактом того, что духи, в которых превратились и «золотые», и «серебряные», и «героические» поколения смертных, продолжают пребывать в космосе Платона и что каждый может при определённых условиях стать причастным им (ведь в «Федре» душе философа обещано гораздо большее: возможность стать не только «наземным даймоном», но и выйти из чувственного космоса в «наднебесное место», ὑπερουράνιος τόπος, Phaedr. 247c3), доказывается, что все эти роды мыслятся Платоном не столько как исторические эпохи, сколько как онтологические «отделы» мироздания, в каждый из которых может попасть человеческая душа по мере своего достоинства.

До некоторой степени Платон готов даже пренебречь чистым историзмом, как это прочитывается в таком пассаже: «однако довольно о древних сказаниях. Распростимся с ними, и пусть они повествуются лишь постольку, поскольку они любезны богам» (Legg. X, 886c8–d2). Но всё же самым сильным аргументом в пользу «анисторизма» Платона можно, по всей видимости, считать ещё один философский миф, на этот раз из «Законов», где рассказывается о смертных как о марионетках богов, управляющих человеческой душой с помощью разных нитей. Как в прямой цитате из Гесиода Платон из пяти родов оставляет только крайние, «золотой» и «железный», так и нити-влечения души он делит на одну — золотую,

³⁵ Plat. R. P. V, 468e-469a; Hes. Op. et dies, 121–122.

«священное руководство разума», и множество «железных и грубых, ... подобных разнообразным видам» (Legg. I, 644e6–645a4). Цель философского устроения души — «чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды», стоящее здесь χρυσοῦν γένος может обозначать и «род» как обобщении наряду с «видом», и «род» как «поколение», создавая аллюзию с мифом Гесиода. На наш взгляд, эта двусмысленность вполне осознана Платоном и как раз и выражает его интерпретацию этого мифа: с одной стороны, легенда о пяти сменявшихся поколениях ничуть не отрицается, но её действующие лица не остались в далёком прошлом, а актуализируются в каждой душе в борьбе её устремлений.

С такой точки зрения и те «древние, что были лучше нас и обитали ближе к богам», — не столько исторические предки, оставившие нам то или иное предание (в контексте «Филеба» это учение о сущем как единстве предела и беспредельного, Phileb. 16c), сколько маркер философской значимости и благородства обсуждаемой истины, способность её и нас, её познающих, сделать «ближе к богам». Иными словами, «древность» становится синонимом «близости к богам», онтологической первичности того, что отмечено образом «далёкого прошлого».

С другой стороны, ввиду того, что диалоги Платона — произведение литературы, причём, как обязывает жанр, литературы художественной, само обращение к «древности» происходит не просто при необходимости констатации исторического локуса того или иного феномена, а появляется только в тех контекстах, где речь идёт о чём-то онтологически значимом. Ещё один пример из «Законов», продолжающий «лингвистическую» тему:

Если вдуматься, то нельзя не одобрить как многих других древних названий, прекрасно данных согласно природе, так и того названия, что было дано пляскам людей благополучных, но умеренных в своих удовольствиях. Как верно и изящно назвал их тот — кто бы он ни был, — который с полным основанием дал всякой такой пляске название «эмелия!» (Legg. VII, 816b1–6)

Такая интерпретация «древности» в языке Платона снимает напряжение между представлением о древнем мудром законодателе и вызывающем улыбку рассказе о первых людях, вращавших головой из стороны в сторону, не успевая охватить изменчивость и сложность окружающего мира, не знавших иных богов, кроме небесных светил, и пренебрегавших письменностью, в отличие от «зрелых умом» варваров, живших по ту сторону моря.

Миф, рассказанный устами Крития и услышанный его дедом Солоном от египетского жреца (примечательна передача истории «из третьих рук», подчёркивающая её древность и легендарность, не-фактическую историчность) как бы сравнивает два взгляда на историю человечества (вернее, его отдельных народов). С одной стороны, это краткая, но живая, наполненная узнаваемыми признаками история Эллады, с другой — таинственная, куда более далеко проникающая в века, история неведомого варварского племени, неverifiedируемая ввиду даже одной культурной дистанции. Вот эта-то «вторая», *par excellence мифологическая* история и содержит локус тех «древних», которые — ввиду диалектики мифопоэтического мышления — гораздо более действительны и живо присутствующи *hic et nunc* [9, с. 66], чем жившие сто или двести лет назад исторические личности.

Первая историческая, а вернее, метаисторическая эпоха характеризуется полнотой знания, способностью к умозрению, подобной Плотину Линкею, совершенством законов и истинностью имён; вторая же — изначальным несовершенством, прикованностью к одному вещественному миру, которая постепенно преодолевается — в том числе, и трудом Сократа, его собеседников и самого Платона. Этапы постепенного смещения фонетики слов, утраты их семантической прозрачности и всецелой «варваризации» языка Платон видит как раз в «ближайшей» истории, где достижения человечества в одном сопровождаются потерями в чём-то другом, особенно — когда его бытие постоянно сопоставляется с образцом жизни первых, «золотых» поколений.

Наконец, парадигматический характер «золотого века» обуславливает его постоянное присутствие в настоящем, делает его не просто воспоминанием о прошлом, а *живым* преданием, соединиться с которым можно не только в воображении, но и в действительности умопостигаемого.

Здесь можно было бы провести аналогию с «большим мифом» в «Политике», где противопоставлены две масштабные эпохи — первобытный «век Кроноса» и современный (для Платона) период истории, «век Зевса», разделённые между собой поворотом в движении космоса [14]. Диалектика изначального несовершенства века Зевса в сравнении с веком Кроноса при мотивах «прогрессивного» исторического развития, на котором настаивали некоторые современники Платона, неплохо согласуется с теми лингвистическими явлениями, что были перечислены нами выше. С одной стороны, человеческое познание расширяется и множится, с другой — точность и глубина смыслов стирается и выцветает. Наконец, ни то, ни другое движение во времени не предоставлено произвольному течению, поскольку изначальное гармоничное устройство мира не забыто

до конца, и более того, оно присутствует в самой структуре космоса и потому доступно для человека любой эпохи, любого «века».

Стоит отметить, что два рода темпоральности, «метаисторическая» и собственно историческая у Платона вполне могут быть сопоставлены «времени богов» и «времени людей» у Гомера [1, с. 69 и сл.], намёк на различение которых и в прямом смысле можно найти у Платона [1, сн. 111 на с. 89]. Всё же, что принадлежит «божественной темпоральности», имеет силу (умопостигаемой) парадигмы для человеческого времени и пространства, как это было резюмировано П. Видаль-Накэ:

время людей может обрести смысл лишь в той — весьма маловероятной — степени, в какой оно увенчается созданием полиса, сконструированного целиком и полностью вокруг времени богов. И все же — в этом заключена главная особенность поздней платоновской философии — созданное временем сакрально. То, что длительно, по-своему продвигается к вечности. [1, с. 89]

ЛИТЕРАТУРА

1. Видаль-Накэ П. Чёрный охотник: Формы мышления и формы общества в греческом мире.— М.: Ладомир, 2001.
2. Гринцер Н. П. Структура и смысл диалога Платона «Кратил» // Знаки Балкан. Часть I.-М.: Радикс, 1994. С. 184–211.
3. Дементьев И. О. Главный принцип индоевропейской поэзии или вольное этимологизирование? Обзор современных зарубежных публикаций об анаграммах в культурах Древнего Востока и античности // Слово.ру: Балтийский акцент. 2014. № 2. С. 7–18.
4. Иванов Вяч. Вс. Очерки по предистории и истории семиотики // Его же. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1.— М.: Языки русской культуры, 1999. С. 603–811.
5. Иванов Вяч. Вс. Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 29–38.
6. Курдыбайло Д. С. От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платоновские исследования. III (2015 / 2). С. 92–116.
7. Лосев А. Ф. Об одном античном термине, лежащем в основе последующей философии // Античная балканистика.— М.: Наука, 1987. С. 73–77.
8. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Он же. Бытие — имя — космос.— М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Он же. Миф — Число — Сущность.— М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
10. Платон. Собр. соч. в 4-х т. / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т. 1.— М.: Мысль, 1990.

11. Протопопова И. А., Гараджа А. В. «Приятнейший вид игры»: Λογολοικῆ τέχνη в диалоге Платона «Софист» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 2. С. 7–13.

12. Савельев А. Л. История идеи универсальной грамматики. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

13. Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128–137.

14. Светлов Р. В. Миф из диалога «Политик» и первая «битва за историю» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. № 4. С. 17–22.

15. Топоров В. Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. — М.: Наука, 1987. С. 193–238.

16. Ademollo F. *The Cratylus of Plato. A commentary.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

17. Bagwell G. *A Study of Plato's Cratylus.* PhD dissertation, Duquesne University, 2010.

18. Barney R. *Names and Nature in Plato's Cratylus.* New York and London: Routledge, 2001.

19. Ilievski V. *Plato's Cratylus and Beyond.* Master of Arts thesis, Budapest: Central European University, 2009.

20. Liddell H. G., Scott R. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

21. MacIsaac D. G. *Proclus: Philosophy as the Exegesis of 'Sacred' Texts // Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology.* Cambridge Scholar Publishing, 2013, pp. 95–134.

22. MacKenzie M. M. *Putting the Cratylus in Its Place // The Classical Quarterly, New Series.* 1986. Vol. 36, No. 1, pp. 124–150.

23. Rau J. *Greek and Proto-Indo-European // A companion to the ancient Greek language / Ed. E. J. Bakker.* Wiley-Blackwell, 2010, pp. 171–188.

24. Reece S. *Some Homeric Etymologies in the Light of Oral-Formulaic Theory // The Classical World.* 1999. Vol. 93. No. 2, pp. 185–199.

25. Sedley D. *The Etymologies in Plato's Cratylus // The Journal of Hellenic Studies.* 1998. No 118, pp. 140–154.

26. Sedley D. *Plato's Cratylus.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

27. Thesleff H. *Language // The Continuum Companion to Plato.* Ed. G. A. Press. London, New York: Continuum, 2012, pp. 111–113.

28. Woodard R. D. *Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language // A companion to the ancient Greek language / Ed. E. J. Bakker.* Wiley-Blackwell, 2010, pp. 25–46.

Философия неоплатонизма

Литвин Татьяна Валерьевна

к. филос. н., доц., Высшая религиозно-философская школа,
Санкт-Петербургский христианский университет

ПРОБЛЕМА ДЛИТЕЛЬНОСТИ И ЯЗЫК ОПИСАНИЯ ВРЕМЕНИ У ПЛОТИНА*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению отдельных аспектов учения о времени и вечности Плотина в седьмой книге третьей Эннеады. Понятие вечности анализируется через три термина — безвременность бытия, вечную жизнь Ума и предвечность космоса, которые, будучи онтологическими и космологическими синонимами вечности, проясняют понимание ее природы. Взаимосвязь проблемы длительности и языка описания времени проясняется через проблему возникновения времени у Плотина.

Ключевые слова: Плотин, неоплатонизм, философия времени, вечность, длительность, креационизм.

Tatiana Litvin

PhD, associate professor, Higher School of Religion and Philosophy,
St Petersburg Christian University

THE QUESTION ON DURATION AND THE LANGUAGE OF DESCRIPTION OF TIME BY PLOTINUS

Summary. This paper focuses on some aspects of the doctrine of time and eternity by Plotinus in the seventh book of the third Ennead. The concept of eternity is analyzed through three terms — timelessness of being, eternal life of Nous and the eternity of the cosmos, which are ontological and cosmological synonymous with eternity and clarify the understanding of her nature. The connection between question on duration and the language of description of time is clarified through the question of origin of time by Plotinus.

Key words: Plotinus, Neoplatonism, philosophy of time, eternity, duration, creationism.

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15–33–01285.

Трудно переоценить вопрос о длительности как для любого вида философского историзма, так и для естественнонаучного анализа времени. Любая форма присутствия истории в настоящем строится на идеи длительности, которая еще в средние века формировалась в виде эстетических и космологических представлений, включая эсхатологию, психологию и повседневность [13, S. XV–XVII]. Можно сказать, что любая апория слов и вещей включает в себя длительность, любая последовательность и форма упорядоченности как в рамках философской рациональности, так и в богословском дискурсе. То, как формировалась эта идея в неоплатонизме, во многом определяет ее дальнейшее развитие, в том числе и аспекте двойственности, парадоксальности природы времени. Длительность — это форма времени, более сущностная, чем конвенция измеримости. Однако говоря о длительности физических изменений, мы прибегаем к уже готовой хронологической шкале, тем самым, измеряя время временем же. Объективность времени как естественнонаучное понятие строится именно на готовой шкале, тогда как в философии время сознания, то есть темпоральность восприятия и мыслительных процессов, изучается с учетом возможной произвольности ментальных состояний. Вопрос о длительности указывает на двойственность границ мышления, изменчивости состояний и «движений» души. И именно в поздней античности, на пересечении философского осмысления мифа и становления систематичной гносеологии проблема длительности не только влияет на дальнейший христианский креационизм, но и структурирует вопрошание всей философии времени. Хотя было бы поспешным проводить прямую параллель между неоплатонизмом и интуитивизмом Бергсона либо эйдетической редукцией Гуссерлем, но несомненно, что проблема длительности приобрела статус научной задачи именно благодаря гносеологии платоновской традиции, включающей в себя философию Плотина.

С историко-философской точки зрения, третья книга седьмой Эннеады посвящена как критике аристотелевской теории времени «как числа движения», особенно явной в девятой главе, так и полемике с пифагорейскими, стоическими и эпикурейскими взглядами, предпринятой большей частью в восьмой и десятой главах. Новизна идеи Плотина возникает также на фоне положительной оценки платоновского «Тимея» и идеи безвременности бытия Парменида. Размышление о соотношении времени и вечности — ключевое для теории, включает в себя как вопрос о природе вечности, так и анализ возможностей происхождения времени — из вечности или нет, но в каком-либо с ней соотношении.

Соответственно, в процессе разбора их различий и сходств возникает вопрос о природе времени самого по себе, насколько эту природу можно определить в контексте космологии. Учитывая влияние идей предшественников в философию Платона, учение о вечности и времени концентрирует основные представления неоплатонизма о возможности описания и понимания вечности. Это учение условно включает в себя три существенных элемента — безвременность бытия, вечную жизнь Ума и предвечность космоса [12, р. 96], которые, будучи онтологическими и космологическими синонимами вечности, проясняют понимание ее природы и условий возможности возникновения времени. Рассмотрим значение каждого из них.

Первый элемент, безвременность бытия — концепция, которую, по-видимому, можно считать влиянием Парменида, которого Плотин считал предшественником Платона [12, р. 97–98]. В шестом фрагменте Плотин не только дает определение вечности как «жизни сущего», но и предпринимает разбор платоновского изречения о «вечности, пребывающей в Едином» [6, с. 97–98]. Когда в диалоге «Тимей» Платон размышляет о сотворении времени (Tim. 37d–38), он характеризует вечность именно через указание на безвременность, хотя их подобие привносит неясность в терминологию. Время, будучи созданным «как некое движущееся подобие вечности», «вечный... образ, движущийся от числа к числу» (Tim. 37d–e) [4, с. 439–440], тоже обладает, тем самым, свойством, могущим называться вечностью. И одной из особенностей данного фрагмента является различие между «вечностью» вечности и «вечностью» времени, иными словами — различие внутри подобия, в силу которого время «унаследовало» нечто схожее с вечностью. Сама по себе постановка вопроса включает прояснение термина αἰών в качестве характеристики, иными словами — своего рода, передаваемость вечных свойств бытия его конечным копиям, к которым, пусть и не в материальном смысле, но относимо время.

Термин «айон» в философии Платона и в целом в древнегреческой мысли [2, с. 425–426; 5;1, с. 356–357] имеет достаточно широкое употребление, и в «Тимее» мы видим как прилагательное «вечный» (αἰώνος), так и наречие «всегда» (ἀεὶ). Кроме того, поскольку Платон уже употребляет αἰών в основе прилагательного, можно предположить, что термин получил свою философскую нагрузку ранее, у досократиков и перешел к Платону, возможно, благодаря Филолаю или другим пифагорейцам, влияние которых на Платона широко известно [12, р. 102–104]. Наиболее вероятным для целей Платона кажется его преемственность с Парменидом, поскольку

вечность αἰών прочитывается как вечное сущее αἰεὶ ὄν. Как и у Платона, который подчеркивает недопустимость приписывания вечности признаков времени, поскольку «ей подобает одно только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения» (Tim. 38a), у Парменида в трактате «О природе» отсекаются характеристики темпоральной модификации: «...и не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу «Есть», одно, сплошное...». [9, с. 296]. В обоих текстах осуществляется своего рода негативное определение, поэтому термин безвременность представляется наиболее удачным.

Иными словами, безвременность означает именно отсутствие прошлого и будущего, которые формировали бы временную последовательность. Хотя такую идею вполне можно проинтерпретировать как «безвременность настоящего» [12, р. 104], важно обозначить границы подобного вывода. Настоящее не становится принципиально иной формой (вечного) бытия только потому, что отсекаются прошлое и будущее. Напротив, оно остается «частью» линии времени, наряду с ними. Более того, настоящее в данном смысле изначально задано именно тогда, когда есть прошлое и будущее, поскольку именно настоящим может быть определена граница между ними. Несомненно, данное прочтение вечности дополняет апорию настоящего и, тем самым, вопрос о длительности, однако не решает ее. Даже если поставить знак равенства между Плотиним и Парменидом (что само по себе не совсем верно), будет ли правильной замена нерешенной проблемы времени проблемой бытия?

Однако возвращаясь к Эннеаде, важно отметить, что Плотин мог заимствовать термин αἰών из Аристотеля [2, с. 425], а именно из трактата «О небе», где Аристотель описал «айон» как бессмертное и божественное бытие (De Caelo 279a125–128). Так или иначе, кроме физического горизонта, «айон» очерчивает и метафизическую границу языка, поскольку описание вечной природы все же осуществляется терминами пространственности и протяженности. Более того, исходя из этимологии мы видим, что вечность — это скорее свойство, чем субстрат, а следовательно, этим свойством могут обладать самые разные вещи умопостигаемого мира в их изначальной (идеальной) сущности. Плотин предостерегает от знака равенства между подобием, а поскольку вечность, как и умопостигаемая природа, «обладает высокой степенью достоинства» (Enn. III. 7.3), то необходимо прояснить разницу между ними, чтобы их подобие не вводило в заблуждение.

Автор рассуждает о том, что выше было обозначено как второй элемент — о вечности Ума, а точнее — о вечной жизни Ума [12,

Р. 112–114], то есть о проявлении вечности в умопостигаемой мире. Умопостигаемость мира способствует пониманию такого свойства вечности как покой, поскольку именно покой и самоидентичность, в противоположность движению и изменчивости, характеризует вечность. Именно покой «может заключать в себе понятие непрерывной длительности (ἀδιατάτος)» (Enn. III. 7. 2). Что есть покой, этот жизненный процесс, тождественный с самим собой? «Этот процесс сразу объемлет все; в нем проявляется все одновременно, и он обнаруживает себя во всем, не меняя своих форм во времени, а охватывая их все высшим единством», это субстрат, который остается «тождественно-неизменным в своем наличном бытии» (Enn. III. 7. 3) [6, с. 94]. Описывая этот аспект, Плотин довольно много внимания уделяет будущему и его роли в неизменном, неподвижном сущем. По-видимому, именно представление о будущем характеризует действие и форму бытия Ума. Поскольку «вечность обнаруживается внутри умопостигаемой субстанции» (Enn. III. 7. 4), своего рода пронизывает умопостигаемый мир, она пронизывает и становление. Возникает вопрос о соотносительности вечности с бытием вещей чувственного мира. Примиря вечность и становление, неподвижность и движение, Плотин говорит о непрерывно рождающемся будущем. «Сущность возникающих явлений состоит в том, что бытие их заключено между двумя моментами: началом процесса их становления и концом его, когда бытие их вообще прекращается» (Enn. III. 7. 4). Античная идея постоянного круговорота как творческого процесса объясняется именно стремлением вселенной к умопостигаемому бытию. «В этом стремлении и заключается основа ее движения через будущее к вечному» (Enn. III. 7. 4).

Вероятно, этот аспект можно сравнить с представлением о вечности у Гераклита [9, с. 217], с которого начиналось формирование идеи вечного круговращения и повторяющейся неподвижности космоса. Кроме того, круговращение как решение проблемы движения и неподвижности, своего рода, импульсивность космоса можно сравнить с его изречением об том, что «айон — дитя играющее» [9, с. 242]. Один из современных исследователей, Г. Стамателос указывает также на то, что игра айона у Гераклита — это индивидуальная игра одного игрока, то есть самопроизводящий процесс (12, р. 116–117). Иными словами, гармония самодостаточной внутренне тождественной, но творческой субстанции.

Наконец, третий смысл вечности, предвечность космоса, также можно приписать античной мысли в целом. Плотин указывает на вечность как на то, что не имеет начала либо имеет то начало, «которое по природе своей вовсе не нуждается в будущем» (Enn. III. 7. 6), иными

словами оно уже есть, а не когда-либо возникнет. Это начало в принципе не может быть определено количественно, то есть «в какой-то момент» возникнуть, а затем, следовательно, исчезнуть. По Плотину, количественная определённость привела бы к тому, что «жизнь его распалась бы на части и этим распадением была бы уничтожена его абсолютная неделимость» (Enn. III. 7. 6). Иными словами, как только начало получает локализацию, становится определенным и конец, что по-видимому, превращает вечность в становление, а значит «запускает» механизм изменчивости, результатом которого и становится распадение на части. Если же мы определяем жизнь космоса как не имеющее такое начало, возникает свойство безусловности, которое можно объяснить через слова Платона о благодати Демиурга. То, что отсутствие начала Плотин разъясняет с помощью этического термина не только невозможно переоценить для дальнейшего развития христианства. Понятие благодати еще и вносит новую форму причинности, которая «логически» предшествуя, упорядочивает любой поиск начал и является своего рода гарантией неделимости жизни.

Предварительно резюмируя, важно подчеркнуть, что проблема длительности возникает, таким образом, не в постановке вопроса о свойствах времени или его природе как таковой, а уже в вопросе о покое и «неподвижности», которая есть и у времени. Иными словами, в вопросе о его подобии вечности и его возникновении. Разумеется, в более поздней традиции мы можем увидеть иные постановки вопроса. В частности, у Августина проблема длительности ставится вместе с проблемой измерения. Но у Плотина все же невозможно разделить время и вечность до конца, их свойства, можно сказать, более подобны, чем свойства христианской вечности и человеческой души Августина. Поэтому по сути проблема длительности уже возникает при анализе данного подобия.

Стоит отметить, что апория и в целом парадоксальность времени, в том числе в соотношении времени и вечности, вполне может быть сопоставлена с тем, что А. Ф. Лосев называл диалектичностью. Однако, как и любая модель, апория не является решением проблемы времени, лишь демонстрирует ее. Но также, как и миф, парадоксальность в качестве языка описания проясняет сразу несколько аспектов, включенных в ее символизм и требующих расшифровки, а кроме того — демонстрирует границы эстетизации. Парадоксальность сходства времени и вечности, в которой нет четких границ перехода одного в другое, только лингвистически растождествляет длительность. Язык в этом смысле подобен материальности мира, доказывая их противоположность. Этот

парадокс приводит, на наш взгляд, к двум выводам, которые могли бы быть как тезисами данного размышления, так и предварить проблему языка описания. Во-первых, специфика длительности вечности наводит на мысль о том, что время, бывшее в начале (сотворения) имело совсем иные свойства, чем то, что мы можем «измерить» в ныне существующем материальном мире. Условно говоря, время творения — это совсем иное время, не такое как время сотворенного мира. Подобную идею можно проследить в патристике, в частности, у Василия Великого [3, с. 175]. Анализ «перехода» одного времени в другое также мог бы прояснить многие свойства, которые в том числе нуждаются либо в математическом, либо в символическом языке описания. Хотя в философии принято различать становление и существование, это различие не всегда проводится применительно именно к темпоральности. Представляется, что именно длительность есть то свойство, которое «объединяет» время и вечность, ставя при этом границу между ними.

Второй тезис, который возникает на основе вышесказанного, это идея настоящего: условно говоря, у Плотина можно отметить своего рода незавершенность настоящего. Несмотря на то, что настоящее — это по сути основа линии времени, которая строится на приращении, в неоплатоническом креационизме апория сходства вечности и времени создает отсутствие границ настоящего. Метафорически говоря, вечность включена в настоящее. А поскольку ее свойства плохо укладываются как в свойства материи, так и человеческого ума (а следовательно, языка), то границы настоящего (между настоящим и прошлым, как минимум) оказываются неопределенными и всегда имеют форму аперии. Незавершенность настоящего требует не только геометрическую демонстрацию, но и символизм, отмеченный А. Ф. Лосевым.

Математический стиль Плотина, традиционный для античной онтологии, не только существенен для философской метафорики, но и продолжает мифологизм Платона. Несмотря на то, что автор находит «прекрасным и глубокомысленным изречение Платона о вечности, пребывающей в Едином [8, с. 278–280; 7, с. 37; 10, S. 11]» (Enn. III. 7. 6), Плотин задается поиском формулы времени, которую можно «вывести» из вечности. Геометрия как онтологическая соразмерность мышления переплетена с мистицизмом и образностью сравнений. Опровергая все возможные варианты отождествления времени с движением, Плотин тем не менее задается вопросом о протяженности и мере, которой эта протяженность может быть измерена (Enn. III. 7. 8–9). Рассуждая о протяженности (διάστημα), Плотин упоминает также и о протяженности покоя (Enn. III. 7.

8), что еще раз подтверждает тезис о том, что именно в протяженности (длительности) время и вечность подобны.

Кроме того, опровергнув все ложные определения времени как меры движения и в целом количественной величины, автор возвращается к рассуждению о вечности и снова разъясняет природу времени через обращение к покою. Вечность он определяет как «жизнь, в каждом пункте совершенную и уже бесконечную, следующую неуклонно по одному пути и приобщенную Единому» (Епн. III. 7. 11). Время же, возникшее «из» вечности, обнаруживает свою активную природу, несмотря на состояние покоя, иными словами, не меняя это состояние, но все же возникнув. В одиннадцатом фрагменте стиль Плотина меняется, физическая геометрия уступает место символизму и «поэтическим сравнениям» в попытке понять причины происхождения времени. «Объекты умопостигаемого мира находятся в непрерывном покое. Поэтому, если кто хочет узнать, каким образом появилось время, тот будет тщетно звать к музам, которые сами тогда еще не существовали». Приписывая Душе специфическую активность и своего рода «потребность» в создании и, так сказать, возвращении времени, Плотин употребляет ряд неоплатонических терминов, демонстрирующих особый мистицизм и сверх-рациональность познания [11, 140–142]. Самое яркое в данном фрагменте — это сравнение происхождения времени с возникновением эйдоса:

И, подобно тому, как из неподвижного зародыша развивается эйдос, захватывая, как полагают, в своем движении все более и более далекие сферы, заставляя путем последовательного деления исчезнуть многое, ... подобно этому и Душа, создавая этот мир в подражание миру сверхчувственному, мир, находящийся в движении, похожем на движение ноуменального мира, как копия на оригинал, сначала сама сделалась временем, которое заменило вечность.

Разумеется, этот отрывок заслуживает более обширной интерпретации, однако подводя итог в контексте нашей темы важно подчеркнуть, что язык описания времени и условий его возникновения напрямую связан с толкованием природы покоя и длительности (протяженности). Уникальное сочетание математизации и символизма создает не только предпосылку для последующего христианского мистицизма, но и подчеркивает необходимость истолкования проблемы длительности и как свойства времени, и как характеристику вечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Akadhmeia. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 2. СПб, 2000.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики, том VI. М.: «Искусство», 1980.
3. Нестерук А. Логос и космос. М., 2006.
4. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М, «Мысль», 1999.
5. Плешков А. А. Понятие αἰών в космологии Платона / Историко-философский ежегодник 2014 (1).
6. Плотин. Эннеады, Киев, 1995.
7. Рист Дж. М. Плотин. Путь к реальности. СПб, 2005.
8. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб, 1998.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
10. Beierwaltes, Werner. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967.
11. Dodds, E. R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'. Classical Quarterly 22 (1928).
12. Stamatellos G. Plotinus and the Presocractics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. New York, 2007
13. Speer A. Das Sein der Dauer. In.: Das Sein der Dauer. Miscellanea Mediaevalia 34. Berlin, 2008.

Отечественные прочтения Платона XIX–XX вв.

Ахунзянова Фарида

*кандидат культурологии,
доцент Костромского государственного
технологического университета*

ПЛАТОНИЗМ КОНЦЕПТОСФЕРЫ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Аннотация. Творчество Д. С. Мережковского представляет собой сферу концептов, наполненных глубоким онтологическим значением. Декодировать их содержание, раскрыть семантику позволяют культурные коды, свойственные творческому человеку начала XX века. Идеи Платона органически вписались в культурно-философское поле указанной эпохи, во многом определив и сформировав его. Поэтому платонизм можно рассматривать в качестве универсального культурного кода, способствующего релевантному пониманию концептосферы мыслителей XX века, в том числе Д. С. Мережковского.

Ключевые слова: Мережковский, культура начала XX века, платонизм, культурный код, антиномии, личность, метафора глаз и особого зрения, Дух-Душа-Любовь.

Farida Akhunzyanova

*PhD in culturology,
associate professor at Kostroma State University of Technology*

PLATONISM OF D. S. MEREZHKOVSKY'S CONCEPTOSPHERE

Summary. The works of D. S. Merezhkovsky constitute a sphere of concepts filled with deep ontological meaning. The cultural codes inherent creative person beginning of XX century contributes to decode their content and to reveal their semantic. Plato's ideas are organically fit into the cultural scope of specified time was largely

determined and shaped his. Therefore Platonism can be regarded as a universal cultural code, contributing to the relevant understanding of the thought of thinkers of the XX century, including D. S. Merezhkovsky.

Key words: *Merezhkovsky, early XX century culture, Platonism, cultural code, antinomy, identity, metaphor of special eye view, Spirit-Soul-Love.*

Все понимания платонизма, существовавшие в истории, одинаково необходимы и суть не что иное, как диалектическая необходимость самой истории. Пусть то или другое понимание платонизма связано с той или другой эпохой. Это не значит, что оно «относительно» и «субъективно». Это значит только то, что оно является необходимой истиной для данной эпохи.

А. Ф. Лосев¹

В статье «Мистическое движение нашего века» (1894) Мережковский перечисляет значимые для своих взглядов имена: Спиноза, Т. Карлейль, И. В. Гете. Однако внимательное прочтение произведений Мережковского показывает, что в основе многих из них лежат идеи античного мирозерцания, в том числе — и, пожалуй, более всего — идеи Платона.

Обращение к античной традиции — вполне осознанный выбор Мережковского, поскольку уже на самых ранних стадиях своего творческого развития он занимался переводом классических образцов древнегреческой трагедии, а в своем Полном собрании сочинений 1914 года представил эти опыты целым томом. Однако нельзя сказать, что Мережковский напрямую цитирует Платона или использует его культурные модели. Скорее он выводит собственное понимание платонизма, опираясь при этом на весь предшествующий опыт философствующей Европы как на некий глобальный комментарий ко всему творчеству Платона.

Стремление обратиться к вечному, в чувственном мире найти Дух, освободить его, следовать за ним является доминирующим в концепции Мережковского: эта тема определила онтологические представления писателя, его концепцию исторического развития. Конечная цель существования человечества на Земле обозначена как преображение в духовную субстанцию — Царство Божие. Любая цивилизация рассматривается Мережковским с точки зрения ее перспективности или бесперспективности для осуществления единственно возможной цели исторического развития — наступления Царства Божия на Земле.

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 685.

Исключительную роль при этом играет избранная личность, совмещающая в себе добро и зло, героя и демона. В античности понятие «демон» (δαίμων, daimōn «божество», производное от daíomai «раздаю, разделяю») было нейтральным, обозначающим божество или высшую силу вообще, порой даже олимпийских богов, как, например, у Гомера. Также оно применялось для называния разных божеств рангом пониже: духов, гениев. От него образовано и слово τὸ δαίμόνιον (daimonion), которым изображенный Платоном Сократ называл свой таинственный внутренний голос, повелевавший ему воздерживаться от неправильных поступков, например, от занятий политикой. Вот что Сократ, например, рассказывает о себе в «Апологии Сократа»: «Мне бывает какое-то чудесное божественное знамение (τὸ δαίμόνιον)... Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает» [Платон, 1990(1):85].

Внутренний голос как внутреннее демоническое получает у Платона имманентный характер, совпадая с борьбой низшей (чувственной) и высшей (рациональной) душ, т. е. с этическим самоопределением человека. Следуя за этой традицией, Мережковский также сочетает все ипостаси в избранной личности, определяя ее как антиномически целое. Людям «четвертого измерения» свойственна дуалистическая, вечно двойственная природа — противостояние между временным и вечным, зависимость человека и в то же время данная ему свобода, призвание из временного слагать вечное. Борьба Бога и Зверя, Добра и Зла рождает внутриличностную мистику: дух действует в человеке, творя его личность. Писатель использует античную семантику, возводя демоническое начало человеческой личности в статус некой духовной субстанции, обладающей божественным, гениальным, теургическим потенциалом. При этом задача личности — приобрести потенцию Героя, т. е. освободить демона, позволить духовной субстанции действовать в человеке и через человека. Дух веет, где хочет, и главная цель человеческой жизни — стремиться к Духу, пробудить себя для жизни в Духе, чтобы личной исторической судьбой приблизить человечество к высшей духовной субстанции — Царству Божию.

Антиномичность становится неотъемлемой чертой человеческого бытия в сочинениях писателя. Двойственна природа Христа: человеческая и Божеская. Двойственна природа личности — движителя истории: духовная, пропустившая через себя Дух Святой, приближающаяся к конечной абсолютной духовной субстанции — Царству Божьему, и плотская, сиюминутная, принадлежащая дурной бесконечности земной линейной истории.

Люди «четвертого измерения» Мережковского отличаются не только античной целостностью. Они открыты для высшего знания — того, что греки называли Благом. Это знание возможно только увидеть с помощью особенного зрения. Мережковский пишет: «Мы читаем книгу мира, как малограмотные люди, не отрывая глаз от страницы и вода пальцем по строкам; и, только тогда, когда чья-то быстрая, как молния, рука, перевертывает страницу, мы видим, что мелькает что-то “написанное сбоку, на полях”, может быть, самое важное, но мы не успеваем прочесть: чтобы успеть, нужны другие глаза [курсив мой — Ф. А.], те “вещи зарницы”, что бывают только у пророков» [Мережковский, 2005:97].

Подобный подход писателя отсылает нас к учению Платона, описывающего зрение как постижение некоего знания. Согласно представлениям Платона, человек, оставивший символизирующую земной мир пещеру, где царил мрак неведения, или, точнее, полумрак частичного знания, выходит к свету солнца, который, собственно, и означает истинное знание как таковое. Платон, говоря об истинном и неистинном познании, использует аналогию со зрением: «Глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» (Тимей, 47ab).

Зрение, согласно Платону, возникает из сочетания зрительного ощущения и возможности зрительно восприниматься, связанных между собой «немаловажным началом» — светом (Государство, VI, 507e). Свет исходит не только извне, но и изнутри через глаза: «Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня, его-то <...> заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза...» (Тимей, 45b). Акт видения, в котором зримо дается вещь, происходит как совпадение внешнего и внутреннего света на поверхности данной вещи, актуализируя ее. Платон пишет: «И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света» (Тимей, 45c).

Таким образом, зрение способно видеть целое любой вещи, вплоть до самого Космоса. Как глаз в своем движении к Солнцу раскрывает сферу зримого, так и устремление ума к благу обнаруживает область умопостигаемого. Зримый космос сотворен как образ Космоса мыслимого, как отображение, зафиксированное и удерживаемое взглядом демиурга. Его взгляд равносильен творению, под его воздействием происходит уплотнение потоков «умного света» в единое тело — зрелище космоса. Все сущее

в нем: боги, мировая душа, ум, видимые тела, — оказывается включенным в «бесчисленно-разнообразную иерархию света». Отметим, что само слово «идея» образовано от греческого глагола «видеть» и означает некоторое содержание, доступное только умозрению (ума зрению), оставаясь недоступным для других органов чувств. Познание подлинного бытия Платон, таким образом, описывает как возможность смотреть при ярком сиянии на те вещи, тени от которых человек видел раньше.

Метафора зрения получила широкое осмысление в последующие эпохи, неудивительно, что нашла себя она и в трудах Мережковского, однако писатель интерпретирует ее более художественным образом, нагружая дополнительными образами. В частности, привлекает внимание стремление Мережковского дополнить метафору зрения внешней атрибутивностью — особыми — «другими» — глазами, свойственными людям «четвертого измерения».

Другие глаза — это детские, широко раскрытые от удивления глаза, содержащие в себе потенциальность всеведения. Всеведение — признак Божественности, качество, свойственное только Божеству, Богу. Всеведение Божие отличается от познания человеческого и свободно от недостатков, присущих человеческому познанию. Человек приобретает познания о внешнем мире через посредство получаемых им внешних впечатлений. Отсюда человеческое познание постепенно развивается и изменяется. Божественное ведение не нуждается во впечатлениях: Бог знает вещи непосредственно Сам Собою; отсюда и само ведение Божие свободно от ограничений времени, оно всегда одинаково полно, совершенно, представляет единый и вечный акт созерцания.

Мережковский не осмеливается приписать своим героям Божие всеведение, однако наделяет их потенциальным — ингерентным — всеведением, т. е. способностью, возможностью узнать все, что пожелаешь и что возможно познать, и оформляет эту способность в виде больших глаз героев — глаз ребенка, например: «Юлиан был ребенок тощий, худенький, бледный; лицо некрасивое и неправильное; волосы жесткие, гладкие и черные; нос слишком большой; нижняя губа выдающаяся. Но поразительны были глаза его, делавшие лицо одним из тех, которых, раз увидев, нельзя забыть, — большие, странные, изменчивые, с недетским, напряженным и болезненно-ярким блеском, который иногда казался сумасшедшим» [Мережковский, 1914(1):14]; «в розово-смуглом, как цвет миндаля в весенних сумерках, детски-округлом лице ее черны были, как ночь, ясны, как звезды, огромные, точно широко раскрытые от удивления, как у маленьких детей, глаза. Добрые люди смотрели в них, как в небо, злые — как в преисподнюю» [Мережковский, 2007:91].

Большие глаза с пронзительным взглядом у Леонардо и Кассандры в «Леонардо да Винчи», у Петра I и Софьи в романе «Петр и Алексей», пугающие своей необычностью людей глаза у Пастушка из Назарета, будущего Иисуса Христа. О важности рассматриваемой метафоры говорит ее постоянное присутствие не только в художественной прозе, но и в публицистике Мережковского. Например, создаваемый им литературный портрет И. В. Гете тоже включает в себя описание необычных глаз поэта: «Но вот эти глаза, черные, ясные, зоркие, — глаза человека, который видит “на аршин под землю”. “Орлиные очи”. Невероятно, до странности, до жуткости молодые, — в старом-старом, древнем лице (...) Они напомнили ему глаза Мельмота-Путешественника, которым когда-то пугали детей; Мельмот, подобно Фаусту, заключил договор с «некоторым лицом», и до глубокой старости глаза его сохраняли властительный блеск. В самом деле, в этих нестареющих глазах что-то “демоническое”, как любил выражаться их обладатель: демоническое — для язычников значит божеское (от древнегреческого слова *diamon* — бог), а для христиан — бесовское, но во всяком случае, сверхчеловеческое» [Мережковский, 2007:311].

Таковы в представлении мыслителя и глаза М. Ю. Лермонтова (поэта, очень значимого для Мережковского) — «большие и неподвижно-темные», имевшие «магнетическое влияние»: «Иногда те, на кого он смотрел пристально, должны были выходить в другую комнату». Впечатление, которое он производил, передается так: «... в человеческом облике не совсем человек; существо иного порядка, иного измерения; точно метеор, заброшенный к нам из каких-то неведомых пространств» [Мережковский, 1991:393, 404]. Такие глаза свойственны лишь тем героям, которым открувается нечто сокровенное.

Необходимость обретения героями важной способности — смотреть на мир глазами ребенка — вызвана не художественным капризом писателя. Метафора печально-мудрого и при этом удивленного взгляда детских глаз содержит в себе целую гносеологию, органично входящую в общую концепцию Мережковского. Гераклит Эфесский утверждал, что «Вечность есть дитя, играющее костями — царство дитяти»². Это сравнение указывает на вечную юность мира и на легкость, с которой совершается все мирообразующей силой. Не случайно в христианской традиции сказано: «Если не обратитесь, не будете как дети, то не войдете в Царствие Небесное» (Мф 18,3). Мережковский приходит к пониманию детского взгляда как

² Гераклит Эфесский. Фрагменты. Фрагмент 52. / Переводь Владимира Нилендера. — Москва: Книгоиздательство «Мусагетъ», 1910. — С. 21.

онтологического способа приобретения истинного религиозного опыта. Увидеть — значит признать существующим, увидеть детскими, удивленными глазами — значит визуализировать некие онтологические сущности.

Безусловно, создавая такие семантические акценты в использовании метафоры глаз, писатель ориентировался на целый ряд античных и средневековых философско-религиозных концепций. Так, Платон поясняет: «Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в замешательстве и не способна что-то разглядеть» [Государство, 518a]. В своих диалогах философ раскрывает эту мысль: «Замешательство души в переходах между тьмой и светом означает страстное состояние удивления» [Теэтет, 155c–d].

Изумление, потрясение — это душевные настроения, свойственные мистериям. Вслед за древними греками Мережковский считал, что именно мистериальным должен быть путь обретения истинного религиозного опыта. Само слово «изумление» неслучайно образовано от старославянского «выйти из ума» (из-умить), т. е. выйти за пределы рационального, увидеть за этими пределами иные духовные сферы. В «Тайне Запада» Мережковский размышляет: «Может быть, самое первичное во всякой религии, в христианстве же особенно, — чувство изумления. “Многие народы приведет Он в изумление... ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали”... Быть изумленным, значит видеть Его; не изумляться — не видеть» [Мережковский, 2007: 571–572]. Таким образом, изумление, по Мережковскому, — это способ обнаружения истинного смысла, поскольку «изумиться» — значит приобрести особое внутреннее зрение с целью постичь непостижимое. Изумляясь, человек переживает мистериальное действие, приближающее его к Высшему, вечному. Даже внешне удивленные — округлившиеся — глаза приближают к мистерии: ведь образ круга является символом совершенства и законченности, полноты и вечности.

Детские глаза становятся проводником для метафизического света — Божественной сущности, принимая сквозь себя дух (пневму) исходящего от Бога как Его отблеск. Только тот, кто открывает в себе этот отблеск, становится избранным: он причастен к великой тайне, ему присуща потенциальность всеведения. Такие люди осознаются Мережковским явлениями «сверхчеловеческого»: «Кажется, эти люди *не совсем люди* [курсив Мережковского — Ф. А.], — только пролетают через наш земной воздух, как аэролиты... брошенные откуда-то вниз или вверх (где “верх” и “низ”,

мы не знаем, тут наша земная геометрия кончается). Эти люди не могут быть измерены даже “геометрией Лобачевского, геометрией четвертого измерения”» [Мережковский, 1991:404].

Романы Мережковского показывают: чувственная реальность имеет низший смысл, и, только пройдя мистическим путем, человек вступает в вечность. Достижение высшей духовной субстанции — Царства Божия — возможно для человечества путем отвержения законов материального мира, соединения в духе со Христом, начала нового бытия под знаком Духа Святого. Лишь мистическое соединение с Духом Святым приведет человека в вечность, дарует ему долгожданное освобождение. Герой Мережковского — это человек, соединивший себя с Духом Святым, разбудивший в себе божественно-духовные силы, он способствует шествию Духа в мире, приближает наступление Царства Божия. Пробуждения этих сил чаает писатель для всего человечества. Потому каждый роман Мережковского, как правило, представляет собой жизнеописание героя, воплощающего своей судьбой движение по духовному пути человечества. Во все времена чаемые идеи заставляют искать новую форму, которая органично бы выражала духовные представления о мире и человеке. Образец такой синкретичной формы Мережковский находит в духовно близких сочинениях Платона.

Используя платоновский принцип слияния логического понятия с художественным образом, Мережковский последовательно разрабатывает прием «персонификации идей». Прием органического сочетания идеи «с образом человека как ее носителя» в диалогах Платона впервые отмечается М. М. Бахтиным. «Диалогическое испытание идеи есть одновременно и испытание человека, ее представляющего» [Бахтин, 1979:128], — утверждает Бахтин. Герои Мережковского становятся носителями идеи, разрабатывающими и проверяющими отдельные положения философской концепции самого писателя.

В качестве примера возьмем роман Мережковского «Воскресшие боги». Уже в начале произведения писатель расставляет антиномичные акценты: «...какая геометрическая правильность, какие треугольники: два созерцательных, два деятельных, средоточие — во Христе. Вон по правую сторону — созерцательный: совершенное добро — в Иоанне, совершенное зло — в Иуде, различие добра от зла, справедливость — в Петре. А рядом — треугольник деятельный: Андрей, Иаков Младший, Варфоломей. И по левую сторону от центра — опять созерцательный: любовь Филиппа, вера Иакова Старшего, разум Фомы — и снова треугольник деятельный» [Мережковский, 1914(2):64]. Так описывает Чезаре «Тайную Вечерю» —

неоконченную картину Леонардо да Винчи, являющуюся лейтмотивом романа и отражением его идеи.

С этой идеей ассоциируется представление Платона о треугольниках, как элементарных структурных единицах вещественного мира, согласно которым «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадратных — при любом среднем числе первое так относится к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство» [Платон, 1994:435]. Но первая часть трилогии уже показала, что в античности нет ответа на сакральные вопросы, поэтому и на картине нет изображения Христа, треугольники не связаны между собой — а значит, гармония не достигнута, равновесия нет, несмотря на всю математику, красоты нет, несмотря на геометрию.

Крайне символично для понимания идеи романа и то, что две другие составляющие главного треугольника во главе с Христом — Иоанн и Иуда, Добро и Зло — готовы только в набросках, причем, если изображение Иуды закончено и очень напоминает образы исторического христианства из «Юлиана Отступника» («лицо страшное, но не отталкивающее, даже не злобное — только полное бесконечной скорбью и горечью познания» [Мережковский, 1914(2):62]), то лик Иоанна — все еще «гладкое белое место в картине», за десять лет Леонардо не может сделать даже первого его очерка.

Вероятно, это не случайно. Писатель хочет увидеть в образе Иоанна самого Леонардо: «Ближе всех ко Христу был Иоанн; мягкие, как шелк, гладкие вверху, книзу вьющиеся волосы, опущенные веки, отягченные негою сна, покорно сложенные руки, лицо с продолговато-круглым очерком — все дышало в нем небесной тишиною и ясностью. Один из всех учеников, он больше не страдал, не боялся, не гневался. В нем исполнилось слово Учителя: “да будут все едино, как Ты, Отче, во мне и Я в Тебе”. Джованни смотрел и думал: “Так вот, кто Леонардо!... Да кто же из людей ближе ко Христу, чем он!..” [Мережковский, 1914(2):61] Мережковский искренне верит в то, что Леонардо единственный, благодаря своему гению,

способен прикоснуться к истине. Открытая чувственность и земная плоть не справились с этой задачей в первом романе, и теперь Мережковский возлагает надежду на силу знания, разума.

Глядя на неоконченную картину, один из учеников Леонардо — Джиованни — уверен: Христа еще нет. Другой — Чезаре — говорит: Христа нет и не будет. В этом эпизоде соприкоснулись и философия Платона, и все отрицающая теория Ницше, и сам писатель в растерянности: придет ли к человечеству понимание того, что же есть Добро и Зло, Жизнь и Смерть, Любовь и Ненависть, и что объединит их в себе — т.е. есть ли Христос и что он есть?

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Советская Россия, 1979. — 318 с.
2. Кулешова О. В. Притчи Дмитрия Мережковского: единство философского и художественного. / О. В. Кулешова [отв. ред. И. Л. Галинская]; Ин-т науч. информации по обществ. наукам РАН.-М.: Наука, 2007. — 214 с.
3. Мережковский Д. С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. / Сост., статья, комм. Е. А. Андрущенко; отв. ред. А. А. Лавров. — СПб: «НАУКА», 2007. — 903 с.
4. Мережковский Д. С. Иисус Неизвестный. — М.: Эксмо, 2007. — 752 с.
5. Мережковский Д. С. М. Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // Мережковский Д. С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет / Сост. Е. Я. Данилова. — М.: Советский писатель, 1991. — С. 393–404.
6. Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений в 24 т.: Т. 1. Христос и Антихрист. Трилогия. — М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1914. — 356 с.
7. Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений в 24 томах: Т. 2. — М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1914. — 395 с.
8. Мережковский Д. С. Тайна Запада. Атлантида–Европа. / Подгот. текста, вступ. статья, примеч. Е. Андрущенко. — М.: Эксмо, 2007. — 672 с.
9. Мережковский Д. С. Тайна Трех. Египет — Вавилон. — М.: Изд-во Эксмо, 2005. — 560 с.
10. Письма Д. С. Мережковского к П. П. Перцову / Вступ. заметка, публ. и прим. М. Ю. Кореновой // Русская литература. — 1991. — № 2. — С. 156–181.
11. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах: Т. 1. — М.: «Мысль», 1990. — 869 с.

Маковецкий Евгений Анатольевич

доцент Института философии СПбГУ

ПЛАТОНИКИ И АРИСТОТЕЛИКИ XIV ВЕКА: ПЯТЬ СОЧИНЕНИЙ Г. И. НЕДЕТОВСКОГО*

Аннотация. В патрологии существуют диаметрально противоположные оценки значимости философского элемента в исихастских спорах в Византии XIV века. Между тем история исихазма в России даёт некоторые свидетельства, касающиеся, в частности, идентификации сторон конфликта в качестве платоников или аристотеликов. В статье рассматривается творчество малоизвестного русского писателя и патролога XIX века Григория Ивановича Недетовского. На основании анализа сочинений Недетовского и других русских патрологов делается вывод о неточности идентификации исихастов в качестве платоников либо аристотеликов. Однако выдвигается предположение, суть которого состоит в том, что некоторые явления русской культуры XIX века могут вполне эффективно рассматриваться в этих терминах.

Ключевые слова: *Григорий Иванович Недетовский, Отец Забытый, исихазм, исихастские споры, св. Григорий Палама, платонизм, русская культура XIX века.*

Eugeny Makovetsky

associate professor, St Petersburg State University, Institute of Philosophy

PLATONISTS AND ARISTOTELIANS OF THE XIV CENTURY: FIVE WORKS OF GRIGORIJ NEDETOVSKIJ

Summary. In the history of philosophy there are opposite estimates of the importance of a philosophical element in the Hesychast controversy in Byzantium of the XIV century. Meanwhile, the history of an Hesychasm in Russia gives some facts concerning, in particular, identification of the parties of the conflict

* Исследование выполнено при поддержке РФНФ: проект № 15-03-00138, «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

as Platonists or Aristotelians. Five works of the little-known Russian writer and patrologist of the XIX century Grigorij Ivanovich Nedetovskij are considered in the article. On the basis of the analysis of some writings the conclusion about inaccuracy of identification of an Hesychast position as the Platonism or Aristotelianism is drawn. However, the assumption is made that the phenomena of the Russian culture of the XIX century can be considered enough effectively in these terms.

Key words: *Grigorij Ivanovich Nedetovskij, O. Zabytyj, Hesychasm, Hesychast controversy, St. Gregory Palamas, Platonism, Russian culture of the XIX century.*

Термины «платоники» и «аристотелики» настолько широки, а содержание их настолько зависит от контекста, что было бы слишком сложно и неоправданно использовать их для прояснения некоторых деталей, относящихся к истории русской патрологии. Тем не менее именно на них нам пришлось остановиться по следующим причинам. *Во-первых*, в этих координатах рассматривались исихастские споры в одном из самых влиятельных сочинений русской византистики XIX века, в «Очерках по истории византийской образованности» (1891) Ф. И. Успенского (1845–1928). Успенский характеризует исихастские споры в качестве «нового эпизода борьбы аристотеликов с приверженцами Платона» [19, с. 311]. И в целом исследователь Синодика в Неделю Православия утверждает, что «в Синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма» [19, с. 364]. *Во-вторых*, и в главных, выбранная нами терминология представляет возможность понять исторический казус восприятия исихазма другим русским ученым и писателем Г. И. Недетовским (1846–1922), ныне забытым. В 1872 году в Трудах Киевской духовной академии вышло одно из первых в русской патрологии исследований, посвящённых исихастским спорам [13]. Статья была написана молодым выпускником академии, она одновременно поражала своей обстоятельностью и обескураживала тем, что её автор чрезвычайно критически отнёсся к исихастским практикам. Попытка выяснить причины, по которым один из талантливых выпускников Православной академии столь низко оценивает древнейшую православную традицию, составляет главную цель нашей статьи. Мы предполагаем, что причины следует искать как в обстоятельствах русской пореформенной культуры, так и в обстоятельствах творческой биографии Г. И. Недетовского, который более не писал патрологических исследований, получил известность в качестве беллетриста (псевдоним — Отец Забытый) и прославился в качестве талантливого педагога.

Платоники и аристотелики

Несмотря на то что избранные нами термины лишь весьма приблизительно характеризуют позиции сторон полемики о Свете Преображения, сказать, что они совершенно не отражают специфику спора, мы тоже не можем. Поверхностные следы аристотелизма в учении исихастов видит и один из самых глубоких критиков подхода, предложенного Ф.И. Успенским, арх. Василий (Кривошеин). В частности, пишет он, Палама широко использует такие аристотелевские термины, как, например, ἐνέργεια, προσόν (атрибут), συμβεβηκός (акциденция), ἰδιώμα (свойство), категория и др. (что, добавим от себя, может говорить и о специфике византийского образования того времени).

Дальше чисто формального сходства, однако, дело не идёт,— продолжает архиепископ Василий,— и по своему содержанию и основным тенденциям учение св. Григория Паламы несравненно ближе к платоновскому течению философской мысли. Духом платоновского реализма окрашена вся борьба св. Григория Паламы против номиналистического понимания Божественных энергий и свойств как простых понятий нашего ума. Возможно также провести параллель между платоновским учением об идеях и учением св. Григория Паламы о Божественных энергиях (при всём их взаимном различии). Но все эти философские параллели условны, поэтому ошибочно мнение Ф.И. Успенского (Очерки по истории византийской образованности), видевшего в исихастских спорах продолжение полемики византийских аристотеликов и платоников. [6, с. 204–205 прим.].

Тем не менее постараемся кратко представить доводы Ф.И. Успенского в пользу его позиции. На основании анализа статей Синодика, содержащих осуждение учения Иоанна Итала¹, автор «Очерков» реконструирует антицерковные элементы этого учения, которые и составляют суть «платонизма» XI века: «1) переселение душ, 2) платоновские идеи как реальные бытия, 3) предсуществование душ и творение мира из предвечной материи» [19, с. 151. См. также 19, с. 173]. В целом теоретические построения Итала характеризуются, по мнению автора, «применением теории платоновского реализма» [19, с. 187]. В принципе сходное содержание «платонизма» характерно и для XIV века. Так, по мнению Успенского, цель диалога Никифора Григоры «Флорентий» состояла в следующем: «подорвать значение Аристотеля» [19, с. 260], неудачливым знатоком которого как раз и выступает в диалоге герой, олицетворяющий Варлаама. К началу века, в середине которого разворачиваются исихастские

¹ Из современных исследований осуждения Иоанна Италла см., напр., [20].

споры, во всяком случае в кругах гуманистов, «в Византии уже довольно строго поставлен был вопрос о недостаточности Аристотеля» [19, с. 263].

Если интерес Варлаама к богословским вопросам состоял «лишь в страстной любви к истине и желании определить отношение познающего ума к исследуемой причине всего сущего» [19, с. 278], то можно предположить, что «спор между Варлаамом и Паламой сводится к толкованию Аристотеля, решаемые в этом споре проблемы относятся к области философии...» [19, с. 278]. Приведём здесь одно очень выразительное рассуждение:

По воззрению Варлаама, который является представителем довольно ясно выраженного рационализма, ум человеческий может постигать природу вещей, потому что представления ума тождественны с реальными вещами. Самым безошибочным средством к познанию сущего служит логика... Существует такая тесная связь между стремлением духа к истине и познанием высочайшей истины — Бога... что соединение с Богом тождественно с постижением истины... Но... может ли человек видеть существо Божие и утверждать его существование, как он может утверждать реальность видимых предметов? Здесь и оказалось существенное различие воззрений Варлаама и Паламы. По мнению первого, познание Бога не нуждается в чувственных органах, но сообщается как акт особенного просвещения тем, кто чист сердцем и исполняет заповеди Божии, это есть акт сообщения высшего знания... Палама же и афонские монахи, не признавая за логикой и вообще за внешней мудростью могущественного орудия к познанию причины всего сущего, ссылались на авторитет церковного предания и святоотеческих писаний, как на единственно надежный путь к познанию сущего. [19, с. 279]

Выходит, что и Варлаам, и Палама неожиданно оказываются реалистами или же реалистом (ещё более неожиданно) был только Варлаам? Несмотря на некоторую неясность, стоит, видимо, признать, что отождествление реализма с платонизмом и номинализма с аристотелизмом является базой того историко-философского подхода, которым пользуется Ф. И. Успенский. Существуют и очевидные философские предпосылки для такого отождествления: «реализм» платоновского учения об идеях и «номинализм» аристотелевского учения о двух сущностях. Если следовать мысли В. Кузена, как это делает Успенский [19, с. 177], и видеть в споре об универсалиях основной философский вопрос, то такое сближение вполне возможно. Вместе с тем следует признать, что применение этой философской дихотомии мало способствует пониманию сути исихастской полемики.

Намного больше терминологической ясности мы находим у прот. Иоанна Мейендорфа. Евагрий Понтийский, впервые «синтезировав учение монахов

о молитве» [11, с. 282], научил их, тем не менее, «пользоваться языком неоплатонизма, который, разумеется, был языком их времени и, следовательно, был неизбежен, но таил в себе опасность отклонения духовности пустыни в направлении, чуждом Евангелию» [11, с. 283], — пишет о. Иоанн. Этот неоплатонический крен, преодолевается влиянием другого основателя исихастской традиции, св. Макария Египетского. И суть отличия их учений заключалась, как пишет о. Иоанн, в антропологических представлениях: если у Евагрия они были неоплатоническими (тело — темница души), то у Евагрия они были библейскими — «человек — цельное существо и входит в общение с Богом как цельное существо» [11, с. 284]². Практически с самого зарождения в монашеской традиции эти два начала — неоплатоническое и библейское — сосуществуют, когда-то дополняя друг друга, но по большей части соперничая: «Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества» [11, с. 286]. По сути, этот «платонический элемент» в христианстве был окончательно преодолен в том синтезе исихастской традиции, который был осуществлен св. Григорием Паламой:

В корне несовместимый с библейским понятием творения *из ничего* платонизм со времён Оригена был величайшим соблазном для восточнохристианской мысли. Окончательно он был побежден только Паламой, отвергшим всякую автономную реальность между Богом и тварью. Единственной такой реальностью является *сам Бог* в своем свободном снисхождении. [11, с. 315].

В пространстве коллизии двух ведущих антропологических традиций — библейской и неоплатонической — о. Иоанн раскрывает содержание исихастских споров. Так, Варлаам, протестуя против «интеллектуального реализма» латинской церкви, занимая позицию «номиналистического агностицизма», сталкивается на Востоке с «мистическим реализмом восточного монашества» [11, с. 303] и, разумеется, нападает на него. В ходе полемики «реализм» монахов и «номинализм» гуманистов

² В другом месте о. Иоанн указывает на условность такого разделения: «Наиболее существенным антропологическим аспектом греческой патристики, — сохранявшимся византийскими богословами на протяжении всего Средневековья, — было такое понимание человека, в соответствии с которым он не является независимым существом, а наоборот, вся его “человечность” раскрывается только в том случае, когда он живёт “в Боге”... Для выражения этой идеи, — пишет далее о. Иоанн, — разные авторы прибегали к различным терминологиям: оригенистской, неоплатонической, библейской» [21, р. 139].

всё более проясняются и оттачиваются. В результате Церковь принимает то понимание сути отношения человека к Богу, которое формулирует Палама и которое условно можно называть реалистическим:

Реалистическое учение о сверхъестественном познании, независимом от любого чувственного опыта, но дарованном в Иисусе Христе человеку в целом — душе и телу, — могущему уже здесь, на земле, достигнуть предвосхищения конечного обожения и видения Бога не своими силами, но благодатью Божией. [11, с. 309]

Как видим, позиция Паламы, если смотреть на неё глазами философа, — антиплатоническая, однако при этом — «реалистическая». Ещё более явным «антиплатонизм» Паламы становится на примере той ошибки в рассуждениях Варлаама, на которую очень точно указывает о. Иоанн: «...критика Варлаамом исихастской молитвы основывается в действительности на спиритуалистической предпосылке (как и у многих современных критиков), предпосылке, отождествляющей сверхъестественное с нематериальным» [11, с. 309].

Учение о бестелесном (τὸν ἀσώματων θεωρία), которое Ф.И. Успенский, вслед за историками философии называет схоластикой, выдвигает проблему универсалий, решение которой является ещё и главной философской задачей, и содержанием спора между номиналистами и реалистами [см. 19, с. 176 и далее]. Кто Палама с точки зрения спора об универсалиях? Вроде бы реалист, поскольку уверен, что в каждой из своих энергий нераздельно пребывает сам Бог. Однако бестелесное вовсе не является предметом его рассуждений: и человек — не одна только его душа, и Бог — превыше ограничений и определений.

Иными словами, если в историко-философском смысле платонизм в наборе его школьных рецепций (предсуществование душ, дуализм души и тела, посредничество идей в творении мира), безусловно, является неправославным учением и «исповедовать» его, безусловно, вредно; то в смысле чистой метафизики он, может быть, и не безвреден, но в значительной мере неизбежен как инструмент познания. Его положение такое же как у силлогизмов: считать их единственным путём богопознания — неумно, а совсем отказываться от них — ещё глупее. Различие между сверхъестественным и нематериальным, пожалуй, не поддаётся философскому разумению, а потому и философская разметка исихастских споров тоже достаточно приблизительна.

Возвращаясь, к анализу исихастских споров, который находим у о. Иоанна, заметим, что рассмотрение их сквозь призму двух монашеских традиций — идущих от Макария и Евагрия — лишь одна из систем координат. Автор предлагает и три других, тоже, разумеется, недостаточных для полного

понимания явления, но способных в совокупности показать суть исихазма полнее и объемнее. Ещё три культурных конфликта (ни хронологически, ни географически не связанных с исихазмом напрямую) дают о себе знать в рамках исихастских споров: 1) между гуманистами и монахами [11, с. 306], 2) между номиналистами и реалистами [11, с. 303], 3) между эссенциалистами и экзистенциалистами [11, с. 314]. И если три эти момента и в дополнение к ним ещё и соотношение монашеских традиций будем подгонять «для простоты» в схему разногласий между Платоном и Аристотелем, то мы ничего не поймём в сути рассматриваемых явлений средневековой культуры, получив вдобавок чудовищно аморфные образы аттических философов.

Однако, несмотря на очевидность предыдущего вывода, позиция Ф.И. Успенского оказывается оправданной: при анализе специфики средневековой мысли по отношению к античной и особенно при современной оценке православности мысли на средневековых Востоке и Западе. Эффективность использования дихотомии «платонизм-аристотелизм» демонстрирует, в частности, Д. Брэдшоу. По его мнению, Варлаам занимает ту позицию, которую для западного богословия делает общепринятой бл. Августин: теофания может быть либо явлением Божественной сущности, либо творением. «Варлаам стал первым, кто осознал принципиальную несовместимость августинова богословия Божественной сущности и исихастского богословия нетварного света» [5, с. 308], — утверждает американский философ. Если для совокупного Запада, следующего логике Августина, «главным способом откровения» оказывается «видение умом Бога как истины» [5, с. 299], то «для Востока высшая форма общения с божественным — это не умственный акт, а участие в жизни и деятельности» [5, с. 345]. Источником такого различия является «платонизм» Августина: «В своей метафизике он [Августин] связан с платоновскими диалогами среднего периода и отводит Богу ту роль, которую Платон отводил идеям. Платоническое понятие бытия как цельности приводит Августина к учению о божественной простоте...» [5, с. 348], — пишет Д. Брэдшоу.

Платоник или исихаст?

Эта затянувшаяся экспозиция потребовалось нам для того, чтобы ещё раз продемонстрировать в общем-то хорошо известную вещь: расстояние между Платоном и школьным платонизмом (равно как между Аристотелем и аристотелизмом) настолько значительно, что допускает такие колебания смысла отдельных определений, когда в результате мы можем достаточно обоснованно спорить относительно философской принадлежности,

например, исихастов, почти совершенно не касаясь сути их учения. То, что исихасты могут оказаться и платониками, и аристотеликами, разумеется, говорит не о них, а о «платонизме» и «аристотелизме», давно являющихся уже не философскими терминами, а скорее культурными парадигмами. И именно в этом своём нефилософском качестве «платонизм» будет нас интересовать далее. А в качестве культурной парадигмы платоник — это вовсе не всегда соперник аристотелика, а человек — безотносительно к определениям последнего — мечтательный, непрактический, идеалист.

Уточним последнее определение. Х. Л. Борхес, сопоставляя пять интерпретаций «Оды соловью» Джона Китса, удивляется, что ни один из их авторов не понимает простой вещи: «В неразличимом соловье одной ночи он [поэт] почувствовал платоновского соловья идей» [4, с. 430]. А далее писатель объясняет, как это оказалось возможным: «Все мы, говорил Колридж, рождаемся последователями либо Аристотеля, либо Платона; об английском уме можно сказать, что он из Аристотелева потомства. Для него реальны не отвлеченные понятия, но только индивиды, не соловей как род, а лишь этот конкретный соловей. Естественно (и даже неизбежно), что в Англии “Оду соловью” попросту не поняли» [4, с. 431].

Итак, платоники и аристотелики — это даже не реалисты и номиналисты (которых тоже упоминает писатель), но те, кто может видеть платоновского соловья идей, и те, кто вслушивается в трели поющего за окном соловья. «Аристотелик», конечно, не понимает Китса, зато как никто другой ценит индивидуальное и является образцом щепетильности, пишет Борхес.

Возможно, в Англии в первой четверти XIX века различие между платониками и аристотеликами заключалось именно в этом, однако спустя половину столетия в России к этому пониманию, пожалуй, добавилась ещё и оценка степени прогрессивности. Аристотелик — человек действия, а платоник — часто бесплодный мечтатель. И даже если сочувствие оказывается на стороне последнего, он всё равно — в прошлом, будущее — за аристотеликами. Так, в этой (конечно, условной) парадигме можно понимать тургеневских Базарова и Кирсанова. Добавим сюда ещё один важный момент: понимание нашей дихотомии не просто чрезвычайно изменилось за прошедшие после исихастских споров века, но, что ещё важнее, ни русская, ни английская культуры (на уровне корпораций своих корифеев) уже не были христианскими, они были светскими, в них вопрос о Божественном откровении давно ушёл из массовой литературы, а Бог оставался только именем и символом.

Именно в это время жил автор интересного и спорного исследования исихастской традиции, выполненного в стенах Киевской духовной академии, Григорий Иванович Недетовский. Для оценки его патологического сочине-

ния («Варлаамитская ересь») мы обратимся ещё к четырём его работам: повести «Миражи» и трём небольшим студенческим статьям, опубликованным в газете «Воскресное чтение», выпускаемой Киевской духовной академией. Цель нашего анализа этих сочинений будет заключаться в том, чтобы понять, как и почему человек, получивший православное духовное образование, с большой настроенностью относится к исихастской традиции? Примеров такой «настороженности», взятых из «Варлаамитской ереси», мы приводить не будем, достаточно познакомиться со статьей Г. И. Недетовского, чтобы заметить это. А в качестве иллюстрации мы приведём следующее высказывание архиеп. Василия (Кривошеина): «Неправильное же понимание их [способов молитвы, принятых исихастами] смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством» [6, с. 132–133].

О конкретном фрагменте статьи Г. И. Недетовского, в котором описывается способ умной молитвы, архиепископ Василий пишет: «...Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокеркский есть не кто иной, как высокочтимый Православной Церковью пр. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока... Любопытно, что “художественная” молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной её чертой является недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще “парения ума”» [6, с. 132 прим.].

Мы полагаем, что ключ к пониманию психологического шока, испытанного Недетовским при теоретической встрече с исихазмом, лежит не в области разделения Церкви, потому что в таком случае нам пришлось бы доказывать или опровергать православие Г. И. Недетовского, что нелепо; а в светской по характеру культуре его времени, воздухом которой дышали даже воспитанники духовных училищ. Мы полагаем, что влияние таких фундаментальных традиций, как исихазм, на русскую светскую культуру второй половины XIX века было менее значительным, чем того общекультурного направления, которое выражался в противопоставлении платоников и аристотеликов. Действительно, влияние исихазма — христианское влияние, а использование дилеммы «платоники — аристотелики» может быть вполне светским; первое предполагает напряжённую (даже подвижническую) жизнь, а для второго достаточно склада характера, общего жизненного настроения; первое предполагает занятие четкой позиции не только в богословском, но и просто в теоретическом смысле,

а для второго, как мы видели, теоретическая жесткость необязательна. Короче говоря, намного легче быть платоником или аристотеликом, чем исихастом, но это вовсе не значит, что платоник или аристотелик — непременно дурной человек. Понижение уровня, с которого производится оценка, может быть основанием для критической оценки какого-то этапа культуры, но не должно становиться поводом для осуждения человека, жившего в этой культуре. Недетовский — это платоник в том смысле слова, который вкладывали в него Колридж и Борхес. К сожалению, нам не удаётся найти другого основания для того, чтобы понять, почему был обескуражен студент Духовной академии, познакомившийся с исихастской традицией.

Кроме прочего, возможность говорить о русском человеке второй половины XIX века как о платонике кое-что проясняет и в самой русской культуре. С одной стороны, понятно, что исихастская традиция из отечественной культуры никогда не исчезала³, с другой стороны, исихазм оказывается чем-то безусловно устаревшим и непонятым для молодого человека, получающего духовное образование в XIX веке. Мы можем совместить эти противоречащие факты только в таком представлении о русской культуре того времени, которое предполагает её жёсткую стратификацию: народная культура оставалась православной, а высокая культура стала совершенно светской. Однако, кроме того, что эта схема достаточно условна (хотя и правдива), она ещё и плохо действует в расширенном временном масштабе: страты сливаются и вновь распадаются, при этом единство национальной культуры, тем не менее, сохраняется и, как известно, христианство продолжает играть в ней ключевую роль. Мы полагаем, что если невозможно соединить разрозненные явления национальной культуры с помощью терминологии исихастских споров (исихасты — варлаамиты), то можно использовать для этой цели ту, намного более размытую терминологию, которая уже давно применяется именно на уровне культурных парадигм (платоники — аристотелики). Далее, возможность измерять явления вроде бы совершенно не христианской, а светской «высокой» культуры с помощью схемы «платоники — аристотелики», возникшей и адаптированной для нужд богословия, говорит не менее как о том, что христианство — пусть в трудноузнаваемых и сильно деформированных формах, — тем не менее продолжало существовать во всех проявлениях русской культуры. Очевидно, что ценой всех этих деформаций становились коллизии в судьбах людей и в истории страны.

³ Вспомним значимые проявления исихастской традиции в XIX веке: слава Серафима Саровского, новое издание Добротолюбия Феофаном Затворником, расцвет русского монашества на Афоне, необычайная популярность исихастских «Откровенных рассказов странника» и т. д.

Какую жизнь прожил Григорий Иванович Недетовский?

Без особого нажима, но среди множества своих сочинений⁴ автор выделяет именно «Миражи»: «Некоторые произведения Недетовского в своё время производили сенсацию. Так, напр<имер>, “Миражи”, по появлении которых в печати автор получил несколько благодарственных писем и телеграмм» [2, л. 6 — л. 6 об.]. Эту же книгу особенно выделяет писатель и критик А. А. Измайлов, автор статьи о Г.И. Недетовском: «На Забытом лежала благословляющая рука Салтыкова. Он принял и в 1880 году напечатал в своём журнале на первом, почётном месте его “Миражи” [12] — большую повесть, в сущности, роман, остающийся по сей час лучшим произведением Недетовского. О “Миражах” тогда шумели, их сочувственно встретила критика. В читающем духовном мире повесть произвела нечто, похожее на переполох» [8, с. 7].

Сюжет «Миражей» прост. Молодой выпускник Духовной академии приезжает служить преподавателем в семинарию. Всё, что описывает автор, — работа в семинарии, общение с преподавателями и студентами, влюблённость, женитьба, рождение ребёнка, священство — представляется непрерывной чередой разочарований искреннего и наивного героя, Николая Рокова. Во всех своих начинаниях Роков идеалист и романтик, он прекрасный учитель, друг и муж, подающий надежды учёный, но только при появлении настоящих трудностей в достижении своих целей он от них отказывается. Они так и остаются миражами. И так вплоть до смерти жены, которую Роков уже не смог перенести. Он умер молодым, несчастным, безусловно вызывающим сочувствие.

Обращает на себя внимание то, что «Миражи» — в значительной мере сочинение автобиографическое. Как и его герой, Роков, Г.И. Недетовский родился в семье дьякона. Его дед по матери, именем которого и назвали мальчика, был сельским священником. Отца он потерял рано: в пятилетнем возрасте. С 1856 года будущий писатель учился в Калужском духовном училище, «жил хотя не в бурсе, но немало страдал от голода и моральных мук» [1, л. 5]. С училищем, впрочем, у Недетовского связан и целый ряд хороших воспоминаний. Стоит обратить внимание ещё на такой немаловажный факт: весьма значительную часть двух своих автобиографий Г.И. Недетовский посвящает своим учителям. Воспоминаний об учителях нет у Рокова, но это очень хорошо характеризует Недетовского.

⁴ «Всего произведений его не менее 100 печ. листов». См. Автобиографию Г.И. Недетовского, написанную 1 сентября 1901 г. и отправленную Александру Николаевичу Сальникову [2, л. 5 об.]. В автобиографии Недетовский пишет о себе в третьем лице.

Зато как Роков всю жизнь был привязан к другу юности Славскому, так и Недетовский в обеих автобиографиях с благодарностью вспоминает дружбу с В. И. Орловым.

Воспоминания о следующем периоде жизни (с 1867 г.) — учёбе в Киевской духовной академии — совершенно положительные и благодарные.

«Более других профессоров академии влиял на меня — и своими лекциями и частными домашними беседами — профессор русской истории Филипп Алексеевич Терновский (преподававший церковную историю в Киевском университете). Этот в высшей степени симпатичный деятель возбудил и поддержал во мне склонность к писательству, открывая мне для сотрудничества редактируемый им журнальчик “Воскресное чтение”, где и было помещено мною несколько очерков небеллетристического [подчёркнуто Недетовским] характера» [1, л. 7–8].

Мы попытались идентифицировать сочинения Недетовского в этом еженедельном журнале, издаваемом Киевской академией: известно, что он начал публиковаться здесь в 1869 году, что это были его первые публикации [см. 2, л. 4 об. — 5]. Год издания «Воскресных чтений» начинался со дня Пасхи, значит, первые статьи нашего автора приходятся на 1869–1870 годы, это 33-й год издания журнала. Подавляющее большинство статей журнала либо подписано инициалами, либо не подписано вовсе. Редкие статьи подписывались полным именем. Три сочинения, изданных в интересующий нас период, подписаны узнаваемо: первое — «Г. Н-ский», а два следующих — «Г. Н.» [14, 16, 15]⁵. С большой долей вероятности мы можем заключить, что эти три статьи (небеллетристического характера), опубликованные примерно с двухмесячным интервалом, были написаны студентом предпоследнего курса Духовной академии Григорием Недетовским.

Почему мы ещё можем судить, что эти работы принадлежат нашему автору? Трудно не заметить тематической близости, схожести идейного содержания, даже стилистической близости этих работ и более поздних сочинений Недетовского. Скажем, оценка важности просвещения, данная во второй статье, перекликается с той оценкой, которую даёт Григ. Недетовский исихазму в «Варлаамитской ереси». Сравним две цитаты: «... невежественный человек, благодаря своему невежеству, выдумывает себе множество совершенно лишних страданий, которыми и без того не бедна жизнь человеческая» [16, с. 289]; и «Аскетизм был так развит на востоке, что

⁵ Заметим, что, например, в номерах журнала за предыдущий, 1868–1869 год, не было статей, подписанных подобными инициалами.

там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности» [13, с. 329 прим.].

Другое сравнение: «... жизнь среди бедствий, почти не прерывающихся во всё продолжение исторического существования русского народа, должна была оставить глубокий след в его духе и выразиться в его мирозерцании... В жизни русского народа влияние несчастного гнетущего прошлого сказывается тем, что русский человек вообще равнодушен к жизненным неудобствам, мало предприимчив и способен мириться со всяким, даже совсем почти невыносимым положением» [15, с. 596]; и «... в описываемую нами эпоху смут и неурядиц в Византийской империи многим грекам было слишком тяжело в своём отечестве, и вот, как наши соотечественники-предки при подобных обстоятельствах “брели врозь” (по выражению челобитных XVII в.), и грекам приходилось “ἀπὸ λύπης” [“с горя” — пер. Григ. Недетовского] брести, куда глаза глядят...» [13, с. 341 прим.].

Наконец, типичной, но только не для «Варлаамитской ереси», а для беллетристики О. Забытого и жизни Григория Ивановича Недетовского является фраза об апостольской проповеди из самой первой его опубликованной работы: «Убедая других, они были так тихи и так кротки в обхождении, что это обхождение их с людьми наставляемыми походило на ласки, которые обыкновенно слышатся в беседе добрых, любящих родителей с любимыми детьми,— или на ласки, замечаемые в отношениях кормилицы к детям» [14, с. 65.].

Эта тихая ласка, на присутствие которой в апостольской проповеди обращают внимание не все богословы, понималась, кажется, Г.И. Недетовским как незаметное, но необходимое условие вообще человеческой жизни. Так же мечтал о *женской* ласке молодой Роков, так нуждаются в *учительской* ласке семинаристы и даже академики, так стремятся к *человеческой* ласке герои самых пронзительных рассказов О. Забытого (например, «Сговорились» и «Шутник»). Мы можем предположить, что этой незаметной, но такой необходимой ласке находилось место и в жизни Недетовского-супруга, Недетовского-отца и Недетовского-учителя.

С сентября 1871 года по ноябрь 1879 года Недетовский был учителем Воронежской духовной семинарии. «А затем, выдержав при Харьковском университете экзамен на звание учителя гимназии по русскому языку и словесности, был назначен учителем этого предмета в Воронежское реальное училище. Здесь же я был потом инспектором. С 1900 г. и доселе <27 октября 1913 г.> я — директор Воронежской 2-й гимназии» [1, л. 8].

Как видим, общая канва жизни Недетовского и его героя совпадают вплоть до 1879 года, когда сочинитель целиком уходит в светское преподавание, а его герой становится священником и умирает. Есть ещё одно интересное, и вполне ожидаемое, совпадение: молодые люди женятся сразу после академии. Но есть интересное отличие: Г. И. Недетовский «в 27 лет женился на вдове А. И. Левашовой, имевшей от первого брака пятерых детей» [10, с. 9]. И эта деталь, наряду с его преклонением перед дружбой и наставничеством, тоже очень отчётливо характеризует писателя.

В этом отношении судьба Недетовского — совсем не судьба человека из той культуры, в которой нет исихазма и веры в Божественные энергии. Ими-то — дружбой, заботой и любовью — Недетовский как раз и живёт. В отличие от Рокова. Вроде бы Роков и любит и дружит, но по-настоящему страшный удар, смерть жены, почти сразу прерывает жизнь и самого героя. Кажется, что ему не хватило такой веры, которая есть у исихастов: Бог присутствует в Своих энергиях, и в этом в том числе состоит Его забота о нас⁶. Любовь и дружба никогда не заканчиваются, никогда не начинаются, они могли бы быть источником силы и даже вечной жизни для Рокова, но он не смог поверить в них по-настоящему.

Наконец, последнее. Почему Недетовский не упоминает в автобиографии своего выпускного сочинения? Почему он ни словом не обмолвился о «Варлаамитской ереси»? Расширим вопрос: почему он сделал всё возможное, чтобы его забыли? Эта его тяга к забвению очень бросается в глаза. Вот, что пишет один из немногих «прижизненных» исследователей его творчества, с мнениями которого Недетовский был знаком: «Есть в нашей литературе сейчас одно имя, трагичностью судьбы своей превосходящее, пожалуй, все померкшие и забвенные имена. По странной иронии судьбы, по какому-то как бы предведению своей будущей участи, этот писатель взял себе псевдоним, полно выражающий эту будущую участь. Псевдоним этот — “Забывтый”... Надо отдать справедливость писателю, — сам он, если не говорить о его таланте, сделал всё для того, чтобы его забыли... Положительно хочется думать, что Недетовский *хотел* (курсив А. А. Измайлова. — Е. М.) своего литературного забвения, — до такой степени Забывтый забыть» [8, с. 7].

Или ещё фрагмент из другой статьи критика, уже с намеком на ответ: «Недетовский-Забывтый, сумевший трагически поставить тот же вопрос [о драматических переживаниях человека, потерявшего веру] в двух пре-

⁶ Протицируем фрагмент 69-й главы: «Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей [энергии], она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им меньшее или большее обоживающее сияние» [7, с. 127].

восходных повестях, действительно забыт так неблагодарно и несправедливо, что его книг ни за какие деньги не достать на книжном рынке» [9, с. 6].

Предположение А. Измайлова состоит в том, что Недетовский стал Забытым, чтобы избежать давления, оказываемого на писателя сочинениями из духовного быта: «Может быть, я очень ошибаюсь <...> но со стороны кажется, что этот писатель настоящего таланта и превосходного знания среды некогда стоял на жутком распутье, сознавая необходимость избрать или путь известности, или путь спокойствия, несовместимый с известностью. Он согласился с Пушкиным, — “быть славным хорошо, спокойным — лучше вдвое”. И Забытого забыли» [8, с. 7].

Возможно, догадка критика верна: первые публикации Забытого появились ещё во время работы Недетовского в семинарии. Но также верно и то, что очень скоро после перехода к светскому преподаванию писать Г. И. Недетовский почти перестал⁷. Младший современник Недетовского — Мигель де Унамуну — тоже писал о драматизме поиска и потери веры (см., например, его сочинение «Святой Мануэль Добрый, мученик» [17]). Мы можем предположить, что эта психологическая драма была вообще проблемой европейской культуры XIX века, если об этом так часто пишут русские и испанцы (и немцы в лице Ф. Ницше!). Значит речь идёт о какой-то общей христианской боли, переносить которую пришлось и нашему писателю, творчество которого, стиснутое между «Варлаамитской ересью» и «Миражами», — один сплошной трепет. Но вовсе не смертью заканчивается эта болезнь у Недетовского, а педагогикой. Как драматические переживания Недетовского имеют открытую и оптимистическую развязку, так и болезнь культуры, связанная с потерей христианства *могла бы быть* не такой драматичной, какой она действительно была в России, Испании и Германии, и она ещё *может быть* иной. «Все могло пойти по-другому... Ты должен в это верить», — так утешил умирающий губернатор Старк своего помощника из «Всей королевской рати» [18, с. 480]. Такую же *веру* внушают читателю труды и дни патролога, писателя и педагога Григория Ивановича Недетовского.

Подведем итог. Рассмотрение как минимум в пространстве четырёх противоречий (две монашеские традиции, номиналисты-реалисты, гума-

⁷ Вот, что пишет о себе автор: «Больше всего Недетовский писал во второй половине 70-х годов и в первой половине 80-х, но писательская деятельность его не прекратилась и до-селе» [2, л. 2]. В. Н. Болдырев указывает и объективную причину, по которой Недетовский в 80-е гг. стал писать значительно меньше, чем прежде: закрытие «Отечественных записок», с которыми Недетовский начал сотрудничать после ухода из «Вестника Европы» [см. 3, с. 97].

нисты-монахи, эссенциалисты-экзистенциалисты) позволяет о. Иоанну (Мейендорфу) продемонстрировать содержание исихастских споров XIV века. Вероятно, подобная по сложности оптика необходима и нам, для того, чтобы понять обстоятельства русской культуры XIX века, в которых искреннее непонимание исихастских практик легко соседствовало с деятельным исихазмом. Полагаем, что схема, в координатах которой возможна интерпретация психологического выбора, совершенного Г.И. Недетовским, может быть приблизительно следующей:

1. Сословность русской культуры (оппозиция: высокая культура — народная культура, или светская культура — религиозная культура).
2. Обстоятельства духовного образования в России в XIX веке (оппозиция: латинское влияние — греческие традиции).
3. Общекультурные движения (оппозиция: западники — славянофилы).

Таким образом, если мы попытаемся понять статью молодого выпускника Академии, исходя из таких обстоятельств, что он был представителем высокой светской культуры, получившим образование в духовной школе в то время, когда латинское влияние было ещё вполне ощутимо, наконец, что он был западником, то, даже имея в виду всю условность этих ярлыков, мы, возможно, поймём реакцию Недетовского-учёного на события XIV века несколько лучше.

Наконец, главное: для интерпретации обоих событий — ромейской культуры XIV века и русской культуры XIX века — весьма эффективным оказывается противопоставление платоников и аристотеликов. Каким бы размытым и искусственным оно ни было, но сам факт актуализации этого противопоставления для нужд христианского богословия, позволяет надеяться на существование внутреннего единства христианской культуры, по крайней мере — на Востоке Европы, по меньшей мере — на протяжении пяти веков и в худшем случае — перед лицом исторических катастроф, ожидавших в недалёком будущем Римскую и Российскую империи.

ЛИТЕРАТУРА

1. ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546.
2. ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78.
3. Болдырев В. Н. К изучению творчества Г.И. Недетовского (О. Забытого) // Русская литература. 1971. № 1. С. 94–98.
4. Борхес Х. Л. Соловей Джона Китса // Борхес Х. Л. Собрание сочинений: в 4 т.; [сост., предисл. и примеч. Б. Дубина] 2-е ид., испр. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2006. Т. 2. С. 429–432.

5. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012.
6. Василий (Кривошеин), архиепископ. Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы. // Василий (Кривошеин), архиепископ. Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996.
7. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав / Пер. с греческого и примечания А. И. Сидорова. Краснодар, 2006.
8. Измайлов А. А. Забытый // Русское слово. 6(19) октября 1911. № 229.
9. Измайлов А. Хихикающие и рыдающие // Русское слово. 1912. № 290.
10. Кузнецов В. И. «...Служение своему народу» // О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вступ. статья, подготовка текстов, сост. и прим. Кузнецова В. И. Воронеж, 1982. С. 5–26.
11. Мейендорф Иоанн. Святой Григорий Палама и православная мистика / Пер. Л. А. Успенской // Мейендорф Иоанн. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2003. С. 277–336.
12. Недетовский Г.И. (О. Забытый). Миражи // Отечественные записки. 1881. № 9–11.
13. Недетовский Григ. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1872, февр. С. 316–357.
14. Недетовский Григорий (Г. Н-ский). Святые Апостолы как проповедники слова Божия // Воскресное чтение. № 28, 26 окт. 1869 г. С. 62–68.
15. Недетовский Григорий (Г.Н.) Добродетель терпения в жизни и пословицах русского народа. № 48 от 15 марта 1870 г. С. 593–600.
16. Недетовский Григорий (Г.Н.). Ученые — свет, а неученые — тьма. (Опыт разработки народных пословиц) // Воскресное чтение. № 37, 28 дек 1869 г. С. 287–291.
17. Унамуно М. Святой Мануэль Добрый, мученик // Унамуно М. Избранное: В 2-х т. / Пер. с исп. Сост. В. Столбов; вступ. статья, коммент. И. Тертерян; оформ. худож. Г. Губанова. Л.: Худож. лит., 1981. Т. 2. С. 93–128.
18. Уоррен Роберт Пенн. Вся королевская рать / Пер. с англ. В.П. Голышева. М.: Правда, 1988.
19. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.
20. Шукин Т. А. Эсхатология Иоанна Итала // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 116–120.
21. Meyendorf John. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1983.

Платон и христианская философия

Приходько Максим Александрович

*Священник храма в честь св. апостола Иоанна Богослова
Русской Православной Церкви г. Тольятти*

АНАМНЕЗИС КАК ПРИНЦИП РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ*

Аннотация. В статье исследуется проблема переосмысления раннехристианской мыслью платоновской концепции анамнезиса. Прослеживается развитие этой концепции в трудах апологетов Татиана и Тертуллиана, а также Климента Александрийского. Автор показывает актуальность отдельных положений платоновского учения для становления христианской герменевтики, в частности, для решения проблемы усвоения богооткровенного знания, передаваемого средствами языка.

Ключевые слова: Платон, анамнезис, раннехристианская апологетика, герменевтика, логос, Климент Александрийский, Татиан, Тертуллиан.

Maxim Prikhodko

*The Priest of the parish of St apostle John
of Russian Orthodox Church, Togliatti*

ANAMNESIS AS A PRINCIPLE OF EARLY-CHRISTIAN HERMENEUTICS

Summary. In the article is considered the theme of Revelation of God's truth to human soul in Early-Christian thought. To this point is analyzed Plato's doctrine of recollection (*ἀναμνησις*) in comparison with the works of Early-Christian authors: Tatian, Tertullian and Clement of Alexandria. The author shows that a num-

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

ber of aspects of the Plato's conception help to reveal the hermeneutic problem of Christianity: the interpretation of God's invasion of temporal reality and comprehension the heaven truth by the use of the means of language.

Key words: *Plato, anamnesis, recollection, Early-Christian apologetic, hermeneutics, logos, Clement of Alexandria, Tatian, Tertullian.*

Проблема присутствия в человеке — существе конечном и ограниченном — представления о вечном, неизменяемом, божественном бытии беспокоила умы философов с незапамятных времен. Платон выявляет это как парадокс наличия у человека знания того, чего он в принципе не может знать, исходя из своих познавательных возможностей. Разрешение этого парадокса предлагается платоновской концепцией *анамнезиса*, учением о предсуществовании души до рождения в теле и последующем *воспоминании* (ἀνάμνησις) небесного бытия в жизни земной. Анамнезис как принцип познания, вместе с тем, становится и принципом *интерпретации* знания и тех форм, в которых оно выражается — речи и текста.

Религия Богочеловека, исповедующая вторжение Бога в историю самым радикальным способом — Воплощением Сына Божиего, ставит заново проблему *истолкования* присутствия Божественного начала в мире сем. Слово Божие, заключающее в Себе всю полноту Премудрости, говорит на человеческом языке — несовершенном орудии мысли. В связи с этим, возникает проблема истолкования Откровения, записанного в тексте, извлечения из него полноты Слова божественного. Возникает и другой важный вопрос — о самой способности человека (его души) воспринимать речь божественную, познавать непознаваемое. С этой герменевтической проблемой христианство сталкивается уже на самом раннем этапе своей истории. И уже тогда, в процессе решения задач герменевтики, для христианских мыслителей оказываются актуальными некоторые аспекты платоновского учения об анамнезисе.

Далее в работе мы осветим те аспекты платоновской концепции анамнезиса, которые так или иначе связаны с христианской доктриной.

Учение о предсуществовании памяти о вечной умопостигаемой истине, идеях, рождается у Платона как решение дилеммы о том, что, с одной стороны, через органы чувств человек может знать только множественное и неоднозначное, но, тем не менее, человек имеет понятие о единичном и общезначимом, чему нельзя найти адекватных примеров в чувственном мире. Эта проблема закладывается в вопрос Менона Сократу: «каким образом искать вещь, не зная даже, что́ она такое?» [7, 80d]. Если чувственный опыт не сообщает нам достоверного знания, не являет нам вещь, какова она есть в сущности, то как вообще тогда познавать, если исходная позиция

неверна? Ответ платоновского Сократа: искать и познавать — это значит *припоминать*, восстанавливать знание уже принадлежащее, но «забытое», присутствующее в свернутом, потенциальном виде [7, 86b].

В *Меноне* Платон, на примере диалога Сократа с мальчиком рабом, демонстрирует три стадии анамнезиса: 1) Мальчик начинает понимать, что то, что он ранее считал верным, — неправильно. Первая стадия анамнезиса [7, 82e-84a] начинается с осознания затруднения, невозможности правильно ответить на вопрос, рассуждая привычным образом. Этот акт уже сам по себе — первый проблеск припоминания идеи, анамнезиса. 2) Следующая стадия [7, 84d-85c] начинается движением от осознания собственного невежества к обнаружению правильных мнений, однако это еще не есть знание как таковое. 3) И, наконец, — достижение самого знания. Эта стадия упоминается в диалоге далее [7, 98a], после эпизода с мальчиком, когда Сократ объясняет различие между знанием и правильным мнением. Только тогда, когда правильное мнение связывается с суждением о причинах (*αιτίας λογισμῶ*) (древнегреческий текст диалогов Платона приводится по [20]), оно становится подлинным знанием, что и представляет собой конечный пункт процесса анамнезиса. Однако это знание отличается от знания, приобретаемого путем обычного обучения. Это знание — «связанное [с суждением о причинах — *М. П.*] правильное мнение» (*δεσμῶ ἐπιστήμῃ ὁρθῆς δόξης*), происходит от некоего божественного вдохновения [7, 99d]. Здесь Платон акцентирует проблему достижения подлинного знания, под которым в данном диалоге понимается знание добродетели: с одной стороны, способность настоящего познания путем анамнезиса доступна каждому, даже мальчику-рабу, с другой — добродетели нельзя научить, т. е. подлинного знания не достичь путем обучения.

В *Федоне* Платон выявляет еще одну интересную грань анамнезиса — его связь с языком. Рефлексия анамнезиса происходит в правильном объяснении, интерпретации вещей, или в правильном высказывании о вещах самих по себе, или в способности находить бытие само по себе в чувственных вещах и умении его выразить, — все это охватывается платоновским пониманием речи, как способности «пометить [вещь — *М. П.*] печатью бытия самого по себе» [8, 75d]. И это все как раз то, к чему стремится философ, но достигнуть этой цели могут лишь немногие. В *Федоне* Симмий такой исключительной фигурой называет Сократа [8, 76b].

Однако, как замечает Платон, язык приобщает к подлинному знанию (знанию идей), не только философов, но и всех людей без исключения. Это знание основано на *воспоминании*, но без осознания самого акта *воспоминания* [8, 76c]. Идеи в этом знании (такие, как прекрасное, доброе

и проч.) присутствуют в языке, но в неосознанном для его носителя виде [8, 76d]. Как замечает Дэвид Босток, в *Федоне* представлен еще один вид или уровень знания — промежуточный между подлинным знанием философа и обыденным знанием каждого. Это тоже философское знание, фиксирующее наличие идей, но не могущее проследить [объяснить] их связь с вещами. Представителем такого знания в *Федоне* является Симмий, для которого идеи, такие как «прекрасное», «доброе» и т. д. несомненно существуют, то есть существуют не только «на языке», но и в понятии [19, р. 68]. Симмий может на некотором теоретическом уровне сформулировать понятия о «добром» «равном» и проч., однако сам он не может эксплицировать процесс познания на основе этих понятий [8, 77a].

Таким образом, в *Федоне* мы видим три уровня знания. Настоящее знание в строгом философском смысле связано со способностью «ясно высказаться о вещах», то есть иметь правильное суждение о вещах — не такое, которое возникает в ощущении, или неререфлективно существует в обыденном языке, а суждение о вещах самих по себе, способность понять и объяснить их сущность. Эта способность, как мы видим, — удел немногих, но в то же время, Платон однозначно говорит, что знание идей так или иначе присуще всем, ибо идея делает знание возможным вообще. В этом моменте весьма важной представляется ссылка на язык как носитель этих самых понятий равенства, добра, прекрасного и проч. Таким образом, язык предстает у Платона универсальным носителем знания идей.

Градация познания на основе анамнезиса, намеченная Платоном в *Меноне*, в *Федре* получает ряд существенных корректировок. Познание здесь отнюдь не простое восхождение от элементарного и несовершенного знания к знанию подлинному. Платон показывает конфликт между сферой обычного знания и областью философского познания. Подлинное знание становится доступным в акте любви, неистовства, одержимости. Стремящийся к подлинному знанию выглядит в глазах простых обывателей безумцем [9, 249c-d]. Хотя при помощи «несовершенных органов» человек может разглядеть в зримых образах незримую красоту [9, 250b-c], это делается возможным лишь для некоторых.

В *Федре* Платон продолжает тему языка в его связи с анамнезисом. Здесь Сократ говорит, что только та душа вселяется в человека, которая уже созерцала истину саму по себе и способна в человеческом существе постигать «язык идей» (συνίεναι κατ' εἶδος λεγόμενον) (в русскоязычном переводе «Федра» это значение не отражается), исходящий от множества восприятий к единству, собираемому рассудком. Это и есть анамнезис, «воспоминание того, что видела душа, когда сопутствовала богу, свысока

глядела на то, что мы теперь называем бытием» [9, 249b-c]. Понимание «языка идей» — это способность, принадлежащая человеку вообще, то есть любой человек так или иначе способен понимать «язык идей» в силу своей способности понимать осмысленную речь [19, р. 71]. Такое понимание подразумевает способность рассудка восходить от множественности ощущений к единству, что и подразумевает переход от множества бревен, камней и прочих вещей к общим понятиям равенства, неравенства и т. д., о чем ведется речь в *Федоне*. Платон говорит в *Федре*, что человек понимает язык только потому, что однажды созерцал идеи, и может в той или иной степени вспомнить их.

Как справедливо заключает Дэвид Босток, «Платон открыл сферу априорного знания, знания, происходящего независимо от опыта, из глубины нас самих» [19, р. 114]. Это знание, по Платону, — непоколебимое, совершенное. Мы не можем понять значений слов без знания соответствующих парадигм [красота, справедливость, благо и проч.]. Слова обязательно должны быть связаны с определенными значениями, иначе речь лишается смысла. Значения слов невозможно вывести ни из чувственных вещей, ни из других слов. Если мы понимаем слово «равное», то мы имеем и понятие равного, что в свою очередь подразумевает некое знакомство с совершенной парадигмой [19, р. 101].

Понимание «языка идей» в *Федре* — не просто *способность* человеческого существа. Это, как замечает Доминик Скотт, *эпистемологический долг* человека [26, р. 79]. То есть правильное познание определяется моральной волей. Об этом говорит Платон, противопоставляя речь философа и оратора. По словам Джованни Феррари, Сократ показывает опасность обольщения голосом оратора, обольщения бессодержательным знанием. Ораторы только «поют», как цикады; Сократ же намеренно переключает свое внимание с песенного, поэтического регистра на диалектический, переходя от увлечения красотой речи к поиску истины в речах [22, р. 28].

Из приведенных платоновских диалогов становится понятно, что для великого ученика Сократа анамнезис — это не просто «механизм» познания, не только эпистемологический процесс, подобный наполнению пустого сосуда. Это еще и преобразование души, приведение человека к должному нравственному образцу, определенному этическому состоянию, которое и делает возможным подлинное познание. В человеческом языке, осмысленной речи Платон обнаруживает присутствие идеального начала. Однако раскрыть эту идеальную сущность языка способен лишь тот, кто сам стремится к миру идей, подлинному знанию, не только умственными усилиями, но и всем своим существом.

Платоновская концепция анамнезиса в изложенном выше аспекте становится близка целому ряду раннехристианских мыслителей. Из числа мы выделяем троих: Татиана Ассирийца (ум. ок. 172 г.), Тертуллиана (155 – ок. 220 гг.) и Климента Александрийского (150 – ок. 215 гг.). Первые двое — христианские апологеты, защищавшие христианское учение перед довольно агрессивным языческим обществом. Их позиция, по преимуществу, — критика самого язычества. Однако в пылу этой полемики авторы по новому раскрывают само христианское учение, формулируя его уже на языке античной образованности. Весьма интересно, что, несмотря на свое неприятие языческой философии и культуры, Татиан и Тертуллиан являют созвучие платоновской мысли, в частности, — концепции анамнезиса. Этот факт, на наш взгляд, красноречиво свидетельствует в пользу предвосхищения Платоном важнейших истин христианского учения. Особое место в ряду выделенных нами мыслителей занимает Климент Александрийский — глава христианского огласительного училища в Александрии. Это один из первых христианских ученых, большой знаток античной философии. В трудах Климента христианское учение начинает приобретать вид строгой научной системы. Огромное внимание он уделил решению упомянутой выше герменевтической проблемы. Климент, в отличие от первых двух авторов, сознательно и целенаправленно использует платоновскую доктрину анамнезиса, разрабатывая свое учение о познании и толковании божественного Откровения.

В своей «Речи к эллинам» Татиан Ассириец пишет, что христиане, в отличие от эллинов, говорят «не понаслышке и не по догадке, и не от понятий и софистических построений, но пользуясь словами божественного возгласения» [12, 12], т. е. христиане неким образом способны понимать и выражать истину божественную, что приводит их к единомыслию и нравственной чистоте. Основание для постижения богооткровенной истины Татиан находит в связанности (συσυρία) души человека с Божественным Духом, призвании к особенному союзу с Богом, к приобретению Его образа и подобия, что возвышает человека над животной ступенью и наделяет его пониманием истинного бытия. Слово истины актуализирует стремление человека к союзу с Богом, пробуждает *память* о былом богоподобии. В этом и сила христианской проповеди, по Татиану.

В описании своего обращения в христианство Татиан говорит, что через «углубление в себя» он узрел истину в Священном Писании. Апологет сообщает, что в своей душе он нашел родственное Слову Бога, или, наоборот, на страницах Священного Текста, он увидел то лучшее, *Единое*, к чему стремилась его душа [12, 29]. Мы считаем, что это прозрение также можно назвать

«анамнезисом», но не совсем в платоновском смысле, не воспоминанием виденного до телесного рождения, а актуализацией изначальной причастности души божественному Логосу как своему архетипу. «Убедительность» истины, по Татиану, составляет ее объективное качество, так как душе человека по своей высшей природе свойственно эту истину желать и искать.

Вопросы, связанные с поиском истины душой человека получают дальнейшее развитие в трудах раннехристианского апологета Тертуллиана. Несмотря на то, что автор повсюду заявляет о своей враждебной настроенности к языческой философии, целый ряд концепций античных мыслителей, в том числе Платона, занимает важное место в построениях христианского автора.

В своем учении о врожденном знании души (о природе души) Тертуллиан исходит из двух, на первый взгляд противоположных тезисов: «христианами не рождаются, а становятся» [15, 1; 13, 18.] и «душа христианка по природе» [13, 17]. Природе души присуще знание единого Творца, Его благодати и всемогущества, а также и знание несовершенства человека. Душа — дар Бога и потому она божественна. Таковая природа души сообщает о своем Дарителе и страшится великого Творца [15, 3]. «Природа — наставница, душа — ученица. Все, чему научила первая и научилась вторая, — сообщено Богом, а Он — Руководитель самой наставницы» [15, 5]. Но откуда же заблуждения и зло? — вопрошает апологет, и сам отвечает: от той же души, которая свободна в своем следовании истине, или уклонению от нее. Это свойство природы души, называемое Тертуллианом термином *autexousion* означает обратимость и изменчивость тварной природы души. Свобода воли изменяет душу, сообщая ее природе качества, не присущие ей изначально. Это как раз и есть зло, проявляемое в идолопоклонстве, ересь, разного рода страстях и прочих грехах. Но эта же свобода — основание возвращения к Богу, к подлинной, богоданной природе души. Принимая платоновское деление души на разумную и неразумную части, Тертуллиан признает разумную ее часть той самой природой подлинной и богоданной. «Неразумное» же входит в природу души и укореняется там позже, в результате грехопадения [16, 16;1], что формирует уже иную, искаженную природу.

Таким образом душа является «христианкой» не по земному, а по небесному происхождению. И путь ее к христианству естественен, ибо это путь к ее подлинной природе и к источнику ее рождения — Богу.

Здесь нельзя не заметить точки соприкосновения с платоновским «Федром». Во-первых, это касается учения о естественном стремлении души к «божественному» состоянию, к тому высокому состоянию, которое она способна иметь, но лишена в действительности.

Проблема фактического несовершенства души, которая по природе причастна совершенству, у Платона решается, как известно, в учении об анамнезисе. Тертуллиан же, заявляет о своем намерении опровергнуть это учение. Апологет противопоставляет платоновской доктрине два аргумента: первый — душа не может забыть того, что присуще ее природе, как невозможно забыть есть и пить, а другой, особо интересный, о том, что концепция анамнезиса, более подходит христианскому учению о сотворенной и несовершенной душе, нежели платоновое учение о сущностном подобии души божеству, ибо «душа по природе божественная не должна быть подвластна ни какой страсти, стало быть, и забвению... забвение же и воспоминание более подходит той душе, о которой говорю я [т. е. Тертуллиан — М. П.]» [14, 24, 2–3].

Из слов Тертуллиана мы видим, что он отрицает учение об анамнезисе не полностью, но лишь в той его части, которая связана с учением о переселении душ. Что же касается присутствия в душе некоего скрытого, потенциального, присущего по природе знания истины — это апологет не только не отрицает, но прямо утверждает, апеллируя к естественным, врожденным знаниям души о Боге и диаволе, которыми опровергаются языческие учения, имеющие, по сравнению с врожденным знанием души, вторичный, случайный характер.

Еще один важный момент, сближающий Тертуллиана с учением Платона, это проводимая апологетом связь естественного стремления души к истине с существом слова. Это, прежде всего, касается видения апологетом естественной связи души человека и Слова Божьего, Священного Писания. Это понимание прочитывается в рассуждениях Тертуллиана о древности Священного Писания по сравнению с языческими сочинениями. Причем, «древность» для Тертуллиана здесь не абсолютный аргумент, ибо главное тут даже не текст, а «первоначальный исток» из которого черпают свой потенциал все сочинения. «Если мы и допустим, — говорит Тертуллиан, — что душа получила наставления из ваших сочинений, все же наставление это восходит к первоначальному истоку, а он целиком принадлежит нам, как и все, что удалось заимствовать из наших сочинений и передать другим». И из этого рассуждения следует важный вывод: «не слишком важно, создано ли сознание души (*animae conscientia*) самим Богом или же Божественными сочинениями» [15, 5]. Другими словами, *древность* как критерий истины понимается апологетом не хронологически, а онтологически, ибо исконное начало имплицитно присутствует во всех сочинениях, откуда душа черпает свои наставления: древних и новых, христианских и даже языческих. Священный текст понимается апологетом как носитель божественной природы, как и душа человека, причастная этой природе, через соответствующий текст, актуализирует эту причастность.

С другой стороны, в самой природе души Тертуллиан находит основание подлинности Священного Писания: «доверяй своим сочинениям, тем более, ... верь божественным, но особенно, — по решению самой души, — верь природе. Выбери из этих сестер истины ту, которую ты считаешь более верной. Если в своих сочинениях ты сомневаешься, то ни Бог, ни природа не обманут. А чтобы поверить природе и Богу, верь душе, — и тогда окажется, что ты и себе поверишь» [15, 6]. Таким образом, по мысли Тертуллиана, душа и священный текст имеют один божественный исток, поэтому они, будучи некотором смысле идентичны, могут друг друга обосновывать. В этой связи интересны аргументы Тертуллиана против Маркиона, который, как известно, не признавал Писаний Моисея и пророков священными текстами. Апологет утверждает, что, даже, если бы не было Моисеевых книг, их свидетельство о Боге можно было бы вывести из сознания души, которая одна и та же во все времена и у разных народов [16, 1;10,2–3].

Платоновское учение об анамнезисе получает дальнейшее христианское осмысление в системе Климента Александрийского. В его трудах мы находим целую теорию христианского анамнезиса, в которой элементы платоновской доктрины представлены в свете новозаветного Откровения.

По словам Климента, — «Есть согласие (συνθήκη), идущее от небес к земле и в человеке есть врожденная расположенность к небесам (πρὸς τὸν οὐρανὸν κοινῶνία). Существовало некое природное, первозданное общение (ἔμφυτος ἀρχαία κοινῶνία) у людей с небом, померкнувшее впоследствии из-за незнания (ἄγνοια). Неожиданно прянув из мрака, оно вновь засияло» [24, 2.25.3]. И человек есть поистине образ, созданный по небесному архетипу» [24, 12.120.4]. В приведенном пассаже автор отражает принцип восприятия истины, вполне отвечающий платоновской концепции анамнезиса: небесная, духовная реальность осознается душой, отвергающей обманчивость чувственного мира и устремляющейся к подлинной реальности, небесной истине, которой душа причастна по своей природе. Как и Платон, Климент видит источник знания человека в до-временном существовании. Однако это не предсуществование души как самостоятельной сущности до воплощения в тело, а некое до-временное предрождение в Боге как Уме, которым творение приходит в бытие: «До сотворения же космоса были мы, прежде рожденные в Самом Боге по причине того, что нам предстояло возникнуть. Мы — разумное творение Бога-Слова, благодаря Которому являемся древними, ибо *в начале было Слово*» [24, 1.6.4].

Климент убежден, что истину нужно искать, прежде всего, в самом себе. В этом моменте он прямо заявляет свою солидарность с Платоном:

«Платон, следующий в своей философии иудеям, советует в Законах земледельцам не орошать поля водой из каналов и не заимствовать воду у соседей, не попробовав сначала на своей земле докопаться до так называемого девственного слоя и не убедившись окончательно в том, что слой этот безводен» [3, 1,9,1,2]. Климент принимает весьма распространенное в его время учение о «божественной искре» в душе человека, то есть о присутствии в душе небесного начала в свернутом, потенциальном виде. Раскрывает это начало Слово Божие, заключенное в Писаниях, «воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, пробуждая ее естественную способность созерцания, одновременно и прививая, подобно садовнику, некие новые качества, и активизируя ее природные силы» [3, 1,9,1,4]. Однако, поясняет Климент, «зачатки праведности не следует сводить только к природным задаткам. Как искры, запавшие в нашу душу, задатки эти раздуваются воспитанием, а образование учит нас избирать добро и предпочитать его злу» [3, 1,35,1].

Постижение истины представляется Клименту в виде многоэтапного процесса.

Начальная ступень — осознание своего незнания: «Осознание того, что ничего не знаешь (της ἀγνοίας ἐπίστασις) — есть первый урок для вступающего на путь Логоса». Мудрая душа (φρόνιστοι ψυχαί) сравнивается Климентом с мудрой девой из евангельской притчи; таковая душа «осознает свою погруженность в мирское незнание, зажигает свет (τὸ φῶς ἀνάπτουσι), пробуждает ум, освещает тьму и гонит незнание прочь, в своем поиске истины ожидая прихода Учителя [3, 5,17.3]. В более конкретном смысле, осознание незнания — это страх Бога. Это не животный страх, не смятение души, а своего рода мудрость, страх оказаться в путах зла, страх потерять Бога. Этот страх имеет положительное наполнение — желание бессмертия и стремление к свободе от страстей [3, 2,40,2; 2,52,1]. Он относится не столько к настоящему, сколько к будущему, тому, что может осуществиться. Поэтому этот страх базируется на вере.

Вопреки общепринятому представлению о сомнительной гносеологической ценности веры, Климент выдвигает *веру* как основу и важнейшее условие познания истины. Вера, по Клименту, открывает возможность спасения души и знания, и, вместе с тем, является самим их осуществлением. Первое — это выбор между жизнью и смертью, между грехом и благом. Вера является в этом случае «силой, ведущей к спасению, мощью, направляющей к вечной жизни» [3, 2, 53; 2, 142, 12]. Но уже в этом аспекте вера раскрывается как увещание, упражнение и научение; что и является переходом к другому аспекту веры — знанию.

Климент представляет веру как выбор между невежеством и возможностью знания. Знание недостижимо без веры. Вера — основание знания [3, 2, 31; 2, 129, 26], а знание — осуществление веры [3, 4,1,3]. Первая причина, по которой мы не можем познавать без веры — это то, что наш ум не может раскрыть первопринципы знания. Начальные принципы знания не могут быть сами по себе рационально доказаны [1, II, 64b,30; 1, I, 72a]. Но пока они не восприняты, не может быть никакого знания. Восприятие же первопринципов знания, по Клименту, и есть вера. Знание обусловлено доказательством, но вера происходит от недоказательных вещей, т. е. абсолютно простых. Вера включает в себе ведение первоначальной истины, поскольку фактически видит объекты этой истины.

Рассуждая более конкретно о вере как основании знания, Климент обращается к некоторым концепциям античной философии. По словам александрийского мыслителя, — «Вера... есть свободное предвосхищение (πρόληψις ἐκούσιος) и благочестивое согласие» [3, 2, 8; 2, 117, 9]. Эту важную мысль Климент заимствовал у Эпикура. Это второй из трех критериев истины древнегреческого философа (восприятие, предвосхищение и чувство) и источник всех основных идей систематического знания. «Свободное предвосхищение» — чистое видение того, что не дано в чувственном опыте, хотя и произошло от него [18, р. 247]. Например, без предвосхищения лошади, или коровы никто не спросит, что это за животное.

Обратим внимание на определение веры как «благочестивого согласия». Эта формулировка весьма сходна также со стоическим учением о влечении-импульсе. Согласно стоицизму, импульс (орμή) есть стремление души к чему-то и возникает как результат «согласия» с определенным «впечатлением» — привходящей в сознание информации, создающей там «отпечаток». Согласие здесь означает предварительный акт разумной «оценки» содержания «впечатлений», это — действие души в принятии реальности или истины впечатления [11, с. 51–53; 145–147]. Акт «согласия» отличается от эпикурейского «предвосхищения» которое означает формирование общих представлений спонтанно и независимо от опыта.

Присущее стоикам всецело интеллектуалистическое понимание природы влечения, конечно же, не могло полностью удовлетворить Климента как христианского мыслителя. Для стоиков именно разумность — основание способности контролировать привходящие в душу «впечатления» и правильно выстраивать собственную деятельность, ибо разумность ведущего начала — главнейшая «потенция» души. Но для Климента, сам разум нуждается в правильном основании, которое и сообщается ему действием души — верой. Вера, таким образом, предшествует актуализации разума. Таким

образом, знание начинается с веры и совершенствуется в вере. А сама вера есть *согласие* души со свидетельством совершенной истины и устремление к ее пониманию, от *πρόληψις* к *κατάληψις*, от восприятия к постижению [23, 1.6.25–30; 3, 2.2.8.9; 4,16–17]. Можно сказать, что в акте «согласия» решается уже упомянутая нами гносеологическая проблема из *Менона*: «каким образом искать вещь, не зная даже, что она такое?» [7, 80d]. Вера — это предвосхищение знания, это то, что задает познавательному процессу правильные ориентиры. Вера в этом аспекте предстает как интуиция целого.

Использование Климентом в учении о вере эпикурейской концепции «предвосхищения» и стоической концепции «согласия» весьма определенно свидетельствует о намерении александрийского дидаскала акцентировать в феномене веры момент свободного решения, волеизъявления, связанного с эпистемологическим актом. Климент противопоставляет веру, основанную на свободном выборе учению о вере гностического ересиарха Василида, и прочим гностическим учителям, которыми вера рассматривалась как природное качество, принадлежащее только определенному роду людей. Своим оппонентам Климент противопоставляет веру как потенцию свободы человека, реализуемую в акте «предвосхищения» и «согласия».

В учении Климента вера, имеющая своим объектом (целью) непознаваемого Бога, — это первое устремление к спасению, за которым следует соответствующее формирование всей жизни. Верность Богу наделяет «согласие» чем-то более сильным, нежели «согласие» философов. Вера производит в душе человека *покаяние* и пробуждает *надежду* [3, 2, 25; 2, 126 8]. Покаяние (*μετάνοια*; «перемена ума») — обращение жизни, согласно воле Бога. Это понятие имеет связь с платоновским учением о всецелом «обращении» души, всей жизни человека, от мрачной сферы становления к свету истинного бытия [6, 518d-e]. В этом обращении, по Клименту, человек встает на путь богоуподобления, о чем будет сказано ниже.

«Надежда» понимается Климентом как свободное состояние души, устремившейся к истине. Это «предвкушение обладания каким-либо благом» [3, 2,27,1–2]. Только в таком, состоянии душа способна достичь истинной мудрости [3, 5,14,2]. Климент, фактически отождествляет, описанное в «Федре» состояние «одержимости красотой», которым характеризуется душа, обратившаяся от сферы земного к занебесному бытию, и состояние души-христианки, устремившейся к подлинной мудрости.

Кроме того, Климент предлагает собственную трактовку одного из центральных понятий «Федра» — *любви*. По Клименту, любовь сохраняет самое драгоценное достижение веры — гнозис — просветленное, обоженное состояние души. Будучи воспитуем через соответствующее

развитие и постоянное упражнение, гнозис, по словам Климента, «превращается в предрасположенность, и наконец, достигнув совершенства в мистическом настрое, он держится неизменным силою любви» [3, 6,78,4]. Согласно Клименту, «любовная привязанность, ведущая гностика «к единению веры», вне пределов времени и пространства», уже заключает в себе предмет любви. Достигнув любви, гностик не проявляет рвения в своем стремлении к прекрасному, но уже *обладает* им [3, 6,9,2–5].

Таким образом, Климент вносит свои коррективы в платоновскую трактовку любви. Он отвергает понимание любви как стремления [влечения]. «Как возможно, оставаясь бесстрастным, стремиться к прекрасному?» — спрашивает александрийский мыслитель, по-видимому, заочно обращаясь к Платону. Суть бесстрастной любви, по Клименту, в неизменном *обладании* предметом прекрасного. Платон в «Федре» описывает как душа, увлеченная красотой, делается способной узреть вечную занебесную истину из ее несовершенных земных образов. Климент же показывает нам как душа, двигаясь направлением, заданным верой, обретает возможность преодолеть временную текучесть и изменчивость земного бытия. «Мы верим, — говорит Климент, — в то, что прошедшее действительно существовало, равно как и в то, что будущее нам предстоит. Кроме того, мы проявляем свою любовь именно потому, что под влиянием веры мы непоколебимо убеждены в том, что прошедшее было именно таким, как передано нам; питая надежду, мы ожидаем известного течения событий, еще не совершившихся» [3, 2,52,1–2]. Таким образом, душа, в некотором смысле, ощущает «вневременное» измерение земной жизни, которая, по словам Климента, — «хоть и оканчиваются смертью, однако же составляют часть жизни, текущей в вечность» [3, 2,52,3].

В любви Климент видит *уподобление* Богу: именно в этом состоянии и постигается высшее, богооткровенное знание — гнозис [3, 7, 22; 3, 16, 5; 3, 31, 2]. Конечная цель стремления души у Климента, таким образом, весьма сходна с платоновской (Ср.: Платон Тимей 90d; Теэтет 176a; Государство 613b). Однако, как справедливо замечает А. М. Шуфрин, существенное различие между Платоном и Климентом Александрийским состоит в том, что «в платонизме до Климента «уподобление» не предполагало приближение к Богу ни в каком смысле. Бог был не целью, которую предлагалось бы преследовать (исходя из того, что ее достижение возможно), но, скорее, образцом (τὸ παράδειγμα), которому предлагалось следовать, т. е. — подражать... для Климента же «уподобление» — это причастие Самому Богу, а не просто подражание Ему» [17, с. 206–207.]. Т. е. конечной целью для Климента является достижение Самого Бога; и более того — бытие Богом. «Уподобление», таким образом, означает обожение.

Итак, переосмысление платоновского понятия любви в учении Климента Александрийского имеет фундаментальный характер: это уже иное, по сравнению с античной мыслью, понимание отношения к Богу, бытию и, следовательно, познанию. У Климента две сферы — земная и небесная — не противопоставлены, а взаимопроникают одна в другую. Небо нисходит на землю в событии Боговоплощения, обратное действие которого — обожение человека [3, 5.3.3]. Поэтому для Климента любовь как совершенное состояние — это уже не *влечение*, как определяется любовь у Платона [9, 237d], а *упокоение* в Боге [2, 1.102.2], достижение некоего тождества, единения с Богом [3, 7.13.2].

Упокоение в Боге для Климента не есть статичное понятие, это не остановка в конечном пункте. Напротив, это новая жизнь, бесконечное продвижение (проκοπή), богоуподобление. Для истинных гностиков, это продвижение «из лучших мест в наилучшие», где происходит «созерцание божественных вещей уже не как в зеркале или посредством некоего «зеркала», но ... явственно и отчетливо, словно при полном солнечном освещении, никогда не пресыщаясь этим созерцанием... Таково созерцание «чистых сердцем». При посредстве Великого Первосвященника достигший совершенства истинный гностик беседует с Богом. ...Живя в единении с Богом, практикуя умеренность, которая через упражнение приводит к бесстрастности, он в меру своих сил уподобляется Тому, Кто по существу Своему бесстрастен» [3, 7.13.1–2].

В приведенном пассаже мы видим, что «богоуподобление» у Климента — процесс онтологический и эпистемологический. Человек, «продвигающийся» к Богу, постепенно переходит от созерцания образов, отражений божественных вещей к непосредственному видению Божества, «уже не как в зеркале», а «лицом к лицу». Достижение такого совершенства делается возможным посредством Великого Первосвященника, Логоса Воплощенного [3, 7.13.1–2].

Метафора «зеркала» в учении Климента не случайна. Для уяснения этой идеи, особо важен текст 1 Алквиада [5, 133a] (а так же [6, 518d-e]), в котором образ зеркала символизирует возможность самопознания через рассмотрение лучших качеств души в другом человеке, подобно видению собственного отражения в зрачке своего собеседника. Согласно Платону, созерцанием лучших проявлений души в другом, достигается познание собственной души, самого себя, что, в свою очередь, открывает путь для познания вещей божественных. Познать себя мы можем только через другого, и только, познав себя, мы можем соприкоснуться с высшей реальностью, тем, к чему стремится наша душа. Другими словами, узреть мы можем только некий образ, а для этого нужен отражающий предмет, зеркало. Через другого мы видим самого себя, а через себя, через самопознание — прозреваем божественную реальность. Таким образом, для самопознания

«зеркалом» выступает другой человек (его душа), а для видения небесной реальности, уже собственная душа является «зеркалом».

Климент, несомненно, обнаруживает свое знакомство с этим платоновским учением, комментируя слова дельфийского оракула «познай самого себя» цитатой из неизвестного апокрифического источника: «Видевший своего брата видел Бога» и евангельской заповедью: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и ближнего твоего, как самого себя» [3, 2,70,5–71–1]. По словам Раймунда Мортли, «Зеркало» для Климента — символ реальности, познаваемой силами разума [25, р. 117–118.]. Таким «зеркалом» для Климента являются природа, отражающая законы Творца, эллинская философия, содержащая в себе «лучи истины», Священное Писание, являющее Божественный Промысл, а в более близкой перспективе — это основополагающие принципы логического мышления (понятие, определение, умозаключение и т. д.). Разум человека посредством этих «зеркал» может увидеть Бога. Комментируя приведенные слова апостола Павла, Климент говорит: ««Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло», то есть как будто всматриваемся в свое отражение в зеркале и пытаемся увидеть в нем, насколько это возможно, саму творческую первопричину, образом которой мы являемся.» [3, 1,94,4].

Как было уже замечено, восприятию отражения Климент противопоставляет непосредственное созерцание Бога «лицом к лицу» для «чистых сердцем», что является уже эсхатологическим наследием. Однако в учении александрийского мыслителя есть точка пересечения двух сфер — временной и вечной, а также и двух познаний — восприятия отражений и непосредственного созерцания. Это Христос — Воплощенный Логос — первожденный образ «Бога Невидимого» [3, 5,38,7]. Христос есть более, чем просто отражение Отца. В «Извлечениях из Феодота» [27, 11.3–12.1] Христос рассматривается как Лик, прѳшлов Отца [Мф.18,10]. Прѳшлов может быть воспринят умом, поскольку это определенная форма, σχῆμα [27, 15,2]. По словам Климента, «Бог, Кто выше речи, концепций, всего мышления являет Себя в человеке и дает нам знание Себя в Сыне и через Сына, в форме, открытой для исследования и доказательства» [3, 2,16,72,4;77,4]. Только в Сыне можно узреть Бога Отца «лицом к лицу», иначе Бог не познаваем. Кроме того, во Христе снимается и субъект-объектная противоположность: «верить в Логоса при посредстве Его же самого — значит достичь единства с самим собой» [3, 4,157,2]. Путь к Слову Бога ведет внутрь собственной души, и только через познание самого себя можно достигнуть богопознания. Истинный гностик сам является «малым храмом», местом «почивания» Бога (ὁ ἑχων ἀναλαύμενον τὸν θεόν) [3, 7.82.3–4]. Логос Воплощенный, следовательно, — причина нашего самосознания как его светоносный центр.

Таким образом, по мысли Климента, воплощенный Логос — это Первопринцип Истины и ее постижения. Само же постижение предполагает движение души к своему Божественному Источнику. В этой связи важнейшей задачей является изучения Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, представляющих собой Слово Божие, записанное в тексте. Тот, кто умеет «прислушаться к Писанию — открывает свою душу для внушений истины и от человеческого состояния приближается к божественному» [3, 7.95.2–4].

Для Климента Священное Писание гораздо более чем текст. Это, прежде всего, Сам Автор — Божественный Логос, обращающийся к душе каждого в учении пророков, проповеди апостолов и Сам непосредственно, воплощенный в существе Иисуса Христа. Слово Бога — живое, всегда актуальное, неисчерпаемое. Внутреннее, философское содержание проповеди Христа нужно раскрывать постоянно. Это — загадка, тайна, достояние гнозиса. Библейские тексты требуют упорного изучения: «Только тем, кто часто обращается к ним и остается им верным на протяжении всей жизни, они позволяют подойти к открывающей сущность философии и истинной теологии» [3, 5. 56, 3–4].

Чтобы раскрыть глубину божественной истины, содержащейся в Священном Писании, Климент выдвигает ряд герменевтических принципов. Таковых можно выделить три:

1) Текст Священного Писания имеет много смысловых слоев. Таковых Климент насчитывает три: этический, физический и метафизический или диалектический. Согласно этой градации, в учении Моисея выделяется этическая часть, к которой относятся история и законодательство народа Израильского, физическая часть, под которой понимаются церемониальные аспекты Писаний, т. е. символы в облачении первосвященника и др.; и диалектическая часть, включающая в себя научные, божественные и небесные истины, т. е. раскрытие тайн мистерий и пророчеств. Причем, если этические нормы часто выражены в буквально, то физический смысл постигается посредством аллегорической интерпретации [3, 1,176]. Диалектический же смысл вовсе не вмещается в формы языкового мышления. Божественные истины сообщаются через мистическое видение (*τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἢ ἐποπτεία*) [3, 6,131,3; 132,1; 5,53,3; 4, 5.20.26].

2) Интерпретация Священного Писания предполагает рациональный курс, личное стремление к истине, рассмотрение с помощью предположений и допущений. Для тех, кто желает уразуметь сущность философии и истинной теологии, необходимо постоянное обращение к Писаниям на протяжении всей жизни [3, 5,56,3–4]. Однако очень важно, откуда проистекают доводы исследователя — от природы ли исследуемого, или от иных, субъективных источников. Силы разума должны быть использованы правильно, в согласии

с природой вещей. Для этого важное значение имеет πρόληψις διανοίας или первоначальное интуитивное понимание реальности в ее самоочевидности. Это и есть упомянутая ранее *vera*. Вера как пролиптическое восприятие направляет познание исследователя в верном русле и позволяет достигнуть безошибочного схватывания или каталиптического, постигающего восприятия [3, 2,4,16–17].

3) Наряду с личным устремлением, для интерпретации Писаний нужен толкователь (ἐξηγητής) и наставник (καθηγητής) [3, 5,56,3–4], то есть, изучение Писаний требует герменевтической традиции. Писания, по мнению Климента, не могут быть поняты во всей полноте, но могут быть постоянно изучаемы с передачей опыта в определенной общности [3, 5,56,3–4]. Климент ведет традицию от ее Божественного Учителя — Логоса, от источника всяческого знания, через пророков и апостолов. Эта традиция продолжается в Церкви. Это канон церкви, в котором формулируется правило веры, принимаемое в крещении. Писания раскрываются только в опыте веры и толкуются только в правильном религиозном опыте тех реалий, которые они сообщают. Таким образом, Писания не могут быть поняты вне опыта богослужения церкви, соблюдения канонов и совместной молитвы [3, 6,61,1;68,1;69,173,3–79,2;7,35,1–49,8].

Но это только «тело» учения [3, 1,96,1;6,125,3;7,41,3]. Более важное значение Климент отводит преемству толкования Писаний, идущему от апостолов, «таинственному» учению, выраженному в притчах. Это есть канон истины (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας) — раскрытие духовного смысла Писаний посредством аллегорической интерпретации [3, 6,124,5;125,2;7,94,5]. По словам В. Я. Саврея, «метод иносказания, аллегории Климент основывает на убеждении, что истины Священного Писания, как и самой природы, не лежат на поверхности для каждого легковверного читателя или зрителя, но требуют благоговейного и терпеливого исследования» [10, с. 414]. Этот метод осуществляется на основе того, что текст Библии, несмотря на свою разнородность, является единым по замыслу и содержанию, что Климент и демонстрирует. Сам термин «аллегория» у Климента является «указанием на совокупность вероятных смыслов библейского текста, выходящих за рамки истории или буквы» [10, с. 415]. Климент полагает, что иносказание в Писании нужно для того, чтобы побудить одних к исканию истины, в то же время скрыв ее от неблагоприятного внимания других, неподготовленных к ее восприятию [3, 6,126]. Притча (παραβολή), как лезвие, отделяет ищущих (но еще не обретших) от не ищущих. Выражая главное через второстепенное [3, 6,126,4], она содержит и «листья», скрывающие «плоды» в сохранности, и сами «плоды». Притча имеет свойство

раскрывать истину по мере способности внимающего; к ней можно возвращаться снова и снова. Все основные заповеди Священного Писания, которые в виде моральной проповеди лишь очерчены в самом общем виде, раскрыты приточно [3, 5,25, 1], или «загадочно» (*δια αινυμάτων*) [3, 5,32, 1]. Как замечает Томас Торранс, Климент полагает, что раскрытие главного смысла Писаний в аллегорической интерпретации, открывает нам иную реальность, и тот, кто поднимается в духовный мир аллегорической интерпретации, уже не столько руководим текстом или какой-либо объективной концепцией, сколько направляется внутренним состоянием своей души, устремившейся к своему главному Наставнику, Слову Бога [28, р. 175].

С другой стороны, Климент говорит о гностической традиции [*ἡ ὑψωτικὴ παράδοσις*] [3, 7,55,6;1,56,2;5,63,2]. Эта традиция не столько передается через Писания, сколько Писания стимулируют ее [3, 7,105,1], т. к. эта традиция не может быть записана на каком-либо материале, за исключением сердца. Это «неписанная доктрина», содержащаяся в Писании, но не записанная там [*ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδεται παράδοσις*] [3, 6,131,5;5,62,1]. То есть тот, кто просвещен в этой традиции становится причастен к видению божественной реальности, стоящей за Священным Текстом. По словам А. М. Шуфрина, «знание о Боге не является для Климента чем-то, что Писание [даже правильно истолкованное] могло бы передать [3, 5,65,2]. Только голый ум [*νοῦς*] [3, 5,65,2], превзойдя — через самоопустошение — чувственное восприятие [3, 5,67,2], понятийное мышление и именование, может знать Бога [3, 6,150,4]» [17, с. 196–197]. Писание в этом случае предстает как призма, преломляющая свет Божественного Логоса, направляющая ум к узрению того «мира (*χώρα*), где все содержится в целокупности, где находится Бог» [3, 5,73,2–3]. «Гностическая» интерпретация Писаний единственная проникает сквозь слова и утверждения к умопостигаемым реальностям, к Слову Бога непосредственно, что есть уже ангельское видение за пределами чувств зрения и слуха [4, 68,4; 3, 1,33,1;2,50,1;5,73,2;7,57,2]. Гностический путь познания также выходит за пределы пространства и времени [3, 6,73,4]. Это схватывание вещей в их вечном настоящем, будущего в настоящем [3, 6,77,1;78,5]. Это путь постижения пророчеств от их прозрений в прошлом к конечному восстановлению всех вещей (*ἀλοκατάστασις*) [3, 6,61,1–3; 68,1–70,4; 73,1–79–2].

Платоновская концепция анамнезиса в своих отдельных моментах нашла свое продолжение в христианской мысли. Принятие единой истины, являющейся основанием и истоком всего истинного; откровение духовной природы в вещах мира сего, стремление души от несовершенства

к своей подлинной природе — те моменты, которые стали общими у платонизма и христианства. Это мы видим на примере сочинений Татиана и Тертуллиана, несмотря на то, что эти авторы были враждебно настроены по отношению к античной философии и эллино-римской культуре.

Климент Александрийский уже свободно использует платоновскую терминологию анамнезиса, объясняя, как гностик приходит богообщению. Этот процесс начинается с внутреннего желания, с обращения к Богу — веры, проходит через покаяние и дальнейшие упражнения в добродетели и богопознании. Так гностик воспламеняет божественную искру в своей душе, выходит за пределы земного несовершенства и достигает ведения небесной реальности. В своей герменевтике Климент представляет нам концепцию анамнезиса как восхождение души в сферу божественного путем познания духовного смысла Священного Текста, вплоть до обращения к небесной реальности, стоящей уже за всяким словом и выражением. Сочинения Климента позволяют рассматривать *воспоминание* как символ движения души к единству с Богом, гармонично сочетающееся с движением Логоса к душе человека.

Христианский анамнезис, как показывают нам рассмотренные авторы, является модификацией платоновского учения в свете истин, явленных миру Благой Вестью. Событие Боговоплощения создает условия для преодоления безысходного для античности противоположения духовного и материального, небесного и земного, реальности и подобия и, тем самым, для восполнения и усовершенствования платоновского анамнезиса. В этом восполненном и преображенном виде анамнезис и становится собственным достоянием христианской герменевтики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Первая аналитика; Вторая аналитика / пер. Б. А. Фохта // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., «Мысль», 1978.
2. Климент Александрийский. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского // Творения учителя Церкви Климента Александрийского, 1996. OCR: РХГИ 1999–2000.
3. Климент Александрийский. Строматы. в 3-х томах / пер. Е. В. Афонасина — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2003.
4. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. А. Ю. Братухина — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006.
5. Платон. Алквад I / пер. С. Я. Шейман-Топштейн // Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I — М.: Мысль, 1990.
6. Платон. Государство / пер. А. Н. Егунова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1 — СПб.: Наука, 2007.

7. Платон. Менон. / пер. С. А. Ошерова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1 — Спб.: Наука, 2007.
8. Платон. Федон / пер. С. П. Маркиша // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1 — Спб.: Наука, 2007.
9. Платон. Федр / пер. А. Н. Егунова // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2 — Спб.: Наука, 2007.
10. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2011.
11. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. — М.: АО «Ками Групп», 1995.
12. Тагиан Ассириец. Речь к эллинам / пер.: прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1998.
13. Тертуллиан. Апологетик / пер. А. Ю. Братухина. — Спб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
14. Тертуллиан. О душе / пер. А. Ю. Братухина. — Спб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.
15. Тертуллиан. О свидетельстве души / пер. А. А. Столярова // Тертуллиан. Избранные сочинения — М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994—С. 83–89.
16. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / пер. А. Ю. Братухина. — Спб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2010.
17. Шуффрин А. М. Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / Пер. с англ. М. 2013.
18. Bailey C. The Greek Atomists and Epicurus. — Russel & Russel. NY, 1964.
19. Bostock D. Plato's Phaedo. Clarendon Press. Oxford, 2002. 225p.
20. Platonis opera. Ed. J. Burnet. Vols. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907 (repr. 1968).
21. Clemens Alexandrinus. Werke / Hrsg. bei O. Stählin. Berlin, 1934–1939. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. T. 12, 15, 17, 39).
22. Ferrari G. R. F. Listening to the cicadas: a study of Plato's Phaedrus. — Cambridge University Press, Cambridge. 1990.
23. Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I. Paris, 1960; Livre II. Paris, 1965. (Sources chrétiennes, 70, 108).
24. Clément d'Alexandrie. Le Protrepétique. Paris, 1949. (Sources chrétiennes) 52–193.
25. Mortley R. The Mirror and 1 Cor. 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. 30 [1976]. P. 109–120.
26. Scott D. Recollection and Experience Plato's theory of learning and its successors. Cambridge, 2003.
27. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. Trans. and notes R. P. Casey. London: Christopher, 1934.
28. Torrance T. F. Divine meaning. Studies in patristic hermeneutics. — T&T Clark. Edinburgh, 1995.

Беневич Григорий Исакович

к. филос. н., доцент Русской христианской гуманитарной академии

О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКО- БОГОСЛОВСКИХ АСПЕКТАХ УЧЕНИЯ ОРИГЕНИСТОВ IV–V вв. И ПОЛЕМИКИ С НИМИ*

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты учения Евагрия Понтийского, подчеркивается их связь с платонизмом. Кроме того, исследуется характер полемики с Евагрием со стороны его антиподов «антропоморфитов» и со стороны церковных ортодоксов. Обсуждаются достоинства и недостатки полемики с оригенизмом в IV–V вв.

Ключевые слова: оригенизм, антропоморфизм, иерархия, платонизм.

Grigory Benevich

PhD, associate professor at Russian Christian Academy for Humanities

PLATONISM AND THE DEBATES ABOUT ORIGENISM IN PALESTINE OF IV–V CENTURIES

Summary: The article considers some aspects of Evagrius of Pontus's teaching; its relation with Platonism is underlined. It also deals with the character of the polemics against Evagrius by the anthropomorphites and by the Orthodox Christians. Advantages and disadvantages of the polemics against Origenism in the 4–5th centuries is also discussed.

Key words: *Origenism, anthropomorphism, hierarchy, Platonism.*

Обычно считается, что в полемике вокруг оригенизма в IV–V вв. лишь одна сторона — оригенисты, в особенности через Оригена Евагрий Понтийский, испытала на себе влияние платонизма. Тем не менее, согласно новейшим исследованиям учений главных антиподов оригенистов — ан-

* Работа осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 14–63–01003.

тропоморфитов, есть основание предполагать, что и они, по крайней мере наиболее глубокие из них, испытали на себе влияние некоторых идей, имеющих параллель как в эллинистическом иудаизме (у Филона), так и в среднем и неоплатонизме. Настоящая статья посвящена обсуждению некоторых наиболее существенных богословско-философских идей Евагрия и противников оригенизма разных направлений.

Евагрий

Хотя в ходе полемики вокруг оригенизма на рубеже IV–V вв. главной мишенью Иеронима Стридонского стал Руфин Аквилейский, по единодушному мнению, исследователей, олицетворением «оригенизма» в этот период был вовсе не Руфин, а крупнейший богослов и подвижник Египетской пустыни этого времени Евагрий Понтийский, чья жизнь была тесно связана не только с Египтом, но и Палестиной. Евагрий имел связи с палестинским монашеством, в частности, здесь, вдохновленный Меланией Старшей он получил от Руфина свой монашеский постриг. Тесные связи с ведущими почитателями Оригена в Палестине Евагрий поддерживал и живя в Египте, он вел переписку с Руфином, Меланией, Иоанном Иерусалимским, что видно по его письмам (Ерр. 2, 9, 4, 50, 51). Судя по всему, никто из них не возражал на содержание его учения, изложенного в посланиях к этим лицам, особенно здесь существенно так называемое «Большое послание к Мелании Старшей» [1] и трактат «О молитве», который, вероятно был адресован Руфину [5, р. 18]. По мнению Э. Кларк именно для общины Мелании Старшей было написано сочинение Евагрия, регламентирующее жизнь инокинь [2, р. 22]. Можно сказать, что в целом учение Евагрия не вызывало у них возражений, так что его по праву можно считать и главным теоретиком как египетских, так и палестинских оригенистов еще до момента осуждения оригенизма Феофилом Александрийским, имевшего место в 399 г., т. е. в год смерти Евагрия, который сам по себе умер в мире с Церковью, не будучи осужден при жизни и будучи уважаем всеми. Следует иметь в виду, что «Послание к Мелании», хотя оно и имеет такое название, было обращено, как это видно из его первых предложений, к мужчине. Относительно этого адресата специалист по Евагрию Г. Бунге считает, что скорее всего им был Руфин (из-за близости Руфина к Мелании, трактат получил в традиции новое название, хотя, возможно, одновременно был послан им обоим). Относительно времени написания трактата, Бунге предполагает, что это заключительное и предсмертное сочинение Евагрия, написанное, когда

Руфин был уже вдали от Египта и Палестины, о чем говорит самое его начало. Если это так, то трактат был написан в 398 г., и направлен в Италию, куда уже переехал к тому времени Руфин [3, S. 198–200]. Но в таком случае, это сочинение было написано тогда, когда Руфин уже оказался под критикой со стороны Елифания и Иеронима, а значит нельзя исключить и того, что Евагрий писал его, чтобы в контексте начала полемики вокруг оригенизма изложить в более систематическом виде свое учение и дать своему другу некоторое базовое сочинение по учению, которое они разделяют оба. Впрочем, сам Руфин мыслит куда более традиционно, и от Евагрия отличается и по стилю, и по содержанию своих сочинений.

Лидерство Евагрия среди оригенистов некоторое время оставалось в тени во время полемики, поскольку шла борьба между Иеронимом, Руфином и другими. Но уже в 415 г. в Ер. 133 Иероним упоминает Евагрия среди лидеров оригенистов. В свою очередь ближайший ученик Евагрия Палладий **постоянно неоднократно** упоминает его в своем «Лавсаике» в качестве одного из важнейших деятелей и авторитетов среди египетских и палестинских монахов.

Учению Евагрия было посвящено множество исследований. Мы здесь лишь кратко суммируем их. Необходимо отметить, что учение Евагрия, хотя оно и называется «оригенистским», следует отличать как от учения самого Оригена, с которым оно конечно имеет точки пересечения, но не тождественно, так и от учений позднейших оригенистов VI в., которое и легло в основу осуждения оригенизма при императоре Юстиниане. Евагрия следует изучать на основе его собственных сочинений и контексте монашеской письменности его времени.

Можно согласиться с Юлией Константиновски, чье исследование по Евагрию является одним из самых последних, что в оценке учения Евагрия следует придавать значение как его ученичеству у Каппадокийцев, в частности, у Григория Богослова в Константинополе, так и тому факту, что Евагрий покинул Григория. И дело тут не только в том, что Евагрию из-за любовной истории пришлось спешно бежать из столицы. Весьма вероятно, что духовный этос и сам подход к христианской жизни великого Каппадокийца уже не устраивал Евагрия, который в конечном счете устремился к уединенной монашеской жизни в пустыни и монашескому гнозису (любовное приключение, бывшее у Евагрия в столице в этом контексте можно рассматривать как то, что временно заняло у него пустое место, возникшее от этой неудовлетворенности от духовности, характерной для Григория, но не достаточной для Евагрия) [5, p. 28]. Следует учитывать, при этом, что Григорий Богослов тоже был почитателем Оригена, и, собственно, от него Евагрий впервые, очевидно, и проникся уважением

к великому Александрийцу. Тем не менее, оригенизм Евагрия, каким он сформировался в Египетской пустыне, не был тождествен оригенизму самого Оригена, к которому по целому ряду пунктов (это были не еретические мнение Оригена) был близок и Григорий Богослов.

Учение Евагрия представляет собой интерес не только в синхроническом контексте своего времени, но и по отношению к учениям более позднего времени, в которых учение Евагрия переосмыслиется и трансформируется, освобождаясь от некоторых специфических для него черт «оригенизма». Таким преобразователем учения Евагрия является Максим Исповедник.

Оригеновским у Евагрия несомненно было учение о творении множества умов в качестве первого и лучшего творения Божия. Согласно Евагрию, основанием мироздания является Логос, руководствуясь которым Бог сотворил разумные существа (τὰ λογικά), или «умы» (νόεσ), пребывавшие изначально в единстве с Творцом. Так, в «Гностических главах» 3.28: 109 Евагрий пишет: «Душа есть ум, который по небрежности отпал от Единства». Об этом пишет уже Ориген в «О началах» (2.8.3–4). Но обратимся к «Большому посланию к Мелании» (далее Melan., все переводы принадлежат Ю. Аржанову), этому результирующему сочинению Евагрия, которое сохранилось лишь по-сирийски, т. к. после осуждения Евагрия при императоре Юстиниане в Византийской империи его сочинения, содержащие элементы осужденной ереси уничтожались, а аскетические сочинения, свободные от подобных ересей распространялись под другими именами, а частности Нила Анкирского.

«Послание к Мелании» — сочинение не только богословское, но и поэтико-риторическое. Не в буквальном смысле слова, но в том, что богословие в нем в немалой степени основано на развертывании метафоры. Причем, метафора эта весьма современна (в смысле ее апелляции к нашему постмодернистскому сознанию) — это метафора письма, столько важная для современной философии, в частности Ж. Деррида. Отдельный вопрос, ставил ли Евагрий в духе своего времени, господствующего фоно-логоцентризма, устное слово выше письменного. Факт тот, что письменное слово, письменный знак в его системе имеет большое, и как мы увидим, нередуцируемое (когда речь идет о Троице) значение. Итак, начинается «Послание» с рассуждения относительно свойств письма, которое способно передать мысли и чувства от одного человека к другому — вполне традиционное, хоть и весьма мастерское рассуждение в стиле риториков поздней античности (Melan. 1–4).

Однако, далее Евагрий переходит к своей оригинальной концепции, прилагая метафору письма ко всему творению: «Бог по Своей любви обратил творения в посредников — они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, то есть через Сына и Духа, являя Его любовь

к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему]» (Melan. 5). Таким образом, у Евагрия все творение уподобляется письменным знакам, которые служат разумной твари (т. е. человеку, прежде всего) для познания Бога. Здесь, однако, следует сказать, что само учение о знаке или образе истины как будто предполагает у Евагрия дистанцию, или расстояние, а значит и отпадение от истины. Именно с этого он и начинает изложение своего учения о творении: «Все, что происходит при помощи письменных знаков, есть еще и образ того, что по истине случается с теми, кто далек от Бога — они далеки от Бога потому, что их нечестивые дела отделяют их от их Творца» (Ibid. 5).

В этой перспективе, все творение рассматривается Евагрием как одна огромная система коммуникации между Богом и человеком, в которой установлены сложные иерархические связи (здесь явное влияние платонизма, хотя способ описания этой иерархии у Евагрия вполне оригинален). Они динамичны, и сама система не статична, поскольку в ней благодаря Христу внесено стремление к апокатастасису — **всеобщего спасения**. Но обратимся к этой системе и опишем ее подробнее. Евагрий подчеркивает, что есть такие твари, или уподобившиеся им люди, которые познают Слово и Дух не посредством творения, а непосредственно, т. е. они не нуждаются в знаках Слова и Духа, каковым является видимое творение (Ibid. 8). Вообще все в творении у Евагрия является знаком (или буквой) более иерархически высокого. Так видимое творение является знаком, посредством которого познается любовь (воля), сила и мудрость Творца (Ibid. 11). Близкие же к Богу творения (речь, видимо об ангелах) Евагрием тоже сравниваются с буквами, но с буквами «великими и древними» (Ibid. 12–13), которые указывают на Силу и Премудрость Творца ясно, без посредства чувственных образов, но и Силу и Премудрость, т. е. Сына и Духа Евагрий называет «славными буквами», «через которые познается любовь Отца», а через разумные творения познается Сила и Мудрость Отца (Ibid. 12). Все есть письменные знаки для познания более высокого. Соответственно — Сын и Дух именуется Евагрием тоже письменными знаками, хотя он и постоянно говорит, что они знаки иного порядка, чем творения, как ангелы, так и люди, но все равно эту метафору он прилагает и к ним: «Сын и Дух есть [письменные] знаки Отца, через которые Он познается, разумные же творения есть [письменные] знаки, через которые познаются Сын и Дух» (Ibid. 12). Здесь принципиальным является понятие образа, который для Евагрия фактически эквивалентно понятию знака или письменного знака. Человек сотворен по образу Божию, и это является для Евагрия основанием для утверждения о том, что он есть письменный знак Его Сына и Духа (Ibid. 13).

Познание понимается Евагрием в духе платонического восхождения от видимого творения к невидимому, и от невидимого к Сыну и Духу, а через них — к Богу (Ibid. 14). В конечном счете, речь идет об умении прочесть все более возвышенные знаки. Опять мы встречаем пронизывающую все метафору чтения. Далее Евагрий излагает это учение, используя еще одну метафору — тела и ума или тела и души. Все, более высокое в иерархии является умом или душой в отношении более низкого (Ibid. 15–16). Однако здесь он характерным образом делает многозначительную фигуру умолчания: «Но я не хочу их тебе описывать, из-за того, что не могу доверить эти вещи бумаге и чернилам, а также из-за тех, кому случайно придется встретиться с этим посланием; еще и потому, что смелые подчинят эту бумагу своей власти». Из-за этого я не могу говорить открыто обо всем» (Ibid. 17). Есть все основания считать эту фразу свидетельством того, что Евагрий писал свое послание уже после начала полемики вокруг оригенизма, и явно опасался, что его послание попадет в руки противников и будет превратно истолковано [3, S. 198; 4, p. 256–257]. Понятно, и каким именно образом его могли истолковать противники: если он включил Сына и Дух в иерархию, назвав их «буквами» Отца, и приложив к ним ту же систему метафор, что и ко всем тварям, то не получается ли отсюда, что Сын и Дух у него лишаются единосущия с Отцом? Понятно, что сам Евагрий так не считает, но сама его метафора в приложении ко всем тварям и к ипостасям Троицы несколько двусмысленна.

Но вернемся к тексту Евагрия. Он умудряется даже и свое опасение доверить бумаге все свои сокровенные мысли использовать для иллюстрации своего учения, утверждая, что только Слово и Дух имеют непосредственное знание Отца, а далее сообщаемое ниже по иерархии знание с каждым новым уровнем все более ослабевает, и нижние могут подниматься лишь на одну ступень вверх. Как можно его понять, более сокровенное знание для них сокрыто, и должно быть так (Ibid. 18). Только Сын и Дух — точный образ и истинное сияние сущности Отца (Ibid. 18). Видно, что Евагрий не опасается излагать свое учение таким образом и считает его совершенно церковным. Слово и Дух — точный образ Отца, а ум человеческий — образ и подобие Слова и Духа (Ibid. 19). При этом Евагрий подчеркивает, что все нижестоящее свою собственную природу не знает, эту природу знает только то, образом чего оно является. Так тело своей природы не знает, но его природу знает душа, ум знает природу души, а природу ума знает Ум (Ibid. 20–21). Здесь можно тоже усмотреть влияние неоплатонизма, например, Плотина, где все примерно так и обстоит.

И далее Евагрий высказывает свое эсхатологические чаяние, одно из тех, в котором его «оригенизм» выражается сильнее и характернее всего: «будет

время, когда исчезнут те имена и числа, которые между телом, душой и умом, ибо они [тело и душа] будут возвышены до чина ума» (Ibid. 22). Под именами и числами здесь следует понимать разделение на различные иерархии бытия, Евагрий говорит об их упразднении, в чем его и упрекали, как и оригенизм в целом, когда говорили, что в нем отрицается воскресение телесное, ибо, если упразднится различие между умом, душой и телом (а далее он пишет и об упразднении различия между тварями и Логосом), то о каком телесном воскресении и различии людей в этом состоянии можно говорить?

Вот, что пишет Евагрий о том, как он понимает вопрос о состоянии людей в эсхатоне. Его ответ, заметим, вписан в его учение о нередуцируемости ипостасей Сына и Духа к ипостаси Отца. В эсхатоне три Божественные ипостаси сохраняются, а ум человека, его душа и его тело, разделенные ныне по причине различия воле, будут едины соответственно с каждой из этих ипостасей: «будет время, когда исчезнут имена и числа, [существующие] между Отцом, Его Сыном, Его Духом и Его разумным творением, которое есть Его тело, ибо “Бог будет все во всем” (1 Кор. 15, 28). Однако не думай из-за того, что я сказал, что исчезнут имена и числа между разумным творением и его Творцом, что сотрутся ипостаси и имена Отца, Сына и Духа. Но как природа ума станет единой с природой Отца, поскольку она — Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будет пребывать одна природа и три ипостаси Бога и Его образа — как перед Воплощением, также и после Воплощения благодаря согласию воле» (Ibid. 23). Здесь возникает вопрос, если ум, душа и тело человека будут соединены, соответственно, с Богом-Отцом, Сыном и Духом, то будет ли при этом эти ум, душа и тело различны подобно тому, как различны Отец, Сын и Дух? Вопрос этот остается открытым, хотя принято считать, что в оригенизме Евагрия, как и у самого Оригена, все различия между разумными тварями в эсхатоне упраздняются. При этом ссылаются на слова Евагрия из «Гностических глав» (2.17: 67), где говорится, что знание о *λογοί* (разумных существах) сопровождается разрушением миров, упразднением тела и исчезновением имен, при этом останется единство знания согласно единству ипостасей.

Согласно Евагрию, все имена и числа, то есть различия в творении возникли в результате движения (кинесис), когда созданная в виде Энады (Единицы) тварь подвиглась в своем собственном движении от Бога. Здесь Евагрий воспроизводит в целом учение Оригена, получающее у него догматический и философский систематический характер, и именно это учение и будет в конечном счете осуждено при императоре Юстиниане, а затем философски осмыслено и трансформировано Максимом Исповедником в *Трудностях*

к Иоанну 7. О движении как начале отпадения творения от Энады Евагрий говорит в «Большом послании Мелании» совершенно определенно: «исчезнут те имена и числа, которые приобрел ум в результате движения» (Melan. 24). Таким образом, источником разнообразия и сложности творения оказывается изначально не творческая воля Бога, сотворившего из ничего и приведшего в движение тварь, но движение самой твари, на которое ответил уже Бог, Своим Промыслом, придав твари все иерархическое разнообразие, которое должно будет в конечном счете упраздниться. При этом Евагрий говорит не только об упразднении имен и чисел применительно к твари, но в именах и числах в Боге, имея в виду то, что впоследствии будет названо Божественными именами, соответствующим тем или иным промыслительным действиям Бога, той или иной благодати [2, p. 62]. В твари не будет различия, и не будет различия и в направленном на нее благодатном действии Бога (Melan. 25), поскольку будет иметь место полное единство твари и Творца по причине совершенного единства воли. Это учение о совершенном единстве воли будет повторено потом прп. Максимом в его учении о единой воле Бога и святых (см. *Трудности к Иоанну 7*: PG 91, 300–360), однако же прп. Максим, в отличие от Евагрия сохранит различие между Творцом и **тварь**, которое у него особенно ярко описывается в *Богословско-полюемическом трактате 1*. Евагрий же, который и в этом вопросе мыслит метафорически, сравнивает образование твари с тем, как он считает появились реки, отделившись от мирового океана, когда возникла суша; в конце времен все эти «реки», т. е. отдельные твари, сольются снова в мировой океан, получив при этом вкус и вид океана, и утратив вкус и вид, который у них обусловлен, как считает Евагрий, грехом и телами, которые души получили в соответствии с их грехами и степенью отпадения от Бога (Melan. 28–29). Иными словами, будет полностью восстановлена первоначальная Энада, так что твари, имевшие начало, не будут иметь конца и будут едины с Богом.

Противники оригенизма

Что касается богословских представлений тех, кто полемизировал с оригенистами, то здесь можно выделить несколько групп. Прежде всего, это так называемые «антропоморфиты» в Египте, которые оказались первыми обличителями оригенистов и сами попали под критику последних, вероятно, еще до начала полемики против оригенизма в Палестине. Суть учения «антропоморфитов» остается предметом споров и в наше время. Недавно Пол Паттерсон защитил диссертацию [6], где предложил существенно пере-

осмыслить их учение по сравнению с его трактовками предыдущими исследователями, хотя уже и у его предшественников, например, у о. Александра (Голицына) появлялись трактовки, в которых антропоморфиты были не просто какими-то простецами, которые считали, что у Бога есть некая телесная форма, в которой Его следует представлять при молитве. Паттерсон же предложил еще более философскую трактовку корней антропорфизма, связывая его с одной стороны, с влиянием средних и неоплатоников, а с другой — с иудейской традицией — Филоном и текстами александрийских гностиков, собранными в библиотеке Нагхаммади. Говоря кратко, концепцию Паттерсона относительно учения антропоморфитов и их противников, так называемых «оригенистов», можно сформулировать следующим образом.

Если до исследования Паттерсона и ряда других новейших исследований считалось, что антропоморфиты были простецами, которые считали, что у Бога есть тело, и что в молитве следует добиваться видения Бога в качестве некоего имеющего тело, воспринимаемое телесными очами, существа, ~~представлять Его таким~~, а «оригенистам» в лице Евагрия и его единомышленников это было совершенно неприемлемо, то теперь картина видится более сложной. Уже Георгий Флоровский отмечал, что учение антропоморфитов и их противников может быть сильно прояснено после находки в 1883 г. «Жития блаженного Апа Афу из Пемдже» [7]. Для Паттерсона это житие является одним из важнейших источников. Из него он, в частности, выясняет, что **«антропорфиты»** обвиняли своих оппонентов в том, что они утверждают, что человек после грехопадения потерял «образ Божий». Действительно, некоторые фразы Евагрия могут навести на такую мысль. Например, он заявляет в послании к Мелании: «как говорят [определенные] люди, если она [душа] сможет стать совершенным образом Божиим, каким она была сотворена, то она станет способна сделать его [тело] выше всех побуждений. Но из-за того, что она перестала быть образом Божиим и по своей воле стала образом скота, то она стала подчинена всем побуждениям тела, которые оно имеет сообща со зверями и скотом, сродными с ним» (Melan. 46). Однако подобного рода выражений можно встретить множество у разных отцов, при этом они используются риторически, для увещевания, и быть уверенным, что Евагрий и другие «оригенисты» учили о потере человеком образа Божия после падения нельзя. Факт тот, что в «Житии апа Афу» еп. Феофил Александрийский вынужден этим подвижником исповедовать, что лично он не верит, что человек потерял образ Божий. Но в чем же заключается сам антропоморфизм? Прежде полагали, что он состоит в наивной вере в наличии у Бога тела, созерцаемого в мистическом видении, в молитве или в откровении, тела, имеющего человеческий вид, по которому и создан

был человек. Однако, эта точка зрения была скорректирована Паттерсоном, который обратил внимание на то, что антропоморфиты, как и их противники — не только оригенисты, но и представляющий официальное церковное учение Феофил, исповедовали полную бестелесность Бога и отрицали, что Его можно созерцать телесными очами и в какой-либо телесной форме. Однако, под Богом здесь антропоморфиты понимали только Бога Отца. Что же касается Бога Сына, Логоса, то, в отличие от других участников полемики, антропоморфиты, как и некоторые течения в египетском мистицизме и гностицизме первых веков христианства, тесно связанные с иудейской средой, считали, что Логос может быть созерцаем в мистическом откровении как некая космическая Богочеловеческая фигура (что таким Он был изначально, даже до воплощения), и может быть созерцаем и сейчас. Это учение сродни софиологии Владимира Соловьева и мистиков-софиологов разных времен и народов (к примеру, Якоба Беме). Возможно, именно в лице антропоморфитов, по крайней мере некоторых течений среди них, это учение появляется впервые в церковной среде, если не считать за принадлежащих к таковой гностиков из Нагхаммади. Факт тот, что это учение, а тем более наивное представление о том, что у Бога есть тело, было отвергнуто в ходе полемики с ним сначала «оригенистов», а потом Феофила и официальной церкви. При этом, как известно, Феофил использовал на этапе полемики с антропоморфитами так называемых оригенистов, близких к Евагрию, в частности, «Длинных братьев», которых позднее он же изгнал из Египта, и которые были тесно связаны с Палестиной.

В отличие от антропоморфитов Евагрий совершенно определенно учил о том, что не только Бог Отец бестелесен и не может быть созерцаем телесными очами, но таким же бестелесным является и Сын, и Дух — его точные и истиннейшие образы. При этом Евагрий говорил о возможности созерцания сияния общей сущности Бога. Путь к такому созерцанию идет через совершенное освобождение от устремления ума не только на все материальное и чувственное, но и на мысленное. Понятно в этом контексте, насколько разной была духовность «оригенистов» и антропоморфитов. Что касается официальной церковной позиции, то она обреталась где-то посередине. Так, Феофил и Епифаний, как и папы Римские осуждали равно как антропоморфизм, так и «оригенизм». Впрочем, практика молитвы оригенистов, как и суть их аскетического учения в этот период не была в центре, почему и личность Евагрия «всплыла» в контексте полемики вокруг оригенизма очень поздно, только в 414–415 гг., у Иеронима уже в контексте следующего догматического спора по поводу Пелагия, когда и вопрос об оригенизме был снова поставлен уже в связи с пелагианством.

Но эта тематика выходит за пределы нашей статьи. Факт тот, что всестороннее рассмотрение учения Евагрия и церковный ответ на него был фактически отложен еще на столетие, а точнее, на два столетия, поскольку при Юстиниане Великом оригенизм евагрианского толка хотя и был осужден, но позитивное переосмысление его в рамках церковной традиции было осуществлено только в VII в. прп. Максимом Исповедником изнутри христианского неоплатонизма, где платонизирующие тенденции Евагрия были не просто отвергнуты, но преображены в рамках христианского учения.

Что касается особенностей богословской полемики с оригенистами со стороны традиционной церковной ортодоксии, то здесь наиболее характерными представителями такой полемики являются Епифаний Кипрский, Феофил Александрийский и Иероним Стридонский. Епифаний жестко критиковал Оригена и его учение уже в *Панарионе*, за восемнадцать лет до начала полемики в Палестине. В своей новой полемике к предыдущим обвинениям: Ориген — корень арианства, по его учению Сын подчинен Отцу и не видит Его, а Св. Дух не видит Сына и т. д.— Епифаний прибавляет множество аргументов, касающихся учения о первоначальном состоянии умов в Боге, творении, аллегорического толкования и учения о воскресении, отрицание наличия «образа Божия» у человека после падения (якобы им обладали только «умы»), учение о спасении дьявола и пренебрежительное отношение к плотскому размножению (вспомним в этом контексте известное самооскопление Оригена в юности, которое послужило дополнительным аргументом). Все эти аргументы мы находим в послании Епифания к Иоанну Иерусалимскому (сохранилось в Ер. 51 Иеронима), которого к тому же Епифаний предупреждает, что Палладий — оригенист и его следует опасаться. Интересно, что о Евагрии, учителе Палладия, Епифаний не пишет. Хотя позиция Епифания явно не тождественна позиции антропоморфитов в их критике оригенизма, но, вероятно, по ряду пунктов эта критика совпадает, так что Руфин в пылу полемики именуется Епифания «антропоморфитом» (Jerom. Apolog. Contr. Ruf. III. 23), что не согласуется с собственным осуждением Епифанием всякого представления об изобразимости не только Бога, но даже и Христа и известным иконоборчеством Епифания.

Феофил Александрийский был еще одним обвинителем Оригена и оригенистов, наряду с Епифанием. Ему принадлежат расширенные списки обвинений в их адрес, где, помимо прочего, говорится, что Ориген учил о том, что царство Сына будет иметь конец, что Христос пострадает и за бесов, что после возвращения к Богу душа снова может пасть, что Бог сотворил такой по объему мир, который Он мог контролировать [2, р. 111–114], однако, в ответ на это послание, надо сказать, епископы Палестины, в том числе

Иоанн Иерусалимский, ответили, что такие ереси в их среде неизвестны. Сохранилось лишь одно послание неизвестного епископа из Палестины, который поддержал Феофила [2, р. 111]. Между тем, список «ересей Оригена», которые находил у него Феофил, продолжал расти и послания в послание.

Что касается еще одного критика оригенизма с традиционных церковных позиций, — Иеронима, то, хотя в целом он повторяет многие аргументы Феофила и Епифания, сочинения которых он перевел на латынь, но в его отношении к оригенизму была своя специфика. Как отмечает, например, Э. Кларк, до начала полемики в 399 г. Иероним в своих сочинениях, на что ему потом и пенял Руфин, не раз приводил мнения Оригена без всякой критики, в частности, в *Толковании на Послание к Ефесеянам*, но и в других сочинениях. Речь шла прежде всего учения о происхождении душ, но и о целом ряде других аспектов антропологии и сотериологии [2, р. 123–125].

В целом, Иероним в своей полемике против оригенизма выдвигал те же самые обвинения против него, какие выдвигали и Епифаний с Феофилом. Так, в трактате «Против Иоанна Иерусалимского» он обвиняет оригенистов в восьми главных ересьях: 1. Сын не может видеть Отца, равно как и Св. Дух; 2. души происходят из отпавших от первоначального единства умов и получают тела вследствие падения; 3. дьявол и бесы покаются и будут править вместе со святыми; 4. кожаные ризы из Быт. 3:21 следует толковать как тела, которые получили души в результате падения; 5. Отрицание воскресения, что видно из толкования Оригена на Пс. 1 (слова: не воскреснут нечестивые на суд); 6. аллегорическое толкование рая, т. е. отрицание того, что человек изначально был помещен в рай как в конкретное место на земле; 7. аллегорическое толкование вод над небесами и под небесами в Быт. 1; 8. утверждение, что человек после падения потерял «образ Божий» [2, р. 133].

Положение Иеронима, который посвятил много места и времени в своей творческой деятельности переводя Оригена или используя его сочинения, было особенно затруднительно, так что ему приходилось, чтобы обелить себя в обвинениях в оригенизме, выказывать себя рьяным борцом против него, что видно хотя бы из этого отрывка из письма Иеронима Паммахию и Океану в Рим: «Если не верите, когда я отрекаюсь от него, по крайней мере, поверили бы, когда я буду обвинять его. Но охотнее верят мне, как заблуждающемуся, чем как исправившемуся. И не удивительно, потому что думают, что я его (Оригена) сотаинник (συτταίνης) и не хочу явно исповедать его учение из-за плотских и непосвященных людей» (Ieron. Ep. 77). Т. е. Иерониму приписывали тайную приверженность к идеям Оригена, которую он скрывал. Как мы видели выше, такую тайную приверженность, скорее можно было бы подозревать и не без оснований

в Руфине, находившемся в дружеской переписке с Евагрием, бывшим настоящим лидером оригенистов, и именно Евагрий сокрывал некоторые аспекты оригенова учения даже в своем «Большом послании к Мелании», обращенном, видимо, к Руфину, еще в самом начале переписки. Иероним, однако, в это время, т. е. до 415 г., не придавал еще значения фигуре Евагрия и тому, сколь близок он был с Руфином, и эта переписка, как и содержание учения Евагрия, не была аргументом в его споре с Руфином.

Факт тот, что ни один из церковных полемистов против оригенизма на рубеже IV–V вв., ни Елифаний, ни Феофил, ни Иероним, не ставили вопрос о позитивной составляющей в богословских мнениях Оригена, которые они осуждали, и которые были позднее осуждены (причем их список был расширен) при имп. Юстиниане в VI в. По-настоящему, т. е. на богословско-философском уровне, а не только на чисто догматическом, ереси оригенистов были рассмотрены в VII в. только преп. Максимом Исповедником, который вел полемику с оригенизмом с позиций, условно говоря, христианского платонизма, а не с позиций голы церковной ортодоксии, тем не менее, полемика IV–V вв., как и VI вв. имела важное догматическое значение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евагрий Понтийский. Большое послание к Мелании / пер. Ю. Аржанова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. СПб., 2009, с. 475–497.
2. Clark E. A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
3. Evagrius Pontikos. *Briefe aus der Wüste / Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge*. Trier, 1986. (Sophia: Quellen ostlicher Theologie 24).
4. Guillaumont A. *Les 'Kephalalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, 1962.
5. Konstantinovskiy J. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. Burlington, 2009.
6. Patterson P. A. *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 CE* (PhD dissertation). St Louis University. 2011.
7. Флоровский Г., прот. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Ч. 2: Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже // Он же. Догмат и история: Сб. ст. М., 1998, с. 303–310, 311–350.

Гончарко Оксана Юрьевна

*к. ф. н., научный сотрудник кафедры логики
института философии СПбГУ*

Черноглазов Дмитрий Александрович

*доцент кафедры общего языкознания
филологического факультета СПбГУ*

«КСЕНЕДЕМ» ФЕОДОРА ПРОДРОМА: ВОЗРОЖДЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОГО ДИАЛОГА В ВИЗАНТИИ XII ВЕКА *

Аннотация. Диалог «Ксенедем, или Гласы» — малоизученное философское сочинение Феодора Продрома, выдающегося византийского писателя XII в. В статье проводится анализ структуры и стиля диалога, излагается его содержание и историко-литературный контекст, указываются специфические черты. Демонстрируется, что «Ксенедем» обнаруживает все отличительные черты жанра «платоновский диалог», что он представляет собой оригинальное произведение, отражающее новейшие тенденции в византийской литературе Комниновского ренессанса. Проводится исследование логического содержания «Ксенедема», в результате которого удается выявить в диалоге два уровня — дидактический и аналитический, т. е. собственно логический. Подчеркивается необходимость дальнейшего изучения диалога в контексте византийской логики и подготовки его критического издания.

Ключевые слова: *история логики, средневековая логика, платоновский диалог, византийская философия, византийская литература, Комниновский ренессанс.*

* Исследование осуществляется при содействии РГНФ, проект № 15–03–00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

Oksana Goncharko

St-Petersburg State University, Department of Logic, research assistant

Dmitry Chernoglazov

*St-Petersburg State University, Department of General Linguistics,
assistant professor*

THEODOROS PRODROMOS “XENEDEMOS”: RENAISSANCE OF PLATONIC DIALOGUE IN THE 12th CENTURY BYZANTIUM

Summary. “Xenedemos, or Voices” is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding Byzantine writer of the 12th c. The object of the present paper is to analyse style and structure of the dialogue, to describe its historical and cultural context, to define its specific features. It is demonstrated, that “Xenedemos” according to all criteria belongs to the genre of “platonian dialogue”, that it is an original work, which reflect new trends in the 12th c. Byzantine literature. The logical content of “Xenedemos” is analysed; as a result it becomes possible to distinguish two levels in the dialogue — the didactical level and the analytical level. It is emphasized that the text requires a critical edition and a detailed investigation in the context of the Byzantine logic.

Key words: *History of Logic, Medieval Logic, Platonic Dialogue, Byzantine Philosophy, Byzantine Literature, Comnenian Renaissance.*

Византийский ученый и писатель Феодор Продром не нуждается в представлении — это одна из центральных фигур в византийской литературе XII в. Его обширное наследие включает произведения, самые разнообразные по стилю и жанру — от комментариев к канонам Иоанна Дамаскина и философских трактатов до пародийной драмы о войне кошек и мышей и стихотворного любовного романа [22, S. 37–72]. О творчестве Продрома написано немало, но многие его сочинения и поныне остаются практически совсем неизученными. Среди них можно упомянуть и диалог «Ксенедем, или Гласы» (*Ξενέδημος ἢ Φωναί*) — предмет настоящей статьи. Диалог доступен в изобилующем ошибками некритическом издании начала XIX в. [23]. «Ксенедем» уже давно известен научному сообществу — его кратко характеризует в своей монографии о Феодоре Продроме С. Д. Пападимитриу [4, с. 109–113], о нем упоминается в обобщающих трудах С. Эббесена [13, p. 81–82], В. Н. Татакиса [21, σ. 209], Г. Хунгера [16, S. 25, 35], А. Калделлиса [18, p. 252] — но анализу этого любопытного текста посвящена всего одна научная работа, небольшая статья

греческого исследователя Н. Г. Харалампопулоса [12]. Между тем, диалог, безусловно, заслуживает как всестороннего изучения, так и критического издания — он сохранился по крайней мере в 5 списках (Cod. Barocc. 165; Cod. Barocc. 187; Cod. Paris. Suppl. 655; Cod. Vat. Gr. 305; Torino, Fonds principal. С. II. 07), между тем как существующее издание основано лишь на двух поздних рукописях Оксфордской библиотеки, одна из которых напрямую восходит к другой.

Основное содержание «Ксенедема» — это критика пяти признаков понятия, «предикабилей» или «гласов», сформулированных Порфирием в его «Введении» к Аристотелю. Эта критика облекается автором в литературную форму философского диалога. Фабула диалога сводится к следующему. Дело происходит в Афинах. Афинянин Мусей приходит к Ксенедему и просит его рассказать о прославленном философе Теокле из Византии, его учителе и родственнике [23, р. 204. 1–14]. Ксенедем восхваляет мудрость и красноречие Теокла [р. 204. 15–205. 2], перечисляет его многочисленные сочинения в стихах и прозе [р. 205. 7–21], но Мусею не достаточно этого отвлеченного панегирика — он жаждет более конкретного рассказа о философских взглядах Теокла [р. 205. 33–206. 11]. Тогда Ксенедем делится с ним воспоминанием из своего детства — пересказывает ему диалог, который произошел между ним и Теоклом много лет назад [р. 206. 12–215. 28]: однажды, когда юный Ксенедем шел в школу, Теокл повстречался ему на улице. Теокл узнал юношу, окликнул его, и завязался разговор. Когда выяснилось, что Ксенедем посещает школу знаменитого философа Гермагора и изучает сейчас «Категории» Аристотеля, Теокл завел с ним беседу о пяти предикабилиях — роде [р. 207. 5–209. 21], виде [р. 209. 30–211. 15], различии [р. 211. 16–212. 25], собственном признаке [р. 212. 26–214. 16] и признаке привходящем [р. 214. 27–215. 19] — а именно о том, как их определяет Порфирий во «Введении». В случае каждой из предикабилей Теокл просил у Ксенедема привести определение Порфирия, а затем, задавая юноше наводящие вопросы, сократовским диалектическим методом приводил его к осознанию, что определение неправильно. К началу разговора с Теоклом Ксенедем был горд своими познаниями, безгранично верил своему учителю Гермагору и нисколько не сомневался в истинности учения Порфирия. Теоклу удалось сбить его с толку — к концу беседы Ксенедем оказался в полном недоумении и растерянности.

Действие диалога разворачивается в декорациях классической античности, но его содержание, бесспорно, отражает проблематику, актуальную для византийской философии XII в., а портреты псевдоантичных героев списаны с самого автора и его современников. Ученые строили различные

гипотезы о том, какие исторические персонажи скрываются под именами Ксенедема, Гермагора и, главным образом, Теокла [4, с. 109–113; 13, р. 81–82; 12, с. 196–197] — о нем в диалоге сообщается немало фактической информации. В действительности, по нашему мнению, дело обстоит так: с одной стороны, образы героев диалога собирательные — словно в насмешку над некоторыми учеными, ищущими точных прототипов, Продром и Теокла, и Ксенедема (двух главных персонажей диалога) наделяет своими собственными приметами: Теокл, как и сам Продром, заикается [23, р. 204. 25–205.2 cfr 19, р. 1297В — 1298А], а у Ксенедема, тоже как у Продрома, были когда-то длинные светлые волосы, которые потом выпали [23, р. 206. 23–25 cfr 19, р. 1251А]. С другой стороны, философ Теокл, соединяющий в себе черты нескольких византийцев, в частности, Михаила Пселла и Феодора Продрома, больше всего напоминает Иоанна Итала — знаменитого философа, ученика Михаила Пселла, который немало внимания уделял толкованию Аристотеля и Порфирия [20; 17]. Наиболее очевидная параллель состоит в том, что Теокл, подобно Иоанну, происходил из Италии [23, р. 205. 30–32]. Кроме того, Иоанн Итал — это отмечали многие современники (напр., Анна Комнина — V. 8. 6) — виртуозно владел диалектическим методом ведения дискуссий; он умел каверзными вопросами завести в логический тупик любого собеседника. Это же умение в диалоге Продрома прекрасно демонстрирует Теокл.

Даже краткое изложение фабулы «Ксенедема» показывает, что Продром писал его в подражание платоновским диалогам. Приверженность платоновской традиции проявляется в целом ряде аспектов. Из диалогов античного философа привлекаются лексические обороты (напр., реплики, выражающие согласие персонажа, восклицания «клянусь Харитами» и т. д.); заимствуются мотивы, сюжетные ходы и элементы композиции [12: с. 197–208]; но главное заключается не в этом: особо важно отметить, что «Ксенедем» — пример последовательного применения сократического метода: философ Теокл ведет себя точь-в-точь как Сократ. Вступая в беседу с уверенным в своих знаниях собеседником, он занимает позицию *εἴρων* — притворяется незнающим, чтобы вывести мысли оппонента и завести его в тупик. Теокл не опровергает и не корректирует определение сам, с позиций учителя — он лишь задает вопросы, а выводы делает уже Ксенедем. Истина не излагается в виде учения, юный Ксенедем — под руководством Теокла — лишь делает первый шаг к ее постижению. Сократический характер диалога не вызывает сомнений.

Когда Теокл отзывается об учителе Ксенедема Гермагоре (он, как мы помним, в диалоге не участвует), его ирония превращается в язвительную

насмешку — притворная похвала оказывается издевательством. Еще в начале беседы с юношей, узнав имя его наставника, Теокл замечает: «и книга наимудрейшая, и из наставников Гермагор науученейший: о его любомудрии свидетельствует и многое другое, но особенно ниспадающая до колен борода и покрывающая лицо бледность» [23, р. 206. 33–207. 4]. Да, Гермагор — мудрец, но главным признаком этой мудрости является борода. Образ бородатого лжефилософа, конечно — общее место еще со времен античности, но Продром весьма изящно его использует. Бороде Гермагора достается от Теокла и еще раз. Разоблачив определение рода, Теокл саркастически отмечает, что можно бы спросить об этом и Гермагора: «возможно, борода сможет сказать об этом лучше, чем другие» [23, р. 209. 26–27].

В диалоге «Ксенедем» в полной мере представлены логические характеристики платоновского диалога, сформулированные в книге Ф. Х. Кессиди [2]:

1) *майевтика* как «метод наводящих вопросов»: диалог между Теоклом и Ксенедемом построен таким образом, что основные радикальные суждения Теокла относительно определений Порфирия сформулированы как вопросы и к затруднению относительно них приходит именно Ксенедем.

2) *диалектика* как «метод исследования понятий»: вопросы Теокла приводят Ксенедема к выводу о противоречивом характере основных определений Порфирия;

3) *индукция* как «разбор сходных случаев»: Теоклом представлены разные возможности определить понятия «род», «вид», разные возможности разделить понятие признака собственного и проч.;

4) *гипотезы* как «разбор предварительных определений»;

5) *ирония* и как «способ ведения диалога», и как «отличительная черта диалектического метода Сократа»: отдельные реплики Теокла по поводу Гермагора, а также способности Ксенедема давать “хорошие” определения и проч.;

6) *скептицизм*: общее настроение Теокла и метод поиска определений, а также сюжетный итог диалога «Ксенедем».

Стоит также отметить, что произведение, написанное в форме диалога, с литературной точки зрения не обязательно будет диалогом в платоновском смысле, если в нем не ставится задача поиска определения того, что является предметом диалога: «В основе всех диалогов Платона лежит процесс определения какого-либо предмета или понятия, причем в каждом диалоге предмет обсуждения конкретно обозначен» [7]. В этом смысле, диалог «Ксенедем» основывается как раз на рассуждении об определениях основных компонентов процедуры определения, и эта тавтология

принципиальна: все затруднения в определениях, взятых у Порфирия и представленных в диалоге, имеют общий источник — проблему определенности определения.

Итак, «Ксенедем» можно по праву назвать «платоновским диалогом». И здесь возникает закономерный вопрос: насколько жанр платоновского диалога был распространен в Византии? Можно ли Продрома назвать новатором, возродившим этот жанр после длительного перерыва, или он следовал какой-то устоявшейся традиции?

В ранневизантийской традиции к форме диалога — и, в частности, платоновского диалога — прибегали часто. Христианские авторы восприняли этот жанр наряду с другими античными литературными формами. Философские диалоги ранневизантийской эпохи очень разнообразны по форме, они состоят в разной степени родства с диалогами Платона, их авторы преследуют самые разные цели, будь то наставление, спор с еретиками или опровержение язычников. Происходит сближение и даже слияние философского диалога с совершенно другим жанром — полемическим диспутом. Из ранневизантийских философских диалогов можно, в первую очередь, назвать диалоги Мефодия Олимпийского (III–IV вв.: «Пир» дошел полностью, остальные в кратких пересказах), диалог «О душе и воскресении» Григория Нисского (IV в.), диалог Энея Газского «Теофраст», диалог Захарии Схоластика «Аммоний» и др. (подробнее о платоновском диалоге в ранневизантийской традиции см.: [24; 15]) С окончанием ранневизантийской эпохи традиция платоновского диалога прерывается. Возрождение интереса к этой литературной форме относится уже к XI в. Существует косвенное свидетельство Михаила Пселла о том, что интеллектуалы этой эпохи устраивали что-то вроде «театра на дому», где диалоги Платона (напр., «Горгий») разыгрывались по ролям [3]. Но — при всем внимании и к диалогу как жанру, и к сократовскому методу, в котором так преуспел уже упоминавшийся Иоанн Итал — от самих византийцев XI в. новых философских диалогов не сохранилось. Возрождение этого жанра относится к следующему столетию — к эпохе Комниновского ренессанса.

Эпоха Комнинов — время расцвета византийского диалога во всех его разновидностях. Но XII век — это век риторики, и наиболее распространенным в эту эпоху оказывается диалог сатирический, восходящий к лукиановской традиции. Это, например, «Тимарий» неизвестного автора, «Амарант» Феодора Продрома и т. д. Вместе с тем, сохранились два диалога XII в., близких платоновской традиции — это «Феофил и Иерокл» Евстафия Солунского [14, р. 141–145] и «Ксенедем» Феодора Продрома. Диалог Евстафия посвящен, казалось бы, незначительной теме: Феофил

спрашивает Иерокла, почему обращение Θεοφιλέστατος считается менее почетным, чем *ἱερώτατος*; герои задают друг другу вопросы, спорят на разнообразные отвлеченные темы и, в конце концов, приходят к выводу, что одно обращение никак не должно цениться выше второго. Отчасти, в вопросах более умудренного Иерокла самоуверенному Теофилу, проявится и сократовский майевтический метод — он заводит оппонента в тупик и заставляет его отказаться от прежнего мнения. Таким образом, мы можем говорить об элементах платоновского диалога у Евстафия Солунского. В диалоге Продрома «Ксенедем» — как мы уже попытались показать — специфика платоновского диалога отражена в полной мере.

Таким образом, отвечая на вопрос, поставленный выше, можно утверждать: «Ксенедем» — сочинение если не уникальное, то бесспорно новаторское, отражающее самые «авангардные» тенденции своей эпохи. Тем более интересно будет обратиться к содержательному анализу этого текста.

Платоновский диалог как форма изложения именно логических идей — задумка достаточно оригинальная и трудноисполнимая. Несмотря на то, что историками философии (в частности Ф. Х. Кессиди) принято выделять также и логические характеристики платоновских диалогов, тем не менее жанром для изложения собственно логической проблематики в Средние Века является, как правило, трактат, в силу необходимой природы логического знания, его общезначимости и даже анти-диалектичности. Как греческие, так и латинские примеры логических трактатов в Средние Века составлялись, по словам С. Эббесена, преимущественно методом вырезания и копирования текстов аристотелевского Органона. Жанр *Ἐπιτομαί* (греческий аналог латинских *Summulae*) не предполагал (в отличие от своих латинских аналогов) трактатов по логическим темам, неизвестным Античности, и представлял собой скорее комментированный парафраз, чем самостоятельный комментарий, хотя был достаточно сложно структурирован (*θεωρία; πράξις; λέξις, ῥητόν*), и в общих чертах напоминал структуру латинских логических текстов (*lemma, divisio, sententia, expositio, ordinatio, quaestiones, dubitationes*). Специфика развития логики в Византии на основе платоновского подхода к знанию, платоновской образовательной парадигмы и жанра платоновского диалога, обусловивших именно такой облик логических штудий в Византии, подробно характеризуется в статьях [1], [5] и [6]. Диалог «Ксенедем» является очень интересным примером, иллюстрирующим эту специфику. С содержательной точки зрения, диалог посвящен критике логических определений, взятых из «Введения» Порфирия. Насколько нам известно, историко-логический анализ критических идей Феодора Продрома, представленных в этом диалоге, еще никем

не проводился. В этой связи было бы интересно предпринять попытку их сопоставления с «Категориями» Аристотеля и «Введением» Порфирия.

Пытаясь сквозь призму рассуждений Теокла сделать некоторые выводы о логической системе Феодора Продрома, можно предположить следующее: в общем и целом, Продром любит играть с автореферентностью терминов. Теокл достаточно изящно ведет разговор о пяти предикабиях Порфирия, применяя каждую из них к определению самой себя. По форме его вопросы можно переформулировать следующим образом: существуют ли роды родов; каковы виды видов; чем видовое отличие отличается от остальных «гласов» во виду; каков признак собственный у признака собственного и не является ли привходящий признак лишь случайным (привходящим) компонентом процедуры определения, которого может и не быть? Стоит также отдельно отметить, что Порфирий не дает строгих определений своим понятиям (φωναί) — он предлагает для них лишь некоторые «характеристики значения» (ἡ ὑπογραφή τῆς ἐννοίας); а Теокл, напротив, анализирует их с точки зрения правил определения и, конечно, находит неточности, которые действительно присутствуют в тексте Порфирия, но в нем же и оговариваются.

Интересной задачей является квалифицировать статус диалоговых приемов Теокла. Н. Г. Харалампопулос [12] квалифицирует их как апории, утверждая, что Теокл приводит Ксенедема к логическому противоречию в результате применения всех определений Порфирия. Однако данные «апории» вовсе не являются противоречиями с нашей точки зрения. Скорее, их можно квалифицировать как софизмы — ведь во «Введении» Порфирия даны разъяснения по поводу некоторых затруднений, к которым приходят собеседники в конце каждой части диалога.

Таким образом, можно говорить о двух уровнях «логики Продрома» в представленном диалоге: уровень дидактический, уровень аналитический.

Дидактический уровень имеет следующую формальную структуру, которая воспроизводится в каждом случае:

1) определенным образом поставленный *вопрос* Теокла, который направляет Ксенедема по изначально ложному пути поиска (несмотря на вполне корректное использование Ксенедемом текста Порфирия, почти выученного наизусть);

2) *умалчивание* некоторых уточнений Порфирия относительно каждого понятия (Теокл игнорирует все главы о различиях понятий у Порфирия);

3) доведение до абсолютности (которой нет у Порфирия) некоторых «случайно» выбранных для рассмотрения определений, с чем связано и *приведение к затруднению* в каждой ситуации.

Об аналитическом (собственно логическом) уровне идей Феодора Продрома, можно будет говорить только в контексте прочтения других логико-философских его работ. Однако, опираясь лишь на предложенный текст, можно выявить следующие интересные наблюдения:

1) в диалоге обращается внимание, что не во всех случаях понятие рода может быть синонимом понятия категории (в строгом смысле только наивысший род или $\gamma\epsilon\nu\kappa\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ синонимичен категории, а род в смысле $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ — более широкое понятие); у Аристотеля же в «Категориях» (например, «Категории»: 11b, 15) и у Порфирия зачастую именно род ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) используется в качестве синонима категории;

2) выявлены некоторые смысловые несоответствия приведенных Порфирием во «Введении» примеров признаков собственных;

3) поставлена под сомнение необходимость введения такой характеристики понятия как видовое отличие, — а именно оно является добавлением Порфирия к другим характеристикам, присутствующим уже у Аристотеля: роду, виду, признаку собственному и признаку привходящему;

4) и некоторые другие.

Дальнейшее историко-логическое исследование диалога «Ксенедем» представляется весьма перспективным: предполагается рассмотреть этот памятник в контексте остальных логико-философских работ Феодора Продрома, логических трактатов других византийских авторов XI–XII вв. — Михаила Пселла, Иоанна Итала, Евстратия Никейского, Иоанна Цеца и др. — а также вписать идеи Продрома в общее русло истории средневековой логики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гончарко О. Ю. Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 224–230.
2. Кессиди Ф. Х. Сократ. М.: Мысль, 1988.
3. Любарский Я. Н. Шутки Пселла // Византия в контексте мировой культуры. Научное издание. Труды Государственного Эрмитажа XLII. Издательство Государственного Эрмитажа, 2008. С. 562–566.
4. Пападимитриу С. Д. Феодор Продром. Историко-литературное исследование. Одесса, 1905.
5. Романенко И. Б. Платоновская образовательная парадигма и Академия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2002. № 2. С. 45–58.

6. Романенко И. Б., Романенко Ю. М. Аристотелевская философия образования // Аксиология массовой культуры. РГПУ им. А. И. Герцена, Российская академия образования, 2014. С. 253–263.
7. Тоноян Л. Г. Теория определения: античность и современность // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2008. Вып. 1. С. 137–144.
8. Тоноян Л. Г. Никифор Влеммид и его «Логика» // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 4. С. 58–66.
9. Тоноян Л. Г. Византийское восприятие трактата Боэция «О гипотетических силлогизмах» // Вестник ЛГУ. 2013. № 4. Т. 2. С. 50–60.
10. Тоноян Л. Г. Трактовка отношения логического следования в школах поздней античности // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2013. Вып. 3. С. 22–30.
11. Тоноян Л. Г. История логического квадрата: связь онтологических оснований и логического следования // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2011. № 4 (том 2). С. 157–168.
12. Χαράλαμπος Ν. Γ. Ἐνας ‘πλατωνικός’ διάλογος τοῦ 12ου αἰῶνος; Θεοδώρου Προδρόμου Ξενόδημος ἢ Φωναί // Ἀριάδνη.— 2005.— Τ. 11.— Σ. 189–214.
13. S. Ebbesen. Greek and Latin Medieval Logic // Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin.— Copenhagen, 1996.
14. Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula / ed. T. L. F. Tafel. Frankfurt, 1832. S. 141–145.
15. Hoffmann M. Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte. Berlin, 1966.
16. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1. München, 1978.
17. Ioannes Italus. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις) / ed. P. Joannou. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
18. Kaldellis A. Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition. Cambridge, 2007.
19. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 133. Paris, 1864.
20. Stephanou P. É. Jean Italos, philosophe et humaniste (Orientalia christiana analecta. no. 134.). Roma, 1949.
21. Τατάκης Β. Ν. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.
22. Theodoros Prodromos. Historische Gedichte / Ed. W. Hörandner. Wien, 1974.
23. Theodoros Prodromus. Xenodemus, sive Voces // Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium. Ed. J. A. Cramer. Vol. 3. Oxonii, 1836. P. 204–215.
24. Voss B. R. Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et testimonia antiqua, IX). München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

Семиколенных Мария Владимировна

кандидат культурологии

**ЧЕМ ОПАСЕН ПЛАТОН ХРИСТИАНИНУ?
КРИТИКА ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ
В COMPARATIO ARISTOTELIS ET PLATONIS
ГЕОРГИЯ ТРАПЕЗУНДСКОГО**

Аннотация: В статье рассматриваются аргументы, выдвинутые Георгием Трапезундским против Платона в сочинении «Сопоставление Аристотеля и Платона» (*Comparatio Aristotelis et Platonis*). Согласно Георгию, Платон не просто уступает Аристотелю как философ и никак не может сравниться с ним чистотой и целомудрием образа жизни: его учение абсолютно враждебно христианству — оно уже привело к падению Византии и теперь угрожает Западу.

Ключевые слова: Георгий Трапезундский, Виссарион Никейский, Платон.

Maria Semikolennykh

PhD in Culturology

**WHY IS PLATO DANGEROUS TO A CHRISTIAN?
CRITICISM ON PLATO'S PHILOSOPHY
IN COMPARATIO ARISTOTELIS ET PLATONIS
BY GEORGE OF TREBIZOND**

Summary: The paper considers criticism on Plato's Philosophy in *Comparatio Aristotelis et Platonis* by George of Trebizond. According to George, Plato is not just inferior to Aristotle as a philosopher and cannot compete with him as to purity and chastity of life: Plato's very teaching is absolutely hostile to Christianity. It has already brought about Byzantium's downfall and now threatens the existence of the Occident.

Key words: *George of Trebizond, Basilios Bessarion, Plato.*

«Сопоставление философов Аристотеля и Платона» (*Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*) Георгия Трапезундского [6] — произведение со сложной судьбой. С одной стороны, именно оно положило

начало одному из самых ярких эпизодов «спора платоников и аристотеликов» (1453–1469 годы), подтолкнув знаменитого Виссариона Никейского к написанию его трактата «Против клеветника на Платона» (*In Calumniatorem Platonis*). С другой стороны, по меткому замечанию Джона Монфасани, главное достижение Георгия Трапезундского, чья книга была очень мало известна за пределами узкого круга его товарищей (в годы самых яростных споров о платоновской философии по рукам ходило всего лишь четыре копии *Comparatio* — против почти 70 манускриптов сочинения Виссариона в редакции 1469 года), заключалось, собственно, в том, что он побудил Виссариона взяться за перо [9, р. 3–4]. *Comparatio* было написано на злобу дня: оно полно выпадов в адрес современников и lamentаций по поводу самых последних событий, — но парадоксальным образом получило гораздо меньше откликов, чем более академичный труд Виссариона. Во многих отношениях произведение Георгия — это оммаж аристотелевской философии и, опосредованно, всей схоластической традиции, попытка обеспечить себе почётное место среди учёных современников; однако именно дискуссия с Виссарионом стоила ему не только дружбы и покровительства многих влиятельных лиц, но и репутации искусного переводчика. При этом *Comparatio* — явно талантливое произведение, написанное очень красноречиво и свидетельствующее не только о философских пристрастиях и сиюминутных амбициях своего автора, но и о его широкой эрудиции и весьма оригинальных для своего времени идеях.

В «Сопоставлении» Аристотель — ученик и соперник Платона — во всех областях знания: красноречии, логике, естественных науках, математике, метафизике, моральной философии, — безусловно, превосходит своего учителя. Его рассуждения по любым вопросам гораздо основательнее, советы — благоразумнее, а привычки и образ жизни — добродетельнее. Однако среди доводов Георгия против платоновской философии можно найти и более неожиданные. Один из них мы условно назовём «политическим».

Уже в последних главах «Сопоставления», разобрав и прокомментировав многие фрагменты платоновских «Законов», Георгий заявляет: «Платоновские сочинения, принципы и установления погубили Грецию»¹. Что же это за «установления»?

В первую очередь, разумеется, сексуальная распущенность, которой греки до Платона не знали (Георгий специально рассказывает о старинной чистоте нравов — *vetus illa castimonia*, — закреплённой в законах Драконта и Солона), и которую позднее переняли у древних греков ромеи, византийцы. С отвра-

¹ “...Platonis scripta, praecepta, instituta Greciam perdiderunt”.

щением Георгий рассказывает о непристойных оргиях с участием императора, многих сановников, «то ли напуганных, то ли развращённых [императорской] щедростью» (*aut territi, aut largitione corrupti*) и их обнажённых жён и дочерей. Порицает он «некоего римского императора», который утверждал, что «лучше подчиняться законам Платона, нежели придерживаться евангельского образа жизни» (*multa melius esse dicebat Platonis legibus, quam euangelicae vitae servire*), и вёл жизнь самую непристойную как раз в те годы, когда «арабы завоевали Египет, овладели Сирией, наводнили Африку и многие другие провинции римлян»². Ради проповедуемых Платоном противоестественных плотских радостей, ромеи забыли о науках, отечестве, ратном деле и благочестии, а потому утратили божественное благоволение и были обречены гибели. «Вот наслаждения, вот успех, вот удел, который принесли всей Греции платоново учение, сочинения и нравы», — резюмирует Георгий³.

Подобный ход рассуждений, как и красноречивое порицание упадка нравов, сопровождаемое яркими и подробными описаниями примеров такого, вполне ожидаем в таком сочинении и вряд ли может показаться интересным. Гораздо любопытнее другое: разбор Георгием последствий введения тех законов Платона, что касаются общения с чужеземцами, торговли и культурного обмена с ними⁴.

Георгий засыпает Платона риторическими вопросами, ехидно интересуясь, как вообще может существовать, а тем более вечно процветать платоновское государство, если, действуя установленные им законы в каком-нибудь поселении хотя бы на протяжении одной человеческой жизни, оно впало бы в самую жестокую нищету. В самом деле, что имеет в виду Платон, когда заявляет, что в его государстве «не должно быть ни золота, ни серебра, ни большой наживы путем ремесел и ростовщичества, ни чрезмерно обширного скотоводства, но должны быть только доходы, доставляемые земледелием» (743d), да и вообще все ремёсла следует поручить чужеземцам (806e, 846d-850d)? Более же всего Георгия возмущает то, что чужеземец, занимавшийся в государстве Платона торговлей или ремеслом, должен через двадцать лет быть изгнан, и он весьма красноречиво выказывает это возмущение:

² “Eo tempore Arabes aegyptum occuparunt. Syriam tenuerunt. Africam invaserunt, multasque alias romanorum provincias”. Возможно, речь идёт об императоре Константе II [3, V].

³ “Nos fructus, hunc exitum, has fortunas, doctrina, scripta, mores universae Graeciae attulerunt”.

⁴ О своеобразном либертарианстве Георгия Трапезундского, проявившемся в его критике вводимых Платоном законов, пишет Джеймс Хэнкинс [7].

Сколько же, Боже всеблагод, в этих законах непоследовательности, переменчивости, противоречия, дурно сказанного, недостойно помысленного, безобразнейше написанного? Он (Платон. — М. С.) желает построить вечный город, а чужезмцев, которым одним поручено заниматься необходимыми [для его процветания] ремёслами, через двадцать лет изгоняет? И они настолько глупы, что своё оставляют, и согласны с тем, чтобы быть оттуда изгнанными и не одни, а с детьми, [в этом городе] зачатými, рождёнными и выросшими?⁵

Касающиеся иноземцев законы Платона попросту непрактичны: никто не захочет поселиться в его идеальном государстве — ведь там практически невозможно пустить корни, получить гражданство и соответствующие ему права. Но если это так, то в платоновском государстве не будет ни ремесла, ни торговли, поскольку не будет тех, кому позволено ими заниматься. «Из платоновского государства изгнаны чужеземцы, — пишет Георгий, — а значит, изгнаны сапожники, хлебопеки, всех родов ремесленники, мясники, торговцы птицей и рыбой и прочие того же рода. Кто же после этого останется работать на благо города? Граждане? Но им не позволяет закон...»⁶ Может ли процветать государство с таким иммиграционным законодательством? Вряд ли, — полагает Георгий, — и качестве доказательства от противного приводит столицу мира, Рим, основатель которого, Ромул, «по примеру древних греков объявил город убежищем, и призвал в него не только невинных, но и преступников»⁷. Ромул, — продолжает Георгий, — не обращал побеждённых соседей в рабство, а разрушал их города и вынуждал переселяться в Рим, даруя права гражданства. Таким образом, «старец Платон, презрев старинные законы отечества, выдумал новые, неслыханные, невероятные, противоречивые, которые никаким народом не были переняты. Юный Ромул, воспитанный Фаустулом в деревне,

⁵ “In his legibus quot, dues bone, inconsequentia, inconstantia, repugnantia, impossibilia, iniqua dictu, turpia cogitatu, foedissima scriptu sunt? Perpetuam civitatem facere vult, et advenas quibus solis necessariae adjuvendum artes commendantur post xx annos pellit? Et qui sunt adeo stulti ut suam relinquunt, et illo convenient unde se pelli non ignorent, ne se solos, verum etiam liberos suos ibi conceptos, ibi natos, ibi educatos?”

⁶ “Pelluntur peregrini ab civitate Platonica, pelluntur ergo sutores, pistores, fabrorum omnia genera, lanii, fartores, caetarii, caeterique hujusmodi. Quis postea horum officia civitati praestabit? cives? At non permittuntur lege”.

⁷ “...veteres imitatu graecos, asyllum aperuit, nec innocentes solum, verum etiam noxios convocabat”.

возродил древние греческие обычаи, подчинив, в конце концов, своим законам весь круг земной»⁸.

Не меньше вопросов вызывает у Георгия Трапезундского и организация сельскохозяйственных работ, которые Платон намеревался предоставить «рабам, собирающим с земли жатву достаточную, чтобы люди жили в довольстве» (806е). По мнению Георгия, нельзя ограничивать тренировку воинов одними лишь упражнениями в палестре: телесную силу и твёрдость духа дают только постоянные сельскохозяйственные труды, приучающие переносить холода и зной, голод, изобилие и постоянные заботы. Значит, нет на свете никого более пригодного для воинской службы, чем земледельцы. Но Платон в своём идеальном государстве лишает их гражданства, а вместе с ним и права защищать отечество с оружием в руках, заведомо обрекая тем самым своё детище на поражение в практически любом вооруженном столкновении.

Итак, увлечение платоновской философией и в особенности вводимыми им законами, якобы призванными обеспечить вечное процветание идеального государства, на деле, — как убеждён Георгий Трапезундский, — ведёт общество к гибели, ослабляя его, доводя до нищеты и лишая союзников. Непонимание этого привело к падению Византийской империи, столкнувшейся с завоевателями, не разделяющими этих «платонических» предрассудков.

Все мы видим, — пишет он, — какова мощь турок... делают ли они различие между итальянцами, греками, скифами?.. вовсе нет. Нет у них того, чего у нас в избытке. Мы говорим: это сын свободной женщины, а тот — рабыни, этот рождён от знатного человека, тот — от простолюдина, этот — гражданин, тот — чужеземец; у турок иначе: обо всех людях говорят таким образом, чтобы не делать различия между одним человеком и другим, если только они не разнятся добродетелью⁹.

По мнению Георгия Трапезундского, турки наделяют представителей покорённых ими варварских народов всеми правами гражданства, тем самым обеспечивая своей империи те же преимущества, которыми не-

⁸ "Plato senex, mores et instituta patriae negligens, nova, inaudita, incredibilia, repugnancia excogitabat, quae ab nullo suscepta populo sunt. Romulus juvenis apud faustulum ruri educatus, priscae consuetudines graeciae repetens, univerrum terrarum orbem legibus tandem suis subjecit".

⁹ "Quanta Turcorum potential sit omnes videmus, haec temporibus nostris nimium crevit, est ne apud eos differentia inter Italum, aut Graecum, aut Scytham?.. Nulla omnino. Necilla quidem, quae apud nos premaxima est. Turci non sic, sed omnes ita dicunt homines esse, ut nullam differentiam inter hominem et hominem faciant, nisi uirtutis".

когда пользовался Рим — быстрое развитие ремесла и торговли, прочный внутренний мир, способность дать отпор любому неприятелю и с успехом расширять границы государства, возможность извлечь наибольшую пользу из талантов всех без исключения граждан.

Как мы видим, Георгий откровенно восхищается описываемым им «космополитизмом» и «эгалитаризмом» Османской империи. Однако это, разумеется, не делает в его глазах падение Византии менее драматичным, а ислам — более дружественным. Более того, рассуждая далее на страницах «Сопоставления» о том, что учение Аристотеля не имеет ничего общего с противоположными измышлениями Платона (а потому вряд ли можно называть Стагирита его последователем), Георгий подыскивает Платону новых учеников, и в некоторых отношениях это довольно неожиданный выбор: «...двоих вижу я учеников и приверженцев его, а именно Эпикура и Магомеда... однако Эпикур последовал за учителем дальше, чем Магомед»¹⁰.

Эпикура с Платоном сближает, разумеется, приверженность к плотским удовольствиям, а именно сладострастию (*voluptas*), которое Эпикур почитал высшим благом (*summus bonus*). «Ведь мы, — отмечает Георгий, — имеем обыкновение называть плотское наслаждение скорее эпикурейским, чем платоническим»¹¹. Платон говорит о радостях плоти «несколько боязливо и беспорядочно» (*subtimide ac passim*), и наслаждение оказывается у него своего рода побочным эффектом (*expetibilis*), тогда как «все свои учёные занятия, заботы и труды» Эпикура сводятся именно к нему.

Однако не только Эпикур был «подражателем и учеником» Платона, но и Магомед, который, по утверждению Георгия Трапезундского, был хитрее (*callidior*) своего учителя и вдохновителя «и красноречием, как мне показалось, более пышным, нежели платоновское, и коварством более изощрённым, нежели греческое, покори́л всю Азию и Африку, и немалую часть Европы»¹².

Но если Османская империя, граждане которой исповедуют ислам, религию Магомеда, «заражена» платоновской философией, то как ей удалось преодолеть недостатки учения Платона, почему она не пала жертвой проповедуемого им изоляционизма? Этот парадокс Георгий пытается разрешить, рассматривая учение Магомеда, сравнивая его с платоновским и указывая

¹⁰ “...propinquoires duos invenio, discipulos sectatoresque ipsius, Epicurum et Machumetum... Epicurus tamen longiuscule quam machumetus magistrum sequitur”.

¹¹ “Epicuream vero potius carnis voluptatem, quam platoniam dicere solemus”.

¹² “...et eloquentia, sicut ego accepi, majore quam platonica, et versutia majore quam graeca, universam jam Asiam, totam Affricam et non parvam Europae partem subegit”.

коррективы, внесённые «более ловким» (*astutior*) учеником в усвоенные им положения платоновской философии. Магомед перенимает у Платона три важнейшие вещи: его красноречие, а также понятия наслаждения и добродетели, которые он использует, рассуждая о боге и благочестии. На словах подражая Платону в стремлении к наслаждениям, он и на деле устанавливает законы, этому способствующие, в частности, допуская многоженство. Однако там, где Платон призывает к общности жён и детей, Магомед устанавливает порядок заключения браков и определения родства; там, где Платон призывает к совместным упражнениям нагих мужчин и женщин, Магомед требует и от тех, и от других скромности в одежде. И, самое главное,

Платон, словно обезумев, ввёл ограничение числа свободных граждан, обрёл холостяков бедности и изгнал чужеземцев. Магомед же, напротив, всегда призывал стремиться к богатству и власти. Пришельцев из всех стран он принимает, если они усваивают его ложное благочестие, привечает, почитает и делает богатыми и могущественными¹³.

При этом не следует забывать, что Магомед оставался «непримиримым врагом христианства» (*rem christianorum implacabilis hostis*): конечно, он «видел, что велик авторитет книг моисеевых, знал, что имя Христа повсюду прославляется, был знаком с учением о Троице»¹⁴, — но всё это было для него пустыми словами, ведь он не мог воспринять глубочайшие тайны христианского учения.

Картина, которую рисует Георгий Трапезундский, оказывается вполне апокалиптической: на востоке набирает силы огромная империя, исповедующая религию, чуждую христианству, и к тому же заражённая платонизмом, но при этом отвергшая наиболее вредные из платоновских законов. Византийская империя уже пала под её натиском (не в последнюю очередь из-за того, что была подточена приверженностью к платоновской философии — ярким примером которой служит Георгий Гемист Плифон, дошедший — как пишет наш автор — в своей любви к Платону до того, что отверг ради него христианство). На Западе христианство устояло благодаря учению Аристотеля, но находится под угрозой, поскольку многие

¹³ “Plato paucitatem liberorum, paupertatem singulorum, peregrinorum exterminationem, quasi amens induxit. Machumetus contra, divitiis, et procurationi semper esse incumbendum jubet. Convemis, undique modo falsam pietatem suam suscipiant, recipit, invitat, honorat, locupletes potentesque facit”.

¹⁴ “...videbat scripturae mosaycae auctoritatem non parvam esse, et Christi nomen ubique locorum florere non ignorabat”.

любители Платона (среди которых не последнее место занимает Виссарион Никейский) стремятся распространить его философию среди латинян.

Здесь надо сказать несколько слов о том, как складывались отношения Георгия и Виссариона: по-видимому, они впервые встретились во время Флорентийского собора, а уже после своего возвращения в Италию в 1440 году Виссарион прибег к услугам Георгия-переводчика, заказав тому перевод сочинения Василия Великого «Против Евномия», который был выполнен к январю 1442 года и принят очень благосклонно [10, р. 47–49]. На протяжении почти десятилетия Виссарион Никейский покровительствовал Георгию¹⁵, но с течением времени они заметно охладели друг к другу. Причиной этому были не только их расхождения во мнениях по различным вопросам, но и тяжёлый характер Георгия, который за годы пребывания при папском дворе не обзавёлся друзьями, но приобрел множество врагов, а также некоторый деспотизм Виссариона, недовольного строптивостью своего протеже. Как бы то ни было, в 1453 году Георгий покинул Рим, перебрался в Неаполь и занялся переводом «Законов» Платона, изначально предназначенном папе Николаю V, но впоследствии преподнесённых венецианскому дожу Франческо Фоскари [11, р. 419]. В 1455 году, по смерти Николая V, Виссарион Никейский оказался одним из самых вероятных претендентов на Святой Престол, что, по-видимому, стало для Георгия ещё одним знаком упадка христианского мира. «Сопоставление» было написано в 1458 году, а уже через несколько месяцев появилась первая, греческая версия *In Calumniatorem Platonis*: в конце четвертой книге этого сочинения Виссарион разбирает доводы Георгия против представлений Платона о месте чужеземцев в идеальном государстве.

Виссарион начинает с того, что опровергает утверждение Георгия, будто Платон вводит некий новый и небывалый закон: допускать чужеземцев в государство запрещал ещё Ликург, опасавшийся, как бы «граждане не были заражены чуждыми обычаями, и через беспорядочное общение с другими людьми не утратили свою безупречность»¹⁶. Однако Платон, разрешающий чужеземцам проживать в его городе в течение двадцати лет, гораздо снисходительнее спартанского законодателя: ведь за этот период и пришельцы могут устроить свои дела наилучшим образом

¹⁵ Сам кардинал полагал, что Георгий пользовался его благосклонностью в течение 15 лет, в то время как Георгий писал, что молча сносил оскорбления кардинала 10 (или 12) лет. См. [10, р. 164, п. 145].

¹⁶ “...ne cives externis moribus inficerentur, et per contagionem quorumlibet hominum suam integritatem amitterent” [12, IV, 13].

(особенно если учесть, что установленные Платоном законы освобождают их от уплаты налогов), и граждане (цель которых не обогащение, а упражнение в добродетели) получают выгоду от сожительства с ними (так как чужеземцам дозволены занятия ремёслами и торговлей). Он обращает особое внимание на то, что по окончании двадцатилетнего срока чужеземцы могут либо обратиться к гражданам с просьбой о праве постоянного проживания, либо покинуть город, унеся с собой все нажитые богатства: «Так Платон и чужеземцев поддерживает самым приветливым образом, и равно о своих заботится, чтобы не могли они извне навлечь на себя гибель»¹⁷. Георгий считает, — пишет Виссарион, — что подобные законы не привлекают в город чужаков, и очень ошибается — ведь Платон «ничего не требует от чужеземцев» (*nihil ab peregrinos exigit*), давая им при этом возможность нажить огромные богатства. Что касается сравнения с римлянами, то Георгий показывает себя плохим историком: объявляя город убежищем для преступников, Ромул избирал «последнее средство в нужде» (*postremum necessitatis remedium*), и впоследствии правители Рим от такой практики отказались¹⁸. И, наконец, его особенно возмущает утверждение Георгия, что законы Платона якобы стали причиной падения Константинополя и несут теперь гибель латинянам. Судьба как отдельных людей, так и целых народов изменчива, — пишет он, — она подобна колесу, «тех, кто был выше, спускающему ниже, а кто был ниже, поднимающему выше»¹⁹. Невозможно быть вечно счастливым и удачливым, и тот, кого по закону природы ожидает гибель, достоин лишь сострадания, а никак не обвинений в безнравственности, на которые так скор Георгий. Апокалиптические видения Георгия Трапезундского не кажутся Виссариону ни пугающими, ни даже сколько-нибудь основательными: там, где его противник видит надвигающийся конец света, кардинал наблюдает лишь действие извечного закона, которому уже подчинилась не одна империя.

Это столкновение двух различных взглядов на современность имело продолжение: Георгий Трапезундский не ограничился констатацией печальных фактов на страницах своего сочинения. «Сопоставление» завершается восторженным панегириком Аристотелю, и в Аристотеле же

¹⁷ “Ita Plato peregrinos humanissime fovet, et suos partier tuetur, nequid labis extrinsecus contrahere possint” [12, IV, 13].

¹⁸ В доказательство этого Виссарион приводит процесс о римском гражданстве поэта Авла Лициния Архия, которого защитил Цицерон, и сообщение Светония о том, с какой неохотой Октавиан Август даровал иноземцам право римского гражданства [4, II, 40 (3)].

¹⁹ “...et quos modo habebat superiores, inferius deducentem, et contra, qui inferiores errant, tollentem superius” [12, IV, 15].

он видит спасителя христианского мира. Османская империя, — полагает он, — представляет собой практически идеальное (разумеется, не в платоновском смысле) государство, в то время как христианство — единственная истинная религия. Таким образом, следует убедить турок принять христианство, а затем позволить им включить в состав своей империи все остальные государства. Для того чтобы добиться этого, достаточно, по мнению Георгия, убедить Мехмеда II Завоевателя в истинности христианского вероучения, что не составит труда, поскольку Великий Турок — большой поклонник Аристотеля, а положения философского учения Аристотеля (в глазах Георгия) практически совпадают с христианскими догматами. Если этот план удастся воплотить в жизнь, то весь мир будет ждать покой и процветание²⁰.

Георгий Трапезундский на самом деле предпринимает попытку встретиться с Мехмедом II: в 1465 году он заручился негласной поддержкой папы Павла II и отправился в Константинополь, однако встретиться с Великим Турком ему не удалось. Готовясь к аудиенции, Георгий составил несколько трактатов и писем, которые должны были подтолкнуть Мехмеда II к принятию христианства. Неизвестно, попали ли они в руки адресата, но участь их автора оказалась незавидной. По его возвращении в июне 1466 года Павел II организовал комиссию для рассмотрения этих сочинений: комиссию возглавил Виссарион Никейский²¹, и очень скоро Георгий оказался в замке Св. Ангела за то, что расточал в своих письмах неумеренные похвалы турецкому султану (впрочем, пробыл он там только четыре месяца, до февраля 1467 года). Это довольно скверно отразилось на его репутации, следующий удар которой был нанесён в 1469 году, с выходом в свет последней версии *In Calumniatorem Platonis*: пятую книгу своего сочинения Виссарион посвятил подробному разбору ошибок, допущенных Георгием при переводе платоновских «Законов». Не отставали от покровителя и члены виссарионовой *familiae*: Николо Перотти, в *Refutatio deliramentorum Georgii Trapezuntii Cretensis* суровейшим образом порицавший Георгия за его контакты с турками, Андреа Контрарио (*Contra Georgium Trapezuntium calumniatorem Platonis*), Домицио Кальдерини.

В июле 1471 года, после смерти Павла II, Виссарион снова претендовал на Святой Престол, но потерпел неудачу; после выборов Сикста IV он стал

²⁰ О политических идеях Георгия, его попытке обратиться к Мехмеда II и её последствиях для автора см.: [1; 2; 10; 13].

²¹ Стоит отметить, что Виссарион до конца жизни не оставлял попыток организовать новый крестовый поход против турок с целью отбить у тех Константинополь.

папским легатом во Франции, Бургундии и Англии, а 18 ноября 1472 года, вскоре после возвращения, умер. Георгий ненадолго пережил его, скончавшись в Риме между 1472 и 1473 годами [10, р. 234; 5, р. 342] и тем самым завершив этот эпизод истории раннеренессансного платонизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лобовикова К. И. Георгий Трапезундский и Мехмед II Завоеватель // Византийский временник. 2005. Т. 64 (89). С. 141–155.
2. Лобовикова К. И. Христианство, иудаизм и ислам в трактате Георгия Трапезундского «О вечной славе самодержца и его мировом владычестве» // Античная древность и средние века. 2003. Вып. 34: материалы XI Международных научных Сюзюмовских чтений (Екатеринбург, 26–28 марта 2003 г.). С. 399–414.
3. Павел Диякон. История лангобардов / пер. Д. Н. Ракова. М.: Наука, 1970.
4. Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1993.
5. Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation. Vol. 1–3 / ed. by P. G. Bietenholz, Thomas B. Deutscher. Toronto: University of Toronto Press, 1995.
6. Georgius Trapezuntius. Comparationes philosphorum Aristotelis et Platonis. Venice, 1523. Repr. Frankfurt a. M.: Minerva, 1965.
7. Hankins J. George of Trebizond: Renaissance Libertarian? (manuscript) // To appear in a Festschrift for John Monfasani (Brill Studies in Intellectual History) / ed. by Alison K. Frazier and Patrick Noll. Leiden: E. J. Brill.
8. Hankins J. Plato in Italian Renaissance. Vol. 1. Leiden: Brill, 1990.
9. Monfasani J. A Tale of Two Books: Bessarion's *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond's *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis* // Renaissance Studies. Journal of the Society for Renaissance Studies. Vol. 22, No. 1 (2008). P. 1–15.
10. Monfasani J. George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic // Columbia Studies in the Classical Tradition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1976.
11. Nicol D. M. Bysantium and Venice: A study in diplomatic and cultural relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
12. Quae hoc in volumine tractantur Bessarionis cardinalis Niceni [et] Patriarchae Consta[n]tinopolitani In calumniatore[m] Platonis libri quatuor; eiusdem Correctio librorum platonis de legibus Georgio Trapezuntio interprete eiusdem De natura [et] arte aduersus eundem Trapezuntiu[m] tractatus index eorum omnium quae singulis libris pertractantur. Venetiis: in aedib. Aldi Romani, 1503.
13. Ravegnani G. Nota sul pensiero politico di Giorgio da Trebizonda // Aevum. 1975. Vol. 49 (№№ 3–4). P. 310–329.

Капилупи Стефано Мария

*зав. отделением итальянского языка и культуры
Русской христианской гуманитарной академии*

ПЛАТОН И ПЕТР ЛОМБАРДСКИЙ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ СОЗЕРЦАНИЯ ВОЗМОЖНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Аннотация. В данной статье автор предлагает заново увидеть аналогии с христианским мировидением и неожиданные совпадения с христианской эсхатологией в начале седьмой книги Государства Платона. Платон говорит Главкону про узника, который только что освобожден от оков в пещере: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх... разве он не будет страдать и возмутится таким насильем?». Риск ослепления перед Солнцем, который угрожает освобожденного узника, напоминает нам состояние апостолов перед преображенным Иисусом на Фаворе. В всем Ветхом Завете среди образов конкретного появления Творца и его Духа у людей встречаем также и веяние тихого ветра (Царства, 3 кн.: 19, 20): «После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра, и там Господь». Действительно в христианской традиции имеет место гносеологическая снисходительность Бога к людям, в том смысле, что Он говорит им различными чудесами или идеями, в зависимости от чувствительности, от способностей и даже от образования каждого. И чаще всего Он открывает им истину постепенно. Евангельский рассказ о том, что Господь приходит как вор ночью завершается тем, что верующие зато находятся в свете, а не в темноте, так что Господь не собирается появиться внезапно для них «как вор ночью» (Матфей 24:42–44). Бернард Клеровский подчеркнул, как Его высший план заключается в том, чтобы человек смог Его свободно, а не принудительно любить. В Ветхом Завете есть еще и образ близкого облака, которое знаменует присутствие божественного: именно то осеняющее облако, из которого Творец в итоге сообщает о главной тайне будущего на Фаворе в Евангелии. Освобожденный узник Платона это философ, который призван вернуться в пещеру, чтобы освободить других, или чтобы быть ими убит, по рассказу самого Платона, поминающего судьбу Сократа. Подобное произошло с пророками Ветхого Завета, с Христом и с мучениками Христианства. Проблема и тайна созерца-

ния и преобразования решается в том, что человек в эсхатологическом порядке оказывается тем, что он видит и тем, что он слышит. А христианская тайна это тайна Евхаристии, при которой верующий становится частью того, кого он принимает внутри себя в качестве святых хлеба и вина. Видно становится, как в этой христианской истине человеческая телесность полностью вовлечена и в путь созерцания и в путь преобразования, а высшая надежда оказывается, таким образом, надеждой на то, чтобы каждое человеческое тело стало светом. Четыре сегмента пути освобожденного узника у Платона оказываются удивительно похожими на четыре эсхатологического этапа человечества в схоластике Петре Ломбардском. Последний сегмент знаменитой линии Платона, ноэсис, это скорее всего время созерцания и время преобразования, когда царствует молчание, и исследователи до сих пор обсуждают, находится ли прямо там источник блага и созерцания, то есть самое Солнце, или находится ли оно «дальше», за пределами последнего сегмента. Петр Ломбардский: при и «после» (то невозможное «тогда», когда временно-пространственное измерение встречает вечность неведомым человеку путем) человек «non potest rescage», ergo non potest non amare, то есть только на четвертом, по Петру Ломбардскому, этапе эсхатологии человек оказывается окончательно освобожденным от риска и соблазна не-любить, что обозначает освобожденным от риска не быть самым собой до глубины своей. Это потому, что корень бытия есть любовь, то есть та тринитарная самоотдача другим (Отец это Отец только для Сына, а Сын это Сын только для Отца), которая оказывается при Втором пришествии корню чистой и исключительной радости, но в несовершенных этапах мира неизбежно сопровождается также страданием и мучительным самопожертвованием.

Ключевые слова: свет, напряжение, стремление, материя, телесность, вера, гармония, эсхатология.

Stefano Maria Capilupi

head of the Department of Italian language and culture at the Russian Christian Academy for the Humanities

PLATO AND PETER LOMBARD: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL EXPERIENCE OF CONTEMPLATION OF THE POSSIBLE LIBERATION OF HUMANITY

Summary. In this article the author offers a new view at the beginning of the seventh book of Plato's Republic analogy with the Christian world view and unexpected matches with Christian eschatology. Plato says Glaucon about the prisoner, who had just freed from the shackles of the cave: «If anyone would be forced to drag him up on the slope... not he will suffer and be troubled by such violence?».

The risk of glare front of the Sun, which threatens the released prisoner, reminds us of the state of the apostles front of the Transfiguration of Jesus on Mount Tabor. Throughout the Old Testament among the images of a particular appearance of the Creator and of his Spirit front of the people we meet also a still small voice (The third book of Kings, 19, 20): «After the earthquake a fire; but not in the fire there is the Lord. After the fire a still small voice, and it was the Lord». Indeed, in the Christian tradition there is an epistemological condescension of God to the people, in the sense that He had spoken to them by various miracles and ideas, depending on the sensitivity, the ability and even the formation of each. And most of all, He gradually opens up to them the truth. The Gospel story of the Lord comes as a thief in the night ends with the fact that believers are but in the light, not in darkness, so that the Lord is not going to appear suddenly to them «as a thief in the night» (Matthew 24: 42–44). Bernard Klerovsky stressed how the highest plan of God is that man could free, not force love Him. In the Old Testament there is the image of a loved clouds, which marks the presence of the divine. It is overshadowing cloud from which the Creator finally announces a major mystery of the future at Tabor in the Gospel. The released prisoner of Plato is the philosopher who called for returning to the cave to free the others, or to be killed by them, on the story of Plato, that remember the fate of Socrates. This happened to the prophets of the Old Testament, to the Christ and to the martyrs of Christianity. The problem and the mystery of the contemplation and transformation is solved that people in the eschatological order is what he sees and what he hears. The mystery of the Christianity is the mystery of the Eucharist in which the believer becomes a part of what he receives in himself as holy bread and wine. It becomes clear, as in the Christian truth the human corporeality is fully engaged in the path of contemplation and in the path of transformation, and the ultimate hope it is thus the hope that every human body has become light. The four segments of the path of liberation of the prisoner in Plato are remarkably similar to the four eschatological stages of the humanity by the scholastic Peter Lombard. The last segment of the famous line of Plato, noesis, it is most likely the time of the contemplation and the time of the transfiguration, when silence reigns, and researchers are still debating whether there is the source of the well and the contemplation, that is the sun itself, or whether it is «on» beyond the last segment. Peter Lombard: with and «after» (the impossible «then» when the time-space dimension meets eternity unknown by man) people «non potest peccare», ergo non potest non amare, that is the fourth, by Peter Lombard, stage of the eschatology, when the person is finally freed from the risk and temptation of non-love, which means freed from the risk of not being deeply himself. This is because the root of being is the love, that is the trinitarian self-giving to others (Father is the Father only for the Son, and the Son is the Son only for the Father), which is, at the Second Coming, the root of pure and exclusive joy, but in the imperfect steps of the world is inevitably accompanied also by suffering and painful sacrifice.

Key words: *light, voltage, aspiration, matter, corporeality, faith, harmony, eschatology.*

Статья анализирует некоторые ключевые аспекты проблематики соотношения античного и христианского мышления. Поэтому, заключение о эсхатологии Петра Ломбардского оправдывается тем, что знаменитый схоластик является автором основной антологии патристической и средневековой мысли именно в той эпохе, когда христианские авторы, вплоть до самого Данте Алигьери, пытаются найти новую гармонию и новое примирение с наследием античности. Мой анализ начинается с выявления трех главных пунктов, касающихся соотношения христианской патристики и античной философской традиции. Во-первых: Христианство входит в человеческую историю в то время, когда была уже развита греческой культурой диалектика между мифом и философским логосом. Последний, с самого момента своего проявления, поставил в кризис первый. Тем не менее, с Платоном эти два термина пересеклись в термине мифологии (Платон также использует *mythous legein*, *mythologein*) чтобы обозначить тот вид «*poiesis*», который занимается рассказом «о богах, божественных существах, героях и путешествиях в загробную жизнь». Будет верно сказано, что существительное *Mythologia* и глагол *mythologeuo* приняли и сохранили лишь частично смысл исходного слова «миф»: значение «эффективного слова», направленного на необязательное, «не связанное с аргументами» повествование. В то же время смысл мифа, как «эффективное слово», «проект», «решение» и «разрешение» перешел почти полностью в слово «логос» и выжил в глаголе «*mythiazomai*». Это означает, что сочетание «мифа» и «логоса» (*Mythologia*, *mythologeuo*) соответствует потери значения мифа как «эффективного слова» в пользу «логоса». Все это заставляет нас верить в то, что в истории греческого языка после Гомера и до Протагоры постепенно реализуется семантическое обеднение мифа в пользу логоса. Так что смешение мифа и логоса обозначало ограничение смысла мифа, как будто мифу, в непосредственном контакте со своим «конкурентом» (еще не со своим «антонимом»), логосом, было предназначено, отдать без возврата значительную часть себя другому. Это особенно важно, потому что дает основание филологической гипотезе о том, что слово миф первоначально обозначало также суть рассказов о «богах, божественных существах, и т. д.», и что эта сама суть, с одной стороны, войдя в кризис, привела к потере значения и к семантическому ограничению мифа, а, с другой стороны, она сохранилась в предмете, указанном термином, характерным для момента кризиса: *Mythologia* (6, 20). Христианство ставит этот вопрос на более высокий уровень и катализирует его, поскольку не-исторический миф заменяется, или как самые мудрые отцы говорили, «завершается» в историческом и личном откровении Христа. Во-вторых: наследие Платона

выходит навстречу намерению Отцов Церкви понять человека не через Аристотеля, как замкнутую в себе «природу», к которой, таким образом, добавляется сверхъестественная сторона, как дальнейшая и дополнительная «цель», как нечто, чуждое его истинной природе. А понять с самого начала настоящую сущность человека, отталкиваясь именно от этой цели, и рассмотреть этот путь к сверхъестественному как «истинную природу» человека. Это намерение нельзя отнести к влиянию платонизма, оно, скорее, представляет собой ту христианскую тему, по причине которой Отцы так охотно использовали платонический концептуальный мир как средство философского выражения христианских истин. В-третьих: необходимым является также рассмотрение комплексной и богатой метафизики света, характеризующей понятие Начала и понятие той действительности, которая от этого Начала развивается, ее ясность по отношению к своему Фундаменту. Сияние бытия в мысли с разнообразной интенсивностью от чувственного восприятия возвращается в себя и внутри себя поднимается к Источнику, как процесс освещения (3, 1–62).

Сократ в пятом веке до Рождества Христова был обвинен в предательстве Мифа в пользу Логоса, как и христиане в IV веке после Рождества Христова обвиняются Цельсом, Порфирием и императором Юлианом (15, *interim*) в предательстве и Номоса и Логоса во имя нового двойного суеверия: 1) Бог, который “заражается” смертью; 2) воскресение человеческого тела. Император Юлиан, наконец, смог сказать: принцип идентичности сущности и деятельности относится и к богам, и, особенно характерен, для Бога Солнца, Гелиоса, который и есть Господь вселенной (15, *interim*). Христианство осуждается в предательстве Номоса, то есть в нарушении тех давних нравов и верований, которые достигли авторитета так как были древними. Это и есть подход именно «римской религии», он был официально и полностью сформулирован в императорском указе от 297 г., подписанном тетрархами (в частности Диоклетианом и Галерьем) против манихеев, но, в широком смысле, применимым против каждой религии, которая была намерена конфликтовать с древней традицией. Указ Константина, спустя 16 лет, открывает новым верованиям, в первую очередь Христианству, но провозглашается он на самом деле в интересах *Pax Deorum*, то есть концепции уважения религии каждого народа Империи. Рассмотрим дальше и другие важные этапы в политической истории и в истории культуры поздней древней эпохи с точки зрения отношений античного и христианского мышления. Аполлинарий отец и Аполлинарий сын, один священник, другой епископ Лаодикеи, решили снабдить христиан корпусом литературы, достойным языче-

ских классиков, это решение было реакцией на указ от 362 г., которым император Юлиан отстранил христианских учителей от преподавания (*Сократ*, Церковная история, III, 12, 7). Император Феодосий делает Христианство государственной религией в 380 году, но после этого еще одним “разрывом” с недавним прошлым является разграбление Рима в 410 году, что приводит Августина к написанию *Civitas Dei*. Тут Августин приходит к интенсификации дихотомии природы / благодати, которая находится в значительном диссонансе с мнением Отцов, для которых сохранение здорового богословского отношения с природой означало также сохранение уважительного отношения к греко-римской традиции. С тех времен появляется проблема баланса между верой и разумом, и между «естественным» и «сверхъестественным», а именно в рамках проблемы оценивания наследия античности. В те же годы начинаются преследования императорами язычников. В 416 году Указ римского императора Востока Феодосия II постановил, что только христиане могут выступать в качестве судей, занимать государственные должности и входить в армию. В 423 году Феодосий II заявил, что все языческие религии — не более чем «поклонение демонам», и приказал наказывать лишением свободы и пытками всех, кто продолжал поклоняться им. Указ Солунского считается историками крайне важным событием, так как он инициировал процесс под которым «впервые доктринальная истина была введена в качестве закона государства и, как следствие, религиозный раскол был преобразован в юридический *Crimen Publicum*: теперь еретики могли и должны были быть преследуемы как общественная опасность и враги государства» (4, 11). Важно также отметить, что по всей Римской империи и во время Экзархата Италии (до 752 года), Церковь не имела ни гражданскую, ни судебную власть, она оставалась государственной монополией. Подумать сегодня еще раз сегодня о том здоровом или не здоровом богословском отношении христиан к греко-римскому наследию, о котором было сказано выше, это значит, попробовать вернуться мыслью к первым историческим истокам той нетолерантности и религиозного насилия, о которых христиане еще полностью не высказали должное и освобождающее *tea culpa*. Следующие фрагменты Платона, принадлежащие философской Вульгате эпохи Отцов Церкви, были широко использованы христианами:

— *Тимей*, 28 С: невыразимость первого начала и принципа, согласно неоплатонической интерпретации;

— *Тимей*, 41 А: различие между высшим Богом, несотворенным и вечным, и тленным космосом;

— *Федр*, 245 С ss.: бессмертность души, обусловленная ее врожденным динамизмом;

— *Федр*, 246 А ss: миф о крылатой колеснице (части души);

— *Тезет*, 176 А-В: принцип «ассимиляции человека Богу».

Часто присутствие в христианском авторе платонических формул или тем связано с тем, что они уже входили в еврейскую и христианскую традиции. Например, интерпретация книги Бытия, 1, 2 (в тексте Септуагинты: «земля была невидима и неорганизована»), как намек на изначальную бесформенную материю, вызывает ассоциацию с Тимой, 51 а (Вселенное вместилище это «невидимый и бесформенный вид»), но находится это также в книге Премудрости, 11, 17 (Бог создал мир «из бесформенной материи»). Фрагментом Платона, широко распространенным в литературе поздней античности был *Тезет*, 176 б, с которым Платоники провозглашали цель философской жизни: «стать похожими на Бога, по мере возможности». Иоанн Златоуст определяет любовь к врагам как «вершину философии», потому что она представляет собой высшую награду: «стать как Бог, насколько это возможно людям» (1; 9). Для образованного христианина второй половины IV века было нормой интегрировать в библейские тексты выражения, происходящие из платонизма.

Среди фрагментов Платона, наиболее используемых отцами Церкви были еще:

— *Тим.* 29 А: доброта создателя Вселенной и, как ее последствие — красота Вселенной, Им образованной;

— *Тим.* 30 А: упорядочивающая доброта Демиурга над бесформенной материей;

— *Phaedr.* 246 Е: Зевс, упорядочивающий и Провидящий;

— *Тим.* 37 D: различие между временем и вечностью, по которому первое является движущимся изображением второго;

— *Послание II*, 318 Е: Бог добр, Он — причина всех вещей, создает их во красоте, правит ими разумно и спасает мир своим Провидением (именно здесь Платон говорит о трех царях вселенной!);

— *Государство*, 715 Е — 716 А: Бог — принцип справедливости и формальная, эффективная и финальная причина всякого существования.

Кирилл Александрийский, Дидим Александрийский, Евсевий Кесарийский и другие отцы, в особенности реагируя на репрессию Юлиана, часто цитируют фундаментальный отрывок из четвертой книги Истории философии теоретика-противника Христианства Порфирия (19, 346–391), который, по их мнению, «не имел здравых идей» о божественной реальности, но сам себе противоречил, пытаясь передать точную точку зрения

Платона, и считал верным выражаться именно в следующих «христианских» терминах, как будто был вынужден использовать их из-за верности текстам Платона: «Платон говорит, что божественная сущность исходит к трем ипостасям. Высший бог это благо; после него демиург приходит как второй бог и душа мира как третий. В самом деле, божественное проходит до самой души» (10; 12; 16, 67–91). На основе всего этого лежало бы письмо Платона Дионисию в Сиракузы, тот фрагмент, в котором Платон говорит именно о «трех царях вселенной» (Ер. II 312 d-e). Как известно, в творениях Иустина во II веке находим первую попытку широкого примирения с греко-римской традицией: он считает иудео-христианскую традицию завершением эллинизма. Иустином предполагается, что язычники и христиане выражали подобную концепцию истины: она для них находится в историческом событии божественного происхождения, откровении, данном в определенный момент Богом человечеству. Происходит от этого взаимное отождествление понятий философии и теологии; человеческая мысль может быть только экзегетической, то есть должна попытаться интерпретировать некую точку опоры: откровение, содержащееся в старейших мифах, традициях, законах. Языческий золотой век в этом представляет аналогию с иудео-христианским Эдемом (20, *interim*; 21, *interim*; 23, *interim*). И Иустин подчеркивает то, что говорит Платон в Тимее о Сыне Божиим по отношению к философии природы, когда он говорит, что власть, которая приходит сразу после Первого Бога, запечатлена в виде X во Вселенной. И доктрина о третьем принципе происходила бы от знания Платоном текста Моисея, который говорит, что Дух Божий носился над водою. На самом деле, Платон присваивает второе место Логосу, происходящему от Бога, и говорит, что он расположен в виде X во Вселенной, в то время как назначает третье место Духу, («Третьи реальности вокруг третьего») который, как говорили, носился над водой (5, 37). Идея христианских отцов, что Платон был вдохновлен еврейской традицией во время путешествия в Египет (Giuseppe Flavio, *Contro Apione* I, 1, 1–2; Clemente d'Alessandria, *Stromata* I, 15–17, 21, 22–29, *Stromata* V, 5, 14; Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, XI, *proemio*, 1–2) является манипуляцией историей. Эта идея обозначает, в любом случае, христианскую попытку примирения с предыдущей традицией. Рассматривая влияние предыдущих религиозных учений на Платона, важно подчеркнуть влияние Орфизма. Неоплатоники утверждали, что оригинальность мифа о пещере не принадлежит Платону: еще в религиозных церемониях, установленных Зороастром, мир был представлен как пещера. Вдохновленные этими убеждениями пифагорейцы, Эмпедокл и Платон за ними, определили мир

как пещеру (Porfirio, *Lantro delle Ninfe*, 6–9; Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 1). Мы подошли к сути данной статьи, то есть к проблематике христианского толкования платоновского мифа о пещере, и, в заключение, к опыту, среди многих возможных, его интерпретации. В отцах, здесь кратко исследованных, в том числе в Августине (см. Истинная религия, IV, 7; «Никто не подошел к нам ближе, чем платоники», Град Божий, VIII, 5), мы находим фрагменты Платона и свидетельства уважения к платоникам и к неоплатоникам. Было бы несправедливо требовать от них того, что можно найти только в современных исследователях античной мысли: «Следует отметить, что мы находим концепцию души, как место разума и характера, широко распространенную в литературе поколения, которое жило сразу после смерти Сократа; она является общей для Исократ, Платона, Ксенофонта; поэтому не может быть открытием никого из них. Но она полностью или почти полностью отсутствует в литературе предшествующих эпох. Поэтому, она, по всей видимости, возникла с некоторым современником Сократа; но мы не знаем ни одного мыслителя, современного ему, с которым данная концепция может быть связана, кроме самого Сократа, который на страницах Платона и Ксенофонта постоянно исповедует ее» (2; 11, 59; 13, 187–231; 14). В действительности, примат в этом Сократа не случайно был забыт даже неоплатониками. Однако удивительно, что в христианских отцах, заинтересованных по разным причинам в различных способах примирения с древней традицией, весьма трудно найти ту фундаментальную связь, которая существует между историческим опытом Сократа и мифом Платона о пещере. Интересно, случайно это или нет (7, *interim*). Я не хочу сказать, что христианам было тогда неизвестно, насколько платоническая символика имеет не только космический, но этический и моральный смысл: пещера и спроецированные тени представляют собой чувственно-воспринимаемый мир видимости, из которого душа должна выйти, чтобы созерцать подлинный мир реальности, мир идей. Очевидно, миф о пещере Платона всегда внимательно читали и размышляли над ним, в том числе над тем фактом, что тот, кто пришел к «созерцанию Солнца», философ, из чувства солидарности с остальным человечеством должен вернуться в пещеру, чтобы помочь другим освободиться. Во втором и третьем веках после Рождества Христова казалось, что два аспекта христианского учения старались выровнять его и составить конкуренцию, в первую очередь, с традицией мысли, вдохновленной Платоном: принятие строгого кодекса этики в убеждении, что духовное совершенство не дано без практики добродетели, и доктрина об уникальности Бога Творца. Все это не вызывает сомнений. Тем не менее, стоит отметить, что отношение

между историческим опытом смерти Сократа, его самопожертвованием и мыслью Платона достаточно не изучали ни неоплатоники, ни христианские мыслители. Как будто платонизм и христианство остановились в ключевой момент самосознания, опасаясь реального обмена идеями. Для христиан источником опасения, вероятно, была возможность прямой аналогии между самопожертвованием Сократа и самопожертвованием Христа, как будто первое каким-то образом могло бы снизить важность второго или исказить его правильную интерпретацию. Для платоников, в свою очередь, воспоминание и признание революционной жертвы Сократа, где открылась истина, как это ни парадоксально, не в силе, а в слабости, она, вероятно, открыло бы теоретическую возможность для новой революции религиозной мысли, именно христианской. Платон трагически переживает смерть Сократа, но его главный вывод — это отделение души от тела и направление философа в «Аиду»; Платон еще, как кажется, не видит вечного и философского достоинства того соединения души и тела — исторического Сократа, который все эти страдания терпел. Или, скорее всего во всей полноте не видит в смерти Сократа возможной парадигмы активной (смерть как «акт», то есть действие), а не пассивной, смерти каждого индивида. Это приостановление процесса самосознания одних и других, к сожалению, препятствует прекрасной возможности для встречи и примирения мифа, философии и истории. Рассмотрение именно смерти Сократа как вместилища философских истин и даже источника символов, открыло бы врата для нового взгляда на историческую память и на историю как таковые, то есть как нечто, совершенно не случайное, как истинная «*Magistra Vitae*», в соответствии с великим уроком Цицерона. Таким образом, открылись бы врата также для философской возможности Воскресения как реального события. Возможно, что интуиция Цицерона («*Historia magistra vitae est*»: Цицерон, Об ораторе, II, 9, 36: *Historia vero testis temporum, lux veritati, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*) История — свидетель времен, свет истины, жизнь памяти, учительница жизни, вестница старины — в чем, как не в речи оратора, находит бессмертие?) и его мученичество, весьма значимые для Данте Алигьери¹, пришли слишком поздно

¹ Исключенный из канона величайших латинских прозаиков (*De vulgari*, II 67), Цицерон для Данте, по существу — философ: таким оказывается, вместе с «философской семьей», которая составляет «корону» вокруг Аристотеля, в Лимбе (*Ад*, IV 141). Подавляющее большинство цитат и ссылок на Цицерона в творчестве Данте фактически приходит из философских работ великого римлянина, от *De officiis* до *De senectute*, *De finibus* и *De Amicitia*. Этот последний текст, в частности, признается в *Convivio* (II 133) не только как эффективное чтение, вместе

в мир Античности, тогда они смогли лишь содействовать осознанию неспособности философии к утешению человека в его страданиях и отметить конец римской республики, тогда, когда остается лишь век до распространения христианской истины; слишком поздно, чтобы вовремя установились и победил диалог, а не конфликт, как между античностью и Христианством, так и между фундаментальными гуманитарными науками и знаниями (мифология, религия, философия и история), направленными на поиск истины. И слишком поздно, чтобы само Христианство не прошло, начиная с эпохи Константина и Феодосия и до религиозных войн эпохи нового времени, через то заблуждение силы, насилия и победы, как единственного благословения, которое еще Августин, с другой стороны, осуждал в своей *Civitas Dei* (в этом учении не был так понят и принят христианской традицией, как в многих других его учениях). Будет показано как возможна некая христианская интерпретация сократического события, присущего в мифе Платона о пещере, в аналогии со схоластической эсхатологией позднего Средневековья. Тут предлагаю снова рассмотреть начало седьмой книги Государства Платона, чтобы мы смогли еще раз увидеть в нем яркие аналогии с христианским мировидением и неожиданные совпадения с христианской эсхатологией. Платон говорит Главкону про узника, который только что освободился от оков в пещере: «Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят» (22, 321 и далее). Иранская религия бога солнца Митры считается старейшей формой поклонения свету. В античной философии Аристотель (17, 263 и далее) оказывает свету честь быть пятым элементом, эфиром, состоящим из материи и тонкой жидкости. Эта жидкость, в свою очередь, окружает и включает в себя вселенную сущего, которое состоит из четырех первичных элементов: воды, воздуха, земли и огня. Если говорить о христианском латинском

с Бозцией, чтобы утешиться от смерти Беатриче, но и как стимул для изучения философии. Кроме того, тема Цицерона (возможно, известна для Данте в посредничестве антологий и учебников Схоластики, так что даже до чтения *De Amicitia*) про дружбу как бескорыстную ценность, которая не ищет ни выгода, ни удовольствия, а делает жизнь радостной, было важным прецедентом для размышления *Vita nova* о безвозмездной любви, которая сама по себе, в похвале любимого, а не для какого-либо вознаграждения, находит свое наиболее достоверное значение. Решительной оказывается также роль других произведений Цицерона, особенно *De officiis*, в некоторых важных местах Божественной Комедии.

Западе, стоит отметить, что Роберт Гроссетест (XII–XIII вв.) пришел к синтезу аристотелевской и неоплатонической доктрин, предлагая полноценную метафизику света, следы которой присутствуют в мыслях Фомы Аквинского и, особенно, Бонавентуры из Баньореджо (18). Согласно этой точке зрения, свет — это изначальный физический принцип, из которого все элементы выводят свою телесность (24). Возвращаясь к платоновскому мифе о пещере, становится заметно, что риск ослепления перед Солнцем, который угрожает освобожденному узнику, напоминает нам состояние апостолов перед преображенным Иисусом на Фаворе. В течение всего Ветхого Завета среди образов появления Творца и его Духа людям, встречаем веяние тихого ветра (Третья книга Царств, 19, 20): «После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра, и там Господь». Действительно есть некая гносеологическая снисходительность Бога к людям, в том смысле, что Он говорит им различными чудесами, в зависимости от чувствительности, способностей и даже образования каждого. И чаще всего открывает им Истину постепенно. Евангельский рассказ о том, что Господь приходит как вор ночью завершается тем, что верующие находятся в свете, а не в темноте, чтобы Господь действительно появился внезапно для них как вор ночью. Бернард Клеровский подчеркнул, что Его высший план заключается чаще всего в том, чтобы человек смог Его свободно, а не принудительно полюбить. В Ветхом завете есть еще и образ близкого облака, которое знаменует присутствие божественного. Именно то осеняющее облако, из которого Творец сообщает о главной истине на Фаворе в Евангелии. Прочитаем снова Платона: «И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере» (22, 321 и далее). Освобожденный узник Платона — это философ, который призван вернуться в Пещеру, чтобы освободить других, или чтобы быть ими убит, по рассказу самого Платона, понимающего судьбу Сократа. Подобное происходит с пророками в Ветхом Завете, а с Иисусом Христом и с мучениками парадоксально происходит и то, и другое: сама смерть становится и свидетельством и сияющим освобождением. Четыре части пути освобожденного узника у Платона оказываются удивительно похожими на четыре эсхатологических этапа человека у схоластика Петра Ломбардского. Последний сегмент знаменитой линии Платона, ноэсис, это скорее всего время и созерцания и преображения, когда царствует молчание,

и исследователи до сих пор обсуждают, находится ли прямо там источник блага и созерцания, то есть само солнце, или оно находится «дальше», за пределами последнего сегмента. Петр Ломбардский: 1) До грехопадения, человек “potest peccare, ergo potest non amare”; после грехопадения он “non potest non peccare, ergo non potest amare”; после Христа он “potest non peccare, ergo potest amare”; при и «после» (тот невозможный момент, когда временно-пространственное измерение преобразается в вечность) человек “non potest peccare, ergo non potest non amare”, то есть только на четвертом этапе человек оказывается окончательно освобожденным от риска и соблазна не любить, что обозначает освобожден от риска не быть самим собой до глубины души своей, потому что корень бытия есть любовь, та любовь, та полная самоотдача другим, которая оказывается при втором пришествии чистой и исключительной радостью, но которая в несовершенных этапах мира нередко сопровождается страданием и мучительным самопожертвованием (25).

Проблема и тайна созерцания и преобразования решается в том, что человек в эсхатологическом порядке оказывается тем, что он видит и тем, что он слышит. А христианское таинство предполагает тайну евхаристии, при которой верующий становится частью того, что он принимает внутри себя в качестве святых хлеба и вина. Становится видно, как в этой христианской истине человеческая телесность полностью вовлечена и в путь созерцания и в путь преобразования, а высшая надежда оказывается, таким образом, надеждой на то, что каждое человеческое тело станет светом.

ЛИТЕРАТУРА

1. BOCCADORO GIOVANNI, Omelie su Matteo, XVIII, 34, Patrologia Graeca, vol. 57, col. 268–269 Migne.
2. BURNET J., Interpretazione di Socrate, red. F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994 (где собраны и переведены на итальянский язык следующие труды: J. Burnet, Greek Philosophy, Londra 1914; The Socratic Doctrine of the Soul, «Proceedings of the British Academy», 7 (1915–1916), pp. 235–259; Socrates, in Encyclopedia of Religion and Ethics, 1920).
3. DE VOGEL C., Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground? in «Vigiliae Christianae», 39, 1985.
4. FILORAMO G., La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori, Roma-Bari, Laterza, 2011.
5. GIUSTINO DI NABLUS, Apologia Cristiana, Limovia 2012.
6. JESI F., Il mito, Milano, Mondadori, 1989.

7. LAURENTI R., Socrate, tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri della Chiesa, Laterza, Bari 1971.

8. MALLEY W. J., Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria, Università Gregoriana, Roma 1978.

9. MERKI H., Ὁμοίωσις θεῶ on der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Paulusverlag, Freiburg in d. Schweiz 1952.

10. NAUCK A., Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta, XVI (Hardcover, 1963).

11. PATOCKA J., Socrate, Rusconi, Milano 1999.

12. PORFIRIO, Storia della filosofia, a cura di Giuseppe Girgenti, trad. di Angelo Raffaele Sodano, Collana Testi a fronte, Rusconi, Milano.

13. REALE G., Socrate, Rizzoli, Milano 2000.

14. SARRI F., Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima, Vita e Pensiero, Milano 1997.

15. SCHÄFER CH. (Hrsg.), Kaiser Julian "Apostata" und die philosophische Reaktion gegen das Christentum, De Gruyter, Berlin — New York 2008.

16. YARZA I., La fede di Porfirio, in Mondo tardoantico e riflessi contemporanei, a cura di Maria Vittoria Cerutti, Edizioni Cantagalli, Siena 2012.

17. Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1981.

18. Бонаventura. Путеводитель души к Богу. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. — 192 с.

19. Порфирий. О философии из оракулов. Против христиан. // Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1935. переизд.: М., 1990.

20. Христомафия, или Выбранные места из св. мученика и философа Иустина, служащие полезным нравоучением. М., 1783, 147 с. (включает две апологии).

21. Святого мученика Иустина философа Разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского закона. / Пер. Ириней (Климентьевского). СПб., 1797, 176 с.

22. Платон. Сочинения в трёх томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1971.

23. Преображенский П. А. Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Т. 3–4. М., 1862–1863 (переиздания: 1864; 1891–1892; 1895; репринтное изд-е 1891–1892 гг. под названием: Св. Иустин — Философ и Мученик: Творения. / пред. А. И. Сидорова. — М., Благовест, 1995).

24. Роберт Гроссетест. О свете, или О начале форм // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 122–136.

25. http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1095-1160__Petrus_Lombardus__Sententiarum_Libri_Quatuor__MLT.pdf.html

Платонизм и западноевропейская философская традиция

Соколова Лариса Юрьевна

*д. филос. н., проф.,
Институт философии СПбГУ*

ХАЙДЕГГЕРОВСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ПЛАТОНА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. БУТО

Аннотация. Показано, что А. Буто, в отличие от интерпретаций, подчеркивающих «аристотелизм» Хайдеггера, выявляет, что именно философия Платона, как родоначальника метафизики, для немецкого философа является фундаментальной. Прочтение Хайдеггером платоновских текстов является сущностным моментом его собственной онтологии, выстраивающейся на основе противостояния двух позиций, метафизики и мысли бытия. В статье аргументирован вывод, что Буто удастся, в целом, соединить хайдеггеровские рассуждения о Платоне в связанное целое, показать, что метод деструкции последовательно применяется Хайдеггером при анализе отдельных положений Платона. Оценивая хайдеггеровскую интерпретацию Платона как не истинную и не ложную, но как одну из возможных, то есть как продиктованную собственной онтологией Хайдеггера, Буто, однако, дистанцируется от Хайдеггера и находит в этой интерпретации ошибки. В статье выявлено, что Буто опускает ряд вопросов, существенных для понимания роли Платона в мышлении Хайдеггера. Так, у Хайдеггера есть не только деструкция философии Платона, но и прямые заимствования, когда в своей ректорской речи он говорит о задачах немецкого студенчества, которым соответствуют формы разделения труда в платоновском государстве.

Ключевые слова: А. Буто, Хайдеггер, Платон, онтология, деструкция метафизики, забвение бытия.

Larissa Sokolova
*Prof., Institute of Philosophy,
St Petersburg State University*

HEIDEGGERIAN READING PLATO IN THE INTERPRETATION OF A. BOUTOT

Summary. Known question of «aristotelianism» Heidegger does not interfere A. Boutot admit that the figure of Plato, as the founder of metaphysics, is of fundamental importance for the German philosopher. Reading Heidegger Plato's texts is an essential aspect of its own ontology built on the basis of confrontation between the two positions, metaphysics and thought of being. In the article supported the conclusion that Boutot been able, as a whole, to tie Heidegger's reasoning about Plato into a coherent whole, show that the method of destruction Heidegger consistently applies in the analysis of important provisions of Plato. Assessing Heidegger's interpretation of Plato but true or false, but as one of the possible, ie as a deriving from its own ontology of Heidegger, Boutot, however, distanced itself from Heidegger and finds errors in this interpretation. In the article found that Boutot omits a number of questions which are important for understanding the role of Plato in Heidegger's thinking. For example, Heidegger did not only destruction of Plato's philosophy, but also direct borrowing, when in his rector speech, he says the rector about the tasks of the German students, which correspond to forms of division of labor in State of Plato.

Key words: *A. Boutot, Heidegger, Plato, ontology, destruction of metaphysics, oblivion of being.*

При жизни М. Хайдеггер опубликовал только одну работу, посвященную Платону — «Учение Платона об истине» (1942), проблематика которой предварительно излагалась в ряде его фрайбургских лекций: «О сущности свободы» (1931–32), «Вопрос философии» (1933) и «О сущности истины» (1933–34). Также, еще в марбургский период, он читал лекции о «Софисте» Платона (1924–25). Лекции о «Софисте» (опубл. 1992) и «Учение Платона об истине» — единственные работы Хайдеггера, посвященные специально Платону. Кроме того, на нескольких страницах философ исследовал платоновское понимание бытия как идеи в текстах фрайбургских лекций «Введение в метафизику» (1935). В лекциях о Ницше (с 1936 по 1940) он уделил значительное место интерпретации идеи прекрасного и учению Платона об истине, содержащихся в «Государстве» и «Федре», а также тому, каким образом платоновский идеализм подготовил ницшевскую редукцию бытия к ценности. Обращения к Платону, явные или нет, присутствуют во многих других сочинениях, речах и учебных курсах Хайдеггера.

Стоит отметить, что цитату из «Софиста» философ сделал эпиграфом к «Бытию и времени», а во введении к этому труду упоминает «несравненные бытийно-аналитические исследования» греческих философов, ссылаясь, наряду с Аристотелем, на диалог «Парменид». В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер уточняет, что эта цитата служит не просто украшением, но указывает на то, что уже в античной метафизике относительно вопроса о бытии сущего разгорается «битва гигантов». «Тем внимательнее при повторении проблемы [бытия. — Л. С.] следует вслушиваться в то, как философствование в ходе этой первой борьбы за бытие как бы спонтанно высказывается о нем» [1, с. 139]. Еще в марбургский период, когда Хайдеггер работает над «Бытием и временем», за его обращением к Платону стоит не просто признание философа в качестве великого создателя онтологии, но, главное, реализация собственного плана создания онтологии, а именно проведение деструкции истории метафизики, нацеленной на выявление при «повторении» прошлого «собственной» традиции понимания бытия как обнаруживающегося во времени. Только после проведения деструкции, утверждает философ, вопрос о бытии откроется во всей полноте. Концепция деструкции была сформулирована еще в ранний фрайбургский период в лекциях «Феноменологическая интерпретация Аристотеля. Введение в феноменологическое исследование» (1921–22). Она определила смысл и всех последующих, с начала 30-х гг., интерпретаций Платона, направленных, в общем, на то, чтобы в забвении бытия открыть истину бытия. Так, Хайдеггер пишет о том, что платоновское бытие как идея это протерос, более раннее, и в этом неявным для самого великого грека образом выражено понимание бытия исходя из времени.

Хайдеггерской интерпретации Платона, особенно интерпретации платоновского учения об истине, посвящено большое число работ: это, как правило, статьи или фрагменты в сочинениях более общего содержания. Монографий, в которых специально исследуется данная тема, значительно меньше [6]. Во французской философии серьезный интерес к Хайдеггеру как историку философии возникает с середины 1960-х гг., по мере ухода его экзистенциалистского прочтения, когда на первый план выходят темы деструкции и критики «философии субъекта», что было связано с работами структуралистов и постструктуралистов, но также с трудами французских историков философии. С этого времени появляются работы Ж. Бофре (J. Beaufret), Р. Брага (R. Brague), Ж.-Ф. Матейя (J.-F. Mattéi), Ж. Таминио (J. Taminiaux), Ж.-Л. Вейяр-Барона (J.-L. Vieillard-Baron), в которых предметом становится хайдеггеровское прочтение античной философии, в частности Аристотеля и досократиков. Работа Буто «Хайдеггер

и Платон. Проблема нигилизма» (1987), была первой французской монографией на тему о платоновских текстах немецкого философа. Ален Буто (род. 1953) — профессор университета Бургундии, занимается эпистемологией и исследованием философии Хайдеггера, переводчик ряда произведений Хайдеггера на французский язык, автор нескольких книг, в том числе небольшой работы «Хайдеггер» (1989), в которой пишет, что немецкий философ — один из главных, если не главный, философ нашего века [3].

Буто не ставит своей целью дать «революционную» трактовку хайдеггеровских текстов о Платоне, он видит свою задачу в том, чтобы показать «механизм» создания этих текстов, определить метод обращения к прошлому онтологии, задающий общее смысловое содержание данных текстов. Он полемизирует с В. Голдшмидтом, упрекающим Хайдеггера в искажении философии Платона, поскольку тот приписывал греку проблемы, которые составляют существо его собственного мышления, и находился, таким образом, на позиции исторического континуизма. Историзму Хайдеггера Голдшмидт противопоставляет «структурный» метод, ориентирующий историка на целостную реконструкцию учения Платона «в себе» [5]. В хайдеггеровской интерпретации Платона, пишет Буто, нет искажения и произвола, наоборот, его мысль строго следует поставленной цели — деструкции как составной части реализации программы построения онтологии. Действительно, Хайдеггер подходит к текстам Платона избирательно, но при этом следует своему методу, состоящему в том, чтобы «помыслить немислимое в платоновской мысли», открыть то немислимое, которое правит мыслью философа. За исключением «Софиста», в меньшей степени «Парменида» и «Федра» у Хайдеггера нет последовательного комментария диалогов. У него нет традиционной экзегезы, а есть избирательное отношение к диалогам или тем их фрагментам, которые прямо, по мысли немецкого онтолога, ведут к немислимому, не сформулированному эксплицитно. В связи с этим он часто прибегает к анализу мифов и аллегорий Платона (миф о колеснице, миф Эра, аллегория пещеры и т. д.), но не к его рациональному дискурсу. Этот «метод» противоположен гегелевскому, пишет Буто, поскольку Гегель, также как Хайдеггер выстраивающий историю философии в соответствии со своим философским учением, опирался, однако, на явно высказанное Платоном, а не на то, что имеется в его диалогах в непосредственной и абстрактной форме. «Бесспорным является то, что Хайдеггер не “изучал” мысль Платона в ее “систематической” или “структурной” всеобщности и его анализ остается непосредственно фрагментарным, что он оставил в тени важные части его доктрины. Он не говорит ничего или почти ничего, например,

о диалектике, столь важной для Платона, о моральных и политических понятиях Платона, о структуре диалогов, о сократовской иронии, о значении мифов и т. д. ... Платон не является для него особым “объектом” исследования как таковой, но он обращается к нему в определенной исторической перспективе» [4, р. 323–324].

Хайдеггер, по Буто, извлекает только те тезисы Платона, которые будут присутствовать в последующей метафизике (отождествление бытия и постоянного присутствия; понимание бытия как сущности сущего; определение бытия в качестве априорного; установление онто-теологической структуры метафизики и т. д.). Поэтому немецкий философ не интересовался учением Платона как таковым, но, прежде всего, «платонизмом Платона», т. е. тем, что будет взято у Платона традицией. В этой связи, отмечает Буто, Хайдеггер имел о Платоне ту точку зрения, которую сам Платон о себе иметь не мог, поскольку не мог знать, какое «влияние» окажет на будущее развитие философии. «Это “повторение” мысли Платона у Хайдеггера не является ни истинным, ни ложным; это возможное чтение Платона, которое, взятое само по себе, является пригодным, как и другие, и имеет значение, поскольку оно упускает столько, сколько оно допускает» [4 р. 325]. В этом плане хайдеггеровская интерпретация Платона, как собственное философское произведение немецкого философа, является «неуязвимой».

Последняя оценка, однако, не мешает Буто, когда он, сопоставляя тексты Платона и Хайдеггера о Платоне, дистанцироваться от Хайдеггера и находить в его текстах ошибки. Например, он пишет, что смысл «присутствия» платоновское слово *παροῦσία* получает в действительности только у Плотина. Для Плотина «*παροῦσία* это на самом деле “технический” термин для обозначения присутствия, “парусия” Принципа или Первого, то есть Единого» [4, р. 63]. Также автор считает, что *χωρα* (пространство), описанное в «Тимее», следует скорее понимать в свете учения о бесконечном у досократиков [4, р. 227–230]. Кроме того, Буто замечает, что хайдеггеровская интерпретация Платона сама заключена в рамки определенной исторической ситуации — конца Нового времени и начала современности. Хайдеггер, пишет французский исследователь, не претендовал на последнюю, «абсолютную» истину в интерпретации платонизма, подчеркивая историцистский, но в то же время однозначный характер своего обращения к прошлому. В целом, Хайдеггер обогащает учение Платона дополнительным измерением: Платон становится таким, каким он никогда не был до Хайдеггера.

Отметим, что в этом обогащении новым смыслом состоит общая особенность феноменолого-герменевтического метода, в том числе герменевтической интерпретации Платона, которая, вслед за Хайдеггером,

будет занимать Х.-Г. Гадамера. Как правило, конструктивность осмысления платоновского наследия у Гадамера исследователи находят в том, что последний, отвлекаясь от метафизического характера философии Платона, сосредотачивался на особенностях построения диалогов или же рассматривал его теорию языка как не достигающего истины сущего (третья часть «Истины и метода»). С другой стороны, в статье Р. Буте, например, выявляется преемственность, которую поддерживала философская герменевтика Гадамера с платоновской метафизикой прекрасного и метафизической традицией в целом [2]. В любом случае Гадамер следует «мысли бытия» своего учителя, его исследования Платона проникнуты хайдеггерианским онтологизмом.

В своей книге Буто оставляет за скобками подробный анализ онтологической программы Хайдеггера, внутри которой определяется деструкция, в том числе Платона, ее место и конкретная задача герменевтического осмысления пути бытия сквозь метафизическое забвение. Приращение смысла в интерпретации Платона — необходимый результат герменевтической философии Хайдеггера, в которой онтология понимания соединена с историей. Главное внимание французского автора привлекает не анализ философских оснований деструкции, четко выраженных Хайдеггером, а то, как она конкретно работает в его платоновских текстах и какие дает результаты.

Буто рассматривает основные направления хайдеггеровской деструкции Платона. Во-первых, Хайдеггер раскрывает глубинное основание положения Платона о бытии сущего как идее: понимание бытия как постоянно присутствующего. Эта идентичность бытия и постоянного присутствия покоится на концепции времени как последовательности «теперь», которая разработана в «Тимее» и «Пармениде». Во-вторых, мысля бытие как идею, Платон устанавливает априорность бытия по отношению к сущему. В-третьих, с высшей идеей Блага он впервые определяет онто-теологическое строение метафизики, которое станет особенностью всей ее последующей истории. Наконец, следствием платоновского идеализма стало то, что греческий философ начинает редукцию истины, ἀλήθεια, понимаемой в ранней греческой мысли как ноэтический акт, к «месту» в суждении, к правильности, ὀρθότης; редукцию пространства, χώρα, — к картезианской протяженности; сведение произведения искусства — к его эстетической стороне, αἰσθησις. Платон, таким образом, существенным образом определил будущее метафизики. Более того, Буто делает вывод, что для Хайдеггера вся история метафизики является по существу историей возможностей, открытых Платоном. Так, кантовское условие возможности и ницшевская ценность могут рассматриваться сквозь призму платоновского учения.

Главный тезис, который защищает Буто, следующий: Хайдеггер, вопреки видимости, придерживается традиционной, классической точки зрения на учение Платона, «критикуя» его идеализм (понимание бытия как идеи), как это делали до него Аристотель, Кант, Гегель, Ницше, но при этом он глубоко обновляет эту «критику», проводя ее с позиций центральной темы своей онтологии — забвения бытия. Идеализм Платона является началом нигилизма всего западного мышления. В отличие от Ницше, который критиковал Платона за учение о двух мирах, основной упрек Хайдеггера в адрес Платона — «монизм» в том смысле, что Платон признает только один вид реальности — сущее, чувственное или умопостигаемое, другой же вид реальности, бытие в качестве бытия, у него эксплицитно отсутствует.

Признавая значение философии Аристотеля для Хайдеггера, Буто, тем не менее, подчеркивает, что именно фигура Платона для него является фундаментальной. Платон обозначил поворотный момент в истории мысли — от ранней греческой философии к началу метафизики. Для Хайдеггера, пишет Буто, чтение Платона — это конфронтация своей философии с «другим», битва двух позиций: с одной стороны, отказ от мысли об истине бытия как бытия ради исследования сущности сущего, с другой — обращение к мысли бытия. Платон осуществляет пришествие того, что Хайдеггер называет «нигилизмом», забвением бытия. Проводя деструкцию, Хайдеггер пытается вывести Платона из забвения к истине бытия. Поэтому чтение Платона является сущностным моментом в философии Хайдеггера: оно позволяет ему освободить философию от метафизики и ориентировать ее в направлении мысли об истине бытия. Автор даже пишет о «метафизическом начале» у самого Хайдеггера: чтение Платона «позволяет Хайдеггеру демаркироваться от собственного исходного “метафизического” пункта и решительнее вовлечь себя на путь более аутентичного размышления, направленного к истине бытия» [4, p. 14].

Книга Буто, в которой дается развернутый анализ хайдеггеровского прочтения Платона, не охватывает некоторых аспектов данной темы. Можно отметить, что, обращаясь к соответствующим текстам Хайдеггера 1930-х гг. и подчеркивая, что Хайдеггер видит в Платоне создателя метафизики, автор, хотя внимательно изучает эволюцию хайдеггеровского прочтения Платона, например, эволюцию проблематики истины [4, p. 200–216], оставляет в стороне поздние размышления немецкого философа, в которых он начинает относить начало забвения бытия к ранней греческой мысли. Также у Хайдеггера можно найти не только деструкцию Платона, но и прямые заимствования. Правда, эти заимствования не столь существенны, как хайдеггеровские извлечения из Аристотеля. Наиболее известное — в ректорской речи

«Самоутверждение немецкого университета», заканчивающейся цитатой из «Государства», где философ говорит о задачах немецкого студенчества (трудовой и воинской повинности, служении знанию), которым по существу соответствуют формы разделения труда в платоновском наилучшем государстве. Буто обходит эту тему молчанием. Конечно, несмотря на явное обращение к Платону, прямые сравнения хайдеггеровского политического мышления и платоновской политики, вроде того, которое сделала в письме американскому переводчику Хайдеггера Х. Арендт, когда уподобила Хайдеггера в Германии Платону в Сиракузах, мало убедительны, хотя имеют место. Например, на сомнительный тезис Арендт опирается К. Sommer, интерпретируя речь Хайдеггера в качестве «платоновской программы» [7]. Однако является ли обращение Хайдеггера к Платону в данном контексте случайностью или знаком чего-то другого, например, сознательного намерения возвеличить реальность или, наоборот, тайно уйти от нее, подменив ее повторением политики Платона? Ответ на этот вопрос потребовал бы новой работы, в которой, по ту сторону демонстрации того, как работает деструкция текстов Платона, была бы осуществлена критика хайдеггеровских текстов о Платоне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. Никифорова О. В., М.: Изд-во «Русское феноменологическое общество», 1997.
2. Boutet R. La métaphisique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer // Archives de Philosophie. 2014 / 3 (Tome 77). P. 471–488.
3. Boutot A. Heidegger. Paris, Presses universitaires de France, 1991.
4. Boutot A. Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme. Paris, Presses universitaires de France, 1987.
5. Goldschmidt V. Platonism et Pensée contemporaine. Paris, Aubier-Montaigne, 1970.
6. Cf.: Gonzalez F.J. Plato and Heidegger: a question of dialogue. Pennsylvania State University, 1963; Mattei J.-F. L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger. Paris, PUF, 1989; Brach M. J. Heidegger-Platon: Vom Neukantilismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes». German Edition, 1996; Heidegger and Plato: Toward Dialogue / red. C. Partenie, T. Rockmore. Illinois, 2005.
7. Sommer C. Heidegger. 1933. Paris, Le bel Aujourd'hui, 2013.

Сотникова Надежда Николаевна

к. филос. н., доцент, доцент кафедры философии и социологии
Санкт-Петербургского университета МВД России

МИР ИДЕЙ ПЛАТОНА В ЭСТЕТИКЕ А. ШОПЕНГАУЭРА

Аннотация. В статье утверждается, что мир идей Платона в эстетике Шопенгауэра утрачивает свою самостоятельность и превращается в связующее звено между миром Воли и миром представлений. Идеи служат основой для объективации Воли. В эстетике Шопенгауэр осмыслил важные проблемы. Сущность художественного творчества понимается как особая способность художника, интуитивное созерцание, позволяющая ему выйти из-под власти Воли и созерцать сущность идей и самой воли. Сущность искусства сводится немецким мыслителем к безвольному созерцанию вечных идей, выраженных в образах красоты. Значимость искусства Шопенгауэр видел в возможности избавить человека от страдания и получить наслаждение при созерцании. Отмечается, что эстетика Шопенгауэра стала фундаментом теорий «чистого искусства», делавших акцент на его бесполезности.

Ключевые слова: Платон, Шопенгауэр, эстетика, искусство, гений.

Nadezhda Sotnikova

*PhD, Associate Professor, Saint-Petersburg University
of the Ministry of the Internal Affairs of Russia*

PLATO'S WORLD OF IDEAS IN AESTHETICS AND SCHOPENHAUER

Summary. The article argues that Plato's world of ideas in the aesthetics of Schopenhauer's losing its independence and becoming a connecting link between the world of will and world views. Ideas are the basis for the objectification of will. In the aesthetics of Schopenhauer understand important issues. The essence of artistic creation is understood as the artist's special ability, intuitive contemplation that allows him to get out of the power of the will and contemplate the essence of ideas and the will. The essence of art is a German thinker to bezvol'nomu con-

templation of the eternal ideas expressed in images of beauty. The significance of art Schopenhauer saw the opportunity to save people from pain and gain pleasure in contemplation. Schopenhauer's aesthetics that became the Foundation of theories of «pure art», moved the focus to its futility.

Key words: *Plato, Schopenhauer, aesthetics, art, genius.*

Платон один из мыслителей античности, который озадачил многие поколения последующих исследователей в гуманитарном знании, изложенными в его философии теорией идей. Теория идей Платона была взята за основу А. Шопенгауэром в его метафизики и переосмыслена, исходя и из первоосновы его взглядов, в которых первоосущностью всего является Мировая воля. Воля как первопричина и сущность бытия в философии немецкого мыслителя есть «слепое желание, хотение», стремящееся к развитию и создающая все на основе собственной объективации от простых форм к самым сложным формам. Главным порождением мира воли есть мир представлений, в котором живет и действует человек, способный познать только этот преходящий мир, возникший на основе мира идей. Идеи Платона в философии Шопенгауэра лишаются своей собственной сущности и статуса, ибо немецкий мыслитель помещает их между миром воли и миром представления как необходимую возможность для объяснения возникновения из Единого многого. Однако идеи Платона в философии Шопенгауэра имеют еще одно значение, которое изложено в его философских взглядах на искусство.

В эстетике Шопенгауэра платоновская идея есть еще и «объект искусства». Как верно отмечал Куно Фишер, шопенгауэровское учение об идеях вступает в столкновение с платоновским учением в трех основных моментах. Во-первых, Шопенгауэр признавал существование идей только естественных предметов, а не искусственных. В искусственных вещах, по его утверждению, есть идеи материалов, из которых они созданы, но нет идей форм, ибо формы могут быть любые. Платон же в диалоге «Парменид» и десятой книге «Государство» считал, что существуют идеи всех вещей, даже искусственных. Однако в последствие, по утверждению Аристотеля, признавал только идеи естественных предметов. Во-вторых, по Шопенгауэру прообраз искусства есть идея предмета. Платон же видел прообраз искусства в самом единичном предмете. Из этих воззрений Платона возникает ошибочное представление о происхождении искусства, ибо нет прообразов музыки, архитектуры. Кроме того, если отдельные конкретные предметы есть отображение идей и прообразы искусства, то сущность искусства состоит в том, что отображает отображение. В-третьих, из вышесказанного

возникает неверное представление Платона о малоценности отдельных видов искусств (поэзии, живописи)¹.

Искусство, по Шопенгауэру, «способ созерцания вещей независимо от закона достаточного основания»², то есть оно есть познание идей, рассмотрение мира не при непосредственном его воздействии, а в изображении. Само искусство не отражает мир представлений, не интересуется мелочами жизни, оно пытается проникнуть в суть мира Воли, познавая идеи. Процесс познания идей осуществляется на основе интуитивного созерцания гениальными, одаренными людьми, способными освободиться от власти воли, хотя они и подвержены желаниям. Гениальность проявляется во время вдохновения на основе «напряжения интеллектуальной силы для созерцания идей». Созерцание идей позволяет гению творить произведения искусства, «постигнутая идея — вот истинный и единственный источник всякого настоящего произведения искусства, а целью всякого искусства служит передача постигнутой идеи»³.

Осмысливая сущность и значимость искусства в жизни человека, Шопенгауэр в своей эстетике поставил и попытался решить ряд проблем: во-первых, проблему гения как творца искусства; во-вторых, проблему сущности эстетического созерцания и искусства; в-третьих, проблему классификация видов искусства; в-четвертых, проблему историчности искусства; в-пятых, проблему о соотношении искусства и философии. Эти проблемы были осмыслены им во втором размышлении третьей книге «О мире как представлении» его главного произведения «Мир как воля и представление».

Творцами искусства являются только гениальные люди, которые в понимании Шопенгауэра предстают перед нами как чистые субъекты познания, способные освободиться от воздействия Воли. Гений обладает избыточной способностью познания, «избыточным интеллектом», он способен, забывая о своем собственном «я», утрачивая его, растворяться в собственном творчестве, становясь активно безвольным. В эстетике Шопенгауэра представлено понимание гения как полной объективности, способной пребывать в чистом созерцании, стать «оком мира», которое обнаруживает свою интуитивную и априорную природу и реализует ее в произведениях искусства. Роль интуиции в искусстве, в художественном творчестве осмысливалась до Шопенгауэра йенскими романтиками (Ф. и А. Шлегели,

¹ Фишер К. Шопенгауэр. СПб. Изд-во «Лань». 1999. С. 387–389.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С. 354.

³ Там же, С. 432.

Ф. Новалис, Л. Тик, Ф. Шлейермахер), которые восторгались ее значимостью в художественном творчестве, в возможности интуитивного созерцания мира гениальными людьми. Однако А. Шопенгауэр совершенно не разделял и не принимал романтического художественного восторга своих соотечественников, он был верен своему пессимистическому воззрению на мир. Гениальные люди, творцы искусства, по мнению франкфуртского мыслителя, способны прозревать, видеть сущность мира, целые культурные эпохи, но они очень часто не видят, что делается рядом с ними. Они совершенно не знают и не понимают людей, которые их окружают, не приспособлены к повседневной жизни. Мир и повседневная жизнь, по утверждению Шопенгауэра, чужды гению, в этом главное их отличие от обычных людей.

Свою концепцию о сущности гения и его роли в искусстве Шопенгауэр разрабатывал на основе кантовского понимания сущности гениальности. Родственность их концепций заключается в понимании гениальности как особого вида незаинтересованной бессознательной деятельности. Однако следует заметить, что концепция гения, представленная в метафизике искусства Шопенгауэра слабее, чем кантовская теория гения. Во-первых, гений в концепции Шопенгауэра представлен как чисто познающий суть и созерцающий предмет, тогда как гений в концепции Канта — творец, создающий то, для чего не могло быть дано никакого правила. Во-вторых, шопенгауэровский гений, созерцая, что существует, познает идеи и сущность мира, кантовский же гений способен создавать произведения, которые являются образцом для подражания. В-третьих, гений в трактовке Канта — это «образцовая оригинальность», некая индивидуальность, уникальность, природное дарование. Гений, по Шопенгауэру, созерцающий идеи как образцы искусства, как бы перестает быть личностью, превращаясь во всеобщее «око мира», где происходит размывания границ между гениальностью и безумием, ибо гений подвержен порывам, которые выходят за пределы разума и не контролируются им, а также он склонен к монологам и способен самопогружаться в себя. У гениальности и безумия, по убеждению Шопенгауэра, есть грань, где «они соприкасаются между собой и даже переходят друг в друга». Данные своих размышлений он подтверждал фактами из биографии гениальных людей, например, Руссо, Байрон. Кроме того, Шопенгауэр делал ссылку на диалог Платона «Федр», где Платон прямо говорил, что ни один истинный поэт не может обходиться без некоторой доли безумия⁴.

⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С. 362–363.

А. Шопенгауэр абсолютизирует кантовское различие гения и обычного человека, осмысливая их не просто как противоположности в познании мира и смысла жизни, но и как враждебные антиподы. Художественный гений в метафизике искусства Шопенгауэра противостоит толпе как одинокий аристократ духа, от которого зависит спасение человека и который тем ближе к этой цели, чем больше удален от разума и приближается к интуициям и наделен озарением «иступленного сознания». Идея гения как аристократа духа была воспринята из философии искусства Шопенгауэра и развита далее в философии жизни, прежде всего, в философии Ф. Ницше⁵.

Творения гениев, по глубокому убеждению Шопенгауэра, вечны и вневременны, но гении и их произведения, как правило, остаются непризнанными в свои собственные эпохи, однако, их творения переживают эпоху и признаются потомками.

Проблема о взаимодействии между творцом искусства и его слушателями, поставленная Шопенгауэром, решается им неординарно. Слушатели и зрители, подчиненные магнетизму гения, только тогда способны созерцать произведения искусства, когда они охвачены пассивной безвольностью. Творцы искусства и их слушатели, зрители ищут в искусстве, прежде всего, забвения, а затем уже наслаждения. В искусстве, по Шопенгауэру, заложена мудрость. Воспринимая различные виды искусства, каждый человек должен сам обнаружить мудрость, которая заложена в искусстве. Одновременно искусство должно помочь человеку преодолеть страдания и получить наслаждение от восприятия видов искусства. Но процесс созерцания искусства, который должен привести человека к избавлению от страданий и получению наслаждения будет зависеть от того, насколько способен каждый человек воспринимать произведения искусства, насколько богат его созерцательный потенциал. Однако сущность жизни познается человеком быстрее и проще при помощи произведений искусства, так как художник, создавший произведение искусства на основе созерцания идей, позволяет человеку познать саму идею, а не действительность. Действительность находится в мире представлений, в ней выражается все проходящее, в идее же выражена сущность жизни, а не ее видимость.

По Шопенгауэру, не каждый человек способен воспринимать произведения искусства, эстетическое созерцание — этой особый вид созерца-

⁵ Сотникова Н. Н. «Платоновская идея как объект» метафизики искусства А. Шопенгауэра // Универсум Платоновской мысли: космос, мастер, судьба. Материалы VI Платоновской конференции 28–29 мая 1998. С. 196.

ния, которое не доступно обыкновенному человеку, «фабричному товару природы», ибо не всякий способен подчинить волю познанию и созерцать красоту природы и творения художников. Эстетическое созерцание есть особая способность, принадлежащая избранным. Шопенгауэровские высказывания о том, что избранным дана возможность эстетического созерцания и художественного познания, можно считать теоретическими предпосылками концепций элитарного искусства, получивших развитие в последующие столетия.

Созерцание в эстетике Шопенгауэра имеет особое значение. Не только гений как творец искусства, но и простой человек, созерцающий произведения искусства, постигает мир идей и саму мировую волю, тем самым выходит из-под власти воли. Процесс созерцания искусства представляет собой иррациональное, нерассудочное познание, которое Шопенгауэр называл «божественным состоянием». Эстетическое созерцание, по Шопенгауэру, включает в себя два «нераздельных элемента: познание объекта не как отдельной вещи, а как Платоновой идеи, т. е. преобладающей формы всего рода вещей и самосознание познающего как чистого, безвольного субъекта познания»⁶. Состояние чистого созерцания человек достигает быстрее, если сами произведения искусства будут идти к нему навстречу, манить его своей красотой. Способность художественного творчества манить к себе зрителя, слушателя Шопенгауэр называл «красотой в объективном смысле», а «чувство красоты» представляет собой то, что она вызывает в созерцающем человеке.

Проблема эстетического, незаинтересованного познания разрабатывалась в «Критике способности суждения» И. Канта. Шопенгауэр упоминает в своей работе это кантовское сочинение. Кроме Канта данная проблема разрабатывалась в философских статьях и письмах об эстетическом воспитании Шиллера. Однако Шопенгауэр оставляет без особого внимания разработанные Шиллером идеи. Но следует заметить, что к осмыслению сущности эстетического созерцания, как чистого познания, выходящего из-под власти воли Шопенгауэр пришел самостоятельно⁷.

Разрабатывая понятие созерцания и созерцательного отношения к искусству, Шопенгауэр акцентирует внимание на стремлении выйти из-под власти воли и погрузиться в себя, созерцать идеи и тем самым постичь сущность жизни, воли. Высказанные положения эстетики Шопенгауэра

⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С. 362–363.

⁷ Schaefer A. Die Schopenhauer — Welt. Berlin. Verlag. 1982. S. 128.

близки идеям буддизма, хотя он никогда не пользовался терминологией восточной философии, но утверждал, что его философия многим обязана Упанишадам.

Итак, искусство значимо для человека: во-первых, в освобождении души от вызываемых эгоистическими страстями страданий, в обретении духовного успокоения; и, во-вторых, искусство должно не просто утешать, оно должно приносить духовное наслаждение, доставляемое созерцанием объекта искусства.

Искусство понимается немецким мыслителем как принципиально бесполезное и бесцельное, так как оно связано с познанием идей и мировой воли, ибо Воля по своей сути не может иметь какой-либо цели. Само эстетическое созерцание как особая форма познания выше всякой полезности. Эстетика Шопенгауэра стала фундаментом теорий «чистого искусства», делавших акцент на его бесполезности.

Особое значение в эстетике Шопенгауэра занимает классификация видов искусства. Основным принципом классификации видов искусства являются ступени объективации мировой воли, выраженные в идеях. Виды искусства, по его мнению, отличаются друг от друга определенной степенью, в который выражается возможность вида искусства созерцать идеи, волю, «правду жизни». Чем глубже вид искусства способен созерцать идеи, в которых выражена Воля, тем значительнее этот вид искусства для человека. Каждый вид искусства воспроизводит своими средствами выражения какой-либо идеи мира, какой-либо степени объективации воли. А. Шопенгауэр выделяет три основные группы искусств: изобразительное искусство, выраженное в архитектуре, скульптуре и живописи; поэзия, представленная в песне, балладе, басне, драме и трагедии; наивысший из видов искусства — музыка.

Архитектура среди изобразительных видов искусства является самой низкой степенью выражения идеи. Она неразрывно связана с полезностью, утилитарностью. В архитектуре воля выражается в идее соотношения опоры и тяжести, колонны и стены, которые при соединении переходят друг в друга. По мнению Шопенгауэра, архитектура не имеет первообраза, она сама представляет собой первообраз. Шопенгауэр выделяет различные жанры архитектуры: ландшафтная, бытовая, греческая, молельная (средневековая). Образцом архитектуры немецкий мыслитель считал греческую архитектуру.

Скульптура как второй вид изобразительного искусства соединяет в себе идею фигуры, грации, движения. Особенность скульптуры видится Шопенгауэру: во-первых, в исключении из нее всего некрасивого и безобразного, во-вторых, скульптура не имеет возможности изображать

страдания, поэтому она называется «немым искусством», но одновременно индивидуализированным и многообразным, ибо определяется идеалом человеческой красоты.

Особенность живописи как вида искусства заключается, по его мнению, в возможности изображать не только красоту природы и человека, но и явления человеческой жизни, аффекты, страсти, мимику, жесты, но в ней не может быть аллегории. Живопись разделяется Шопенгауэром по предмету изображения, выделяется портретная, пейзажная, историческая (жанровая).

Поэзия, по мнению франкфуртского мыслителя, является наиболее высоким видом искусства, она охватывает в себе «все мировые идеи», которые изображаются при помощи языка и выражаются в ритме и рифме. Образное изображение в языке поэзии соединяет в себе метафору, аллгорию, символ и сравнение. Именно в поэзии временные события приобретают вневременное, вечное значение, так как она изображает всеобщее и существенное. Наивысшим жанром поэзии Шопенгауэр считал трагедию, ибо она глубже других видов искусства изображает характерные стороны жизни людей, в которых выражена Воля через мировые идеи, она раскрывает страшные стороны жизни, она способна раскрыть «раздор воли с самой собой», причем, особое значение в ней имеет страдание. Шопенгауэр как пессимист и певец мировой скорби поставил трагедию на наивысшую ступень поэтического творчества. Именно в трагедии присутствует оправдание и обоснование пессимизма. Великое несчастье, которое изображается в трагедии, представляет собой не исключение, а нечто обязательно неизбежное, вытекающее из сущности самой жизни человека и его положения в мире.

Совершеннейшим видом искусства Шопенгауэр признавал музыку, считая ее «квинтэссенцией всех видов искусства», которой содержит в себе ритм, гармонию, мелодию, а «текст которой есть мир». Именно музыка, по его глубокому убеждению, призвана раскрывать сущность мира, ибо музыка наиболее полно освобождается от материи, она не отражает мировые идеи, потому что «она сама есть идея мира», она «отпечаток самой воли»⁸. Музыка трактуется Шопенгауэром как единственный язык, который понятен всему миру и в этом ее значимость. Оригинальность понимания этого вида искусства заключается в том, что Шопенгауэр в своей концепции сравнил музыку с языком.

⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999. с. 467, 468.

Эстетическое освоение мира, по Шопенгауэру, выражается в категориях. Основными категориями его эстетической теории являются прекрасное, возвышенное, отвратительное, трагическое и комическое, смешное. Прекрасное и возвышенное в эстетике Шопенгауэра представляют собой определенные ступени созерцания гением идеи, особые духовные состояния или чувства человека. Осмысление прекрасного Шопенгауэр проводил на основе восприятия и критики кантовского учения о прекрасном. Он критиковал Канта за попытку осмыслить прекрасное во взаимосвязи с целесообразным, называя данное понимание «причудой». Кроме того, Шопенгауэр указывал в своей эстетике, что Кант трактует прекрасное с субъективистских позиций, исходя не из самого прекрасного, а из суждений субъекта о прекрасном. По Шопенгауэру, прекрасное есть по сути своей объективность, ибо в нем заложено созерцание идеи, основой прекрасного является красота, а «свет — алмаз в корне красоты». Прекрасное вызывает у человека радость, наслаждение, благоприятное состояние, оно выражается в свете, блеске. Шопенгауэр отмечал взаимосвязь прекрасного с возвышенным. Возвышенное есть то, что способно вызвать у человека чувства восторга, величия, страха, подъема, позволяющее получить ему наслаждение. Возвышенное возникает на основе осознания естественной ничтожности и временности, пространственного величия и глубокой древности, а также на основе контраста между значимостью и незначительностью. Вслед за Кантом он различал динамическое и математическое возвышенное. Шопенгауэр выделял особую категорию «прелестное», которое понимается как противоположность возвышенного. Чувство возвышенного возникает из того, что какой-либо объект «неблагоприятный для воли» становится объектом чистого созерцания. Чувство прелестного возникает на основе перехода от чистого созерцания к возбуждению воли. По утверждению Шопенгауэра, все прекрасное, представленное в веселом виде, есть прелестное, оно не является предметом эстетического наслаждения. Прелестное может быть представлено в двух формах: положительное и отрицательное. Положительно прелестное, примером которого являются произведения нидерландских живописцев, изображающих в своих картинах съедобное, и художественные творения, изображающие полуобнаженные и обнаженные фигуры в различных позах, ведут к уничтожению эстетического, ибо в этой форме прелестное возбуждает волю. Отрицательно прелестное, то есть отвратительное, которое не только пробуждает волю, но и ставит перед человеком объекты, вызывающие отвращение, представляет собой полную противоположность эстетического объекта. Отрицательно прелестное в эстетике Шопенгауэра есть не что иное, как низменное и безоб-

разное. Шопенгауэр считал, что в искусстве следует избегать прелестного, особенно в его отрицательной форме.

Особое значение в эстетике Шопенгауэра занимает трагическое. Он высоко ценил трагическое в искусстве, ибо оно способно показать человеку, движимому «волей к жизни», что жизнь есть страдание, получения же наслаждения и удовольствия возможно только тогда, когда человек способен выйти из-под власти желаний и воли. Трагическое, по его убеждению, неразрывно связано с комическим. Шопенгауэр в своей эстетике предлагал теорию смешного. Смешное есть эстетическое освещение мировой дисгармонии. Сущность смешного в эстетике Шопенгауэра, как верно подметил И. Лапшин, заключается в неоднозначном подведении известного факта под несоответствующий концепт⁹.

В эстетике Шопенгауэра поставлена проблема об историчности и преемственности искусства. Решается эта проблема, исходя из оснований его метафизики, и основных положений его эстетики. Поскольку искусство познает вечное, неизменное, постольку ценности искусства вечны, непреходящи и не подлежат забвению. Проблема соотношения искусства и истории, поставленная Шопенгауэром, решалась в признании большей значимости искусства по сравнению с историей. В противоположность гегелевской концепции, признающей историческое развитие духа и искусства как определенной ступени развития абсолютной идеи, Шопенгауэр придерживался идеи антиисторизма, отвергал возможность применения принципа историзма применительно к искусству. История познает единичное и преходящее, страдания жизни, искусство же не интересуется жизненной суетой, следовательно, искусство, представленное в произведениях гениев, поэтов, художников, более значимо для понимания смысла и сущности жизни, чем исследования историка. Поскольку искусство понимается как передача «постигнутой идеи», вечной и неизменной сути воли, постольку невозможно, даже бессмысленно говорить о преемственности в искусстве.

Шопенгауэр особо выделял значимость познавательной функции в искусстве, тем самым предельно сближал искусство с философией. Однако в своей эстетической теории Шопенгауэр проводил различие между идеей и понятием. Идея, по его трактовке, есть «единство, распавшееся на множественность, воспринимаемое интуитивным созерцанием», понятие же есть «единство, посредством абстракции нашего разума восстановленное

⁹ Лапшин И. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999. С. 39.

из множественности»¹⁰. Данное противопоставления идеи и понятия приводит его к противопоставлению науки и искусства, к противопоставлению творцов, гениев искусства и науки. Без сомнения, Шопенгауэр верно подметил различия в творчестве ученых и художников, но он абсолютизировал данное различие, при этом указал на особенности творчества философа. Философия, по Шопенгауэру «есть нечто среднее между наукой и искусством, или вернее, нечто объединяющее то и другое»¹¹. Именно с метафизики Шопенгауэра начинается эстетизация философии, которая получила дальнейшее развитие в концепциях философии жизни (Ф. Ницше, В. Дильтей, О. Шпенглер), в философии экзистенциализма (Ж. П. Сартр).

Итак, эстетическая теория Шопенгауэра создана на основе критики и переосмысления предшествующих концепций, прежде всего, (Платона, Канта), и одновременно она представляет самостоятельную и оригинальную концепцию, в которой идея Платона предстает «объектом искусства», выражающим объективность бытия. Значение искусства заключается в избавлении от страдания и в получении наслаждения. Только в такой последовательности искусство важно для человека. Эстетическая теория Шопенгауэра оказала влияние по поэтов, художников, музыкантов (Вагнер, Чайковский).

ЛИТЕРАТУРА

1. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М.: Мысль, 1975. — 206 с.
2. Лапшин И. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. С. 5–48.
3. Сотникова Н. Н. «Платоновская идея как объект» метафизики искусства А. Шопенгауэра // Универсум Платоновской мысли: космос, мастер, судьба. Материалы VI Платоновской конференции 28–29 мая 1998. С. 194–198.
4. Фишер К. Шопенгауэр. СПб. Изд-во «Лань». 1999. — 595 с.
5. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор, 1999. — 1405 с.
6. Schaefer A. Die Schopenhauer — Welt. Berlin Verlag, 1982. — 302 s.

¹⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск. Современный литератор. 1999. С. 431.

¹¹ Там же. С 335.

Платонизм: новые перспективы исследования

Дробышев Виталий Николаевич

к. филос. н.,

докторант Русской христианской гуманитарной академии

НЕОПЛАТОНИЗМ ПОСЛЕ РАЗЛИЧИЯ

Аннотация. В статье сопоставляются апофатические горизонты неоплатонизма и философии Различия, под которой понимаются современные концепции, обосновывающие приоритет множественности и разнообразия перед тождеством и унификацией. Автор приходит к выводу о том, что радикальное изменение апофатической парадигмы в философии Различия делает ее достойным конкурентом неоплатонизма. Однако так же как и неоплатонизм она не способна ни отменить веру, ни сделаться ее предметом.

Ключевые слова: апофазис, деконструкция, вера, негативная теология, неоплатонизм, различие.

Vitaly Drobyshev

PhD, doctoral candidate at Russian Christian Academy for Humanities

NEOPLATONISM AFTER THE DIFFERENCE

Summary. Apophatic horizons of the Neoplatonism and the philosophy of Difference, under which the author understands the modern concepts that justify the priority of plurality and diversity over the identity and unification, are compared in the article. The author concludes that a radical change of the apophatic paradigm in the philosophy of Difference makes it a worthy competitor to Neoplatonism. However, as well as Neoplatonism, the philosophy of Difference is neither able to repeal any faith, nor to become its subject.

Key words: *apophasis, deconstruction, faith, negative theology, Neoplatonism, difference.*

Современная мысль пока еще пребывает в «оргии поиска различий» [2, с. 183], распадаясь на достаточно разнородные установки, которые сходятся в том, что процесс бытия определяется дифференцированием, а следующее ему мышление должно избавиться от стремления унифицировать этот процесс посредством какой-либо телеологии, препятствующей умножению различий. Неоплатонизм предстает традицией, которой Различие себя противопоставляет, даже когда оно призывает излечить Европу от антиплатонизма [1, с. 66], а главным вектором противопоставления является онтотеология, обвиняемая в учреждении трансцендентного измерения, не принадлежащего миру и выступающего его началом. Однако понятие трансцендентного не чуждо Различию хотя бы и в трансформированном виде «трансцендентного в имманентном» [10, с. 238–239; 24], которое взято на вооружение современной религиозной реформацией. Критика иерархичности неоплатонического бытия тоже не добавляет Различию радикальности, поскольку оно в том или ином виде эту иерархичность сохраняет, о чем, например, свидетельствует «восхождение к событию» и «нисхождение к актуальному состоянию вещей» [3, с. 203]. Тем не менее, антитеза неоплатонизма и Различия становится явной, если посмотреть на Различие как на «дифференциал платонизма» [9, с. 442]. Тогда можно заметить, что на месте Единого первой гипотезы «Парменида» Различие на разных путях утверждает Иное, которое в неоплатонической традиции никогда не имело такого статуса. В контексте *хоры* оно предстает таким платонизмом, который в противовес неоплатонизму развил момент инаковости платоновского апофатизма, сделав этот момент определяющим.

Ни апофатическая инаковость, ни отрицание абсолютной трансцендентности не являются чем-то новым, — на первой строится буддизм, а «трансцендентное в имманентном» составляет апофатическую сущность аристотелизма. Но соединение этих двух моментов впервые в европейской философии приобрело масштаб, претендующий на масштаб неоплатонизма. Действительно, культурная ситуация в эпоху Плотина характеризовалась в числе прочего тем, что как религиозные традиции так и авторитет разума были поколеблены духом скептицизма. Реакцией на это положение дел стал гностический «плюрализм откровений» [8, с. 45], который выразил ощущение заброшенности человека в чуждый ему мир так же, как в наше время это сделал экзистенциализм [19, с. 320–340]. Сопоставление гностического многообразия с современными религиозными трансформациями говорит в пользу сходства времени, которое мы пока еще переживаем,

с той далекой эпохой. Отсюда можно предположить, что активно развивающаяся философия Различия вправе рассчитывать на ту же роль, которую в свое время сыграл неоплатонизм, — роль всеобъемлющего синтеза, противостоящего как скептицизму и экзистенциальной заброшенности, так и эклектическому пророчествованию. Только теперь мотиву ухода из чуждого мира она противопоставляет мотив пролиферации многообразия, которое, собственно, этот мир и составляет. В познавательном плане Различие делает ставку на отрицание универсальности, понятой как пространство концептуализаций, и на размыкание идентичностей [16, с. 92]. Но и в этом отрицательном виде универсализация сохраняет свое значение рациональной тотальности, симметричной неоплатонизму.

В этой связи закономерен вопрос о судьбе неоплатонизма. Следует ли оставить его истории по примеру схоластики или же философия Различия есть такое событие в его жизни, благодаря которому он может подняться к новым вершинам? Ответ, который следует из философии Различия, очевиден. Но далее мы увидим, что поворот к Иному отнюдь не несет в себе необратимое освобождение от онтотеологии как и не производится им с необходимостью. Поэтому вопрос о судьбе неоплатонизма является, с одной стороны, вопросом о судьбе христианской веры, которая традиционно использовала его апофазу для своего истолкования, а с другой, проблемой его конкурирования с философиями, основанием которых является апофатическая инаковость.

II

Иное у Платона имеет два имени — собственно иное и *khora*. В первом случае речь идет только лишь об апофатическом ином, во втором это — Иное, обретающее теологические черты. Смешение «Парменида» и «Тимея», философского апофазиса и негативной теологии обусловило, с одной стороны, некоторую путаницу в размежевании Различия с неоплатонизмом и, с другой, создало видимость того, что новая рациональность способна, наконец, сделать теологию модусом философии.

Интенция философского присвоения теологии не нова. Ее характерным признаком всегда была критика богословских утверждений о том, что непостижимость Бога остается недоступной для языка философии. Традиция этой критики продолжается и в наши дни [18], питаюсь неопровержимым, казалось бы, доводом о том, что эта непостижимость является лишней сущностью. При этом мотив утверждения такой сущности усматривается

в желании богословов возвыситься над философией, которая уравнивает всех богов, то есть уничтожает теологию откровения. Однако, в этом мотиве можно обнаружить совсем другую истину, если основательно понять, что непостижимость Бога абсурдна. В отличие от философско-апофатической она возникает из эмпирической событийности, которая не может быть рационально обоснована. И даже экзистенциальное ее обоснование является только негативным, граничащим с отрицанием самой экзистенции. Деконструктивная рациональность остается трансцендентальной даже с иронически-двусмысленной приставкой «квази», и в «трансцендентальном эмпиризме» априорность оказывается обратной стороной свободы симулякров, поскольку никакое сущее не может избежать того, чтобы задать себе тождественное измерение, в перспективе которого только и происходит саморазрушение реактивных сил, тогда как смысл богословской отрицательности состоит в том, чтобы понять и осуществить положительное содержание религии. Мистика, ради которой ум очищается отрицаниями, есть не практика познания, а практика общения с Богом. Именно потому, что стратегия негативных суждений не тождественна стратегии отрицания суждений (и утвердительных и отрицательных), богословское отрицание есть не перевернутое утверждение или негативная форма утверждения, о которой говорил Аристотель [Об истолковании, 17а 25–35], а ограничение и утверждения и отрицания [26, с. 38–39] в интересах практического временения к вечности.

Апофатический горизонт Различия определяется Иным. Еще в «Фармации Платона» Деррида поставил под вопрос дело философии, вследствие которого она была «нескончаемым судебным процессом над софистом». Он говорил о Памяти, стремящейся все свести к Единому, и письме, которое разрушает инстанцию Начала. Письмо у него стало «игрой отсутствий» [23, с. 127, 171] или пустым местом начинания, которое никогда не было в начале, но всегда уже предшествует всякому начинанию, симулируя единство Памяти. Эту идею развил Делёз, обнаружив в недрах платонизма хаос, который делает суд над симулякрами недействительным. Теологически мотивированная мысль также не осталась в стороне от поворота к Иному, о чем свидетельствуют, например, «иначе, чем быть», сказанное Левинасом о Боге, и высшая Инаковость, проповеданная Зизиуласом. Таким образом, радикальный уход от Единого к Иному изначально не был связан с различием имманентной и трансцендентной установок, как и с религиозными ориентациями его проповедников.

Смешение апофазиса и негативной теологии преследовало Различие изначально, но стало особенно заметным в ходе споров вокруг темы не-

гативной теологии в творчестве Деррида. «Отец *differance*» настаивал на том, что деконструкция, воспроизводя форму «избежания говорения», отрицает онтологическую структуру негативной теологии. По его мнению, всякий раз, когда говорится, что «х» не есть ни то, ни это, не их противоположность и не их нейтрализация, речь идет о Боге [4, с. 254]. При этом Бог как «гипербола негативности» всегда содержит в себе момент инверсии, вследствие которой отрицание мыслится не производством божественности, каковым оно по сути является, а восхождением к Богу, который один производителен, в том числе и как исток отрицания. Деррида даже помещал эту апофатическую отрицательность в разряд доказательств бытия Бога со всеми коннотациями относительно их несостоятельности.

Многие авторы, исследующие его творчество, настаивают на том, что отрицательное богословие с самого начала противостояло онтологической (I. Almond, L. Bovee, S. Gersh, K. Hart, D. Moran, M. Westphal и др.). По мнению А. Брэдли,

отношения деконструкции к христианской мистике должны быть истолкованы не как критика, не как апология, но как потенциально более сложная попытка повторить отрицательное богословие по-другому или, говоря словами Деррида, «спасти имя» *via negativa* [13, с. 29].

Д. Лой, напротив, считает, что по отношению к буддизму, который содержит ресурсы для деконструкции собственной онтологической позиции Деррида остается логоцентричной [21]. При всем различии подобных позиций они сходятся в том, что деконструкция так или иначе принадлежит традиции негативной теологии. Между тем Деррида недвусмысленно говорил о «другом» апофазисе, чуждом антропо-геоморфической форме желания [5, с. 76], которому подчинена всякая религиозная мысль. Но, кажется, он не вполне следовал этому различию, а само оно за редкими исключениями (D. Turner, O. Davies) не пользуется вниманием.

Символическим и одновременно сущностным итогом смешения апофазиса и негативной теологии на почве деконструкции стала «слабая теология». Против провозглашенной в ее рамках «веры без веры» [14; 15] было выдвинуто много справедливых аргументов [20]. Действительно, вера без догмы есть ни что иное как пустая форма веры, то есть ее неуверенность, абстрагированная посредством апофатической процедуры. Но это абстрагирование парадоксальным образом превращает веру в уверенность — уверенность в хоре. Равноправие догматических содержаний является здесь формой утверждения апофатической инаковости и само

по себе не образует никакого религиозного предмета. Но и Единое как философский абсолют в силу своего догматического безразличия, которое очевидно в «Пармениде», тоже не препятствует тому, чтобы уравнивать все религии в их претензии на знание Бога. Апофазис одинаково ведет и к неизбежности веры, и к ее невозможности. Деррида произносит по этому поводу весьма сильные слова:

Если бы я был уверен, что для меня было бы возможным заменить «невозможное» «Богом», тогда все стало бы возможным. Вера стала бы возможной, и когда вера становится просто возможной, это больше не вера [25, с. 28].

Но «диалектика неуверенности» [6, с. 70] вовсе не означает, что вера есть только лишь рефлексия по поводу (без)действия хоры (как и «восхождения Единого»), которая открывается экзистенции внутри нее самой. Негативная теология, хотя она использует апофатическую форму, интенсифицирует религиозный абсурд, но не уверяет в пустой негативности хоры или Единого.

Апофатическая мысль чаще всего, если не всегда, служит «суицидальному инстинкту» веры, когда вера не может вынести эту неуверенность либо уверяется в бессмысленности экзистенции. «Вера без веры», вопреки ее заявлениям об обратном, следует по этому же пути. На месте «диалектики неуверенности» она утверждает уверенность в бесконечности разнообразия. Регулятивный принцип, заключенный в децентрированной системе деконструктивных «конструктов» избавляет от экзистенциального пессимизма тем, что отодвигает в бесконечность момент отчаяния, вызываемого бессмысленной итерацией бытия в перспективе заключенных в нем «невозможностей» — дара, справедливости, веры, Бога. Деконструкция и «план имманенции» умножают мир внутри его самого с тем, чтобы в этой беспредельности сделать экзистенциальную тревогу бесконечно малой и потому уже не захватывающей человека даже в самый острый миг воспоминания о смерти. Негативная теология, напротив, живет этим мигом, удерживая веру в зазоре между «суею сует» и абсурдной надеждой, которая видит земную жизнь избавленной от смерти так же, как и от скуки вечности. С этой стороны становится очевидным и тот абсурд, который подспудно фундирует «слабую теологию», делая ее именно теологией, — надежда на такую смерть, которая не оставляет никаких следов в бытии. Так за апофатической инаковостью проглядывает теологическое Иное.

III

Философы деконструкции теологизировали хору симметрично тому, как неоплатоники теологизировали платоновское Единое. Невыразимость Бога у Плотина рациональна. Его Единое менее всего абсурдно и «восходит» оно, когда диалектика умолкает в созерцании, далеко от логического мышления [Епн. 1 3 4]. Мистическое соединение с ним невозможно без этого диалектического круга и ничем не обязано безумному прыжку веры, о котором говорил Кьеркегор. В его глазах творение из ничего — плохая философия. Деррида и Капуто переворачивают это диалектическое восхождение, чтобы достичь «пустыни». Бессилие вмещения обладает, тем не менее, абсолютной мощью, оставаясь хотя и не «одним и тем же», как если хора была сверхсущим, но квази-тождественным адресатом всякого усилия. Это мощь непреодолимого равнодушия, равнодушного вмещения всего, что нашло в себе силы быть. Каждое сущее, становясь, вызывает к какому-то своему богу, который выражает предел и смысл этого становления. Хора и есть этот многоликий бог, отрицающий и саму божественность (совсем как в буддизме). Когда это Иное есть, оно выступает как бесконечная симуляция тождеств и самой парадигмы тождественности — стремления стать абсолютной силой, действующей во всем сущем.

Деррида настаивает на асимметричности Блага и хоры, вопреки тому, что оба они определены только отрицательно и при этом противопоставлены друг другу аксиологически [17, с. 32]. Однако в виду абсолютной мощи бессилия их «за-бытийная» симметрия становится очевидной [7, с. 114]. В то же время деконструкция, меняя местами Единое и Иное, не только отрицает за хорой статус абсолюта, но и полагает ее местом отрицания абсолютности как таковой, вследствие чего последняя оказывается в числе «невозможностей». Но хора как то, что обессиливает и негативность, есть симуляция абсолюта в той же самой мере, в какой она исключает всякое сверх-существование. Абсолютом оказывается брошенность бытия самому себе, его глубинное равнодушие к собственным силам, которые пытаются придать ему основание и смысл. Отсюда не так уж трудно представить себе Плотина, перевернутого с ног на голову, поставившего Единое под ножем Матери.

Таким образом, философия Различия предстаёт не могильщиком, а конкурентом неоплатонизма. Причем, выбор между ними обусловлен не столько верой, которая делала богословскую ставку на неоплатонизм, сколько желанием избавиться от нее, сделать ее уверенностью, преодолеть

пропасть между бытием и экзистенцией посредством очередной социальной утопии. Но уже сейчас господство симулякров показывает себя не менее тоталитарным, чем господство онтотеологии. И было бы слишком самонадеянно утверждать, что следование принципу «наименьшего насилия», о котором говорил Деррида, сделает этот тоталитаризм лучшим из тех, что выпали на долю человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Манифест философии / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого.— СПб.: Machina, 2003.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской.— М.: Добросвет, 2000.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина.— М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
4. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации / Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация, Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. / Пер. с фр. Е. Гурко.— Минск: Эконом пресс, 2001.
5. Деррида Ж. Кроме имени / Деррида Ж. Эссе об имени / Пер. с фр. Н.А. Шматко — М.: Ин-т экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
6. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского Н. Исаевой, С. Исаева.— СПб.: Изд-во СПбГУ. 2005.
7. Протопопова И. А. Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван.— 2007, № 10–11.— С. 96–114.
8. Светлов Р.В. Гнозис и экзегетика.— СПб.: РХГИ, 1998.
9. Фуко М. *Theatrum Philosophicum* / Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum Philosophicum*. / Пер. с фр. Я.И. Свирского.— М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
10. Agamben G. *Absolute Immanence* / G. Agamben. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*.— Stanford: Stanford University Press, 1999.
11. Almond I. *Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: a Poststructuralist Reading* // *Heythrop Journal*.— 1999, № 40 (2) — P. 150–165.
12. Bovee L. *Postmodernism and Negative Theology. The A/theology of the «open narrative»* // *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*.— 1997, № 58.— P. 407–425.
13. Bradley A. *Negative Theology and Modern French Philosophy*.— L., NY: Routledge, 2004.
14. Caputo J.D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*.— Bloomington: Indiana University Press, 1997.
15. Caputo J.D. *The return of anti-religion. From radical atheism to radical theology* // *Journal for Cultural and Religious Theory*.— 2011.— vol. 11, № 2.— P. 32–125.

16. Franke W. The new apophatic universalism: deconstructive critical theories and open togetherness in European tradition // *Parrhesia*.— 2014, № 21.— P. 86–101.
17. Gersh S. Being different: more Neoplatonism after Derrida.— Leiden, Boston: Brill, 2014.
18. Hankey J. W. Misrepresenting Neoplatonism in Contemporary Christian Dionysian Polemic: Eriugena and Nicholas of Cusa versus Vladimir Lossky and Jean-Luc Marion // *American Catholic Philosophical Quarterly*.— 2008, № 82 — P. 695–703.
19. Jonas H. The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity.— Boston: Beacon Press, 2001.
20. Kearney R. Khora or God? / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus.— Albany: State University of NY Press, 2003.— P. 107–122.
21. Loy D. The Deconstruction of Buddhism / Derrida and Negative Theology.— Albany: State University of New York Press, 1992.— P. 227–253.
22. Moran D. Meister Eckhart in 20th-Century Philosophy / Hackett J. M. (ed.). A Companion to Meister Eckhart / Brill's Companions to the Christian Tradition.— Leiden, Boston: Brill.— 2013.— vol. 36.— P. 669–698.
23. Neel J. Plato, Derrida and Writing.— Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.
24. Smith D. W. Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought / Patton P., Protevi J. (eds.). Between Deleuze and Derrida.— London, NY: Continuum, 2003.— P. 46–66.
25. The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida / M. Dooley (ed.). A passion for the impossible: John D. Caputo in focus.— Albany: State University of NY Press, 2003.— P. 21–33.
26. Turner D. The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism.— Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Погоняйло Александр Григорьевич

д. филос. н., профессор Института философии СПбГУ

ПЕЩЕРА И МУХОЛОВКА

Аннотация. Вопрос о понимании понимания необходимо осуществляется как *обращение*: по форме и структуре своей он — обращение, обращающее от чего-либо понятого (воспринятого) к пониманию самого понимания. Такое обращение есть *рефлексия* буквально и изначально. Это не такая рефлексия, когда кто-то о чем-то «рефлексирует», но такое обращение на себя, которое парадоксальным образом впервые собой (настоящим) делает, освобождая от того, что стоики называли «рабством себе», показывая выход в пространство логоса и свободы.

Ключевые слова: логос, рацию, искусство обращения, диалектическая пайдеиа, забота о себе, классическая рациональность, неклассическая рациональность.

Alexander Pogoniailo

*Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy,
St. Petersburg State University*

THE CAVE AND THE FLYCATCHER

Summary. Understanding of the meaning, which goes back to Plato's myth of the cave, initiates the classical metaphysics with its unconditional preference of the "contemplation" (theory) to the act (Aristotelian poetic and practical sciences). Commits an act is always going to have a choice, while true science is where decision and commitment i. e. the choice is not necessary.

Under this condition, contemplation is a "step" from himself to himself. It is the "step" which teaches contemplation, or what is the same, speculation, i. e. the ability to see the invisible ideas (forms of things). Other words, this "step" actually provides access to the sphere of *logos*, to the space of *logical*. The ability to perform this step Plato calls "the art of conversion".

If now the philosophers do not go for the meaning to the cave it does not save them from having to somehow make sense of "the art of conversion". This should be done now beyond the traditional metaphysical oppositions such as the One and the Many, the Form and the Matter, The Spirit and The Matter, and so on.

Key words: *care of the self, logic, truth.*

Неклассическую рациональность (определим ее как после-ново-европейскую философию, чтобы не употреблять двусмысленного «постмодернизм») от рациональности *классической* (традиционной метафизики) в целом отличает *понимание смысла*. Не смысла *чего-нибудь*, а понимание того, *что такое смысл*. То есть это вопрос о *сущности смысла* и — тем самым — вопрос о *понимании самого понимания*. Но когда вопрос о понимании *чего-либо* обращается на само понимание, значит, на понимание всего, что ни есть, он становится вопросом о *смысле бытия*. Таким образом, не то или иное решение *каких-то* философских проблем, точнее, псевдопроблем, в которые превращаются философские проблемы, когда их начетническим образом распределяют по разделам философского знания (онтология, гносеология, этика), или связывают с «переносом акцента» (с духа на телесность, с логики на жизнь, с утверждения на отрицание и т. п.) отличает неклассическую рациональность от классической, а самый *способ проблематизации сущего* (т. е. спрашивания о сущем как сущем).

Памятуя об этом, попробуем соотнести два образа: пещеры и мухоловки. Классическая рациональность, последней формой которой стала новоевропейская субъект-объектная парадигма, вышла из платоновой пещеры. Назовем ее пещерным пониманием смысла. Рациональность неклассическая представлена, в частности, витгенштейновской мухоловкой.

В обоих случаях перед нами замкнутое пространство, в которое нас поместило наше рождение, и в которое мы внедряемся более или менее успешно, вживаемся в него, выращивая и наращивая необходимые для этого «органы», и тем самым в свою очередь создаем и структурируем «под себя» наше жизненное пространство. И чем успешнее мы с этим *делом жизни* справляемся, тем безвыходнее и безнадежнее становится наше положение. Чем больше мы решаем проблем, тем больше их себе создаем. И это не какие-нибудь надуманные, а самые что ни на есть насущные проблемы, речь ведь о выживании... Их и в самом деле приходится решать. «Но насколько поступательное движение [прогресс. — А. П.], каким живое существо внедряется в пространство, кажется естественным, настолько же противоположный шаг необычен»¹. Но именно он освобождает. Из пещеры выводит не внимательное всматривание в открывающееся взору (пример с пальцами из 7 книги «Государства»), но обращение...

Мухоловка — тот же лабиринт: муха дохнет в мыльной пене, философа, застрявшего в тупике, в который его завели поиски решений вообразяемых

¹ Библихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005. С. 12.

«философских проблем», рано или поздно съедает Минотавр. И философ, и муха не сумели обернуться к открытому выходу...

Выход всегда открыт, но он не очевиден. Муха не возвращается по своим следам, человек лезет через дымоход вместо того, чтобы обернуться и увидеть открытую дверь. Странно, что именно *оборачивание* размыкает порочный круг, в котором кружатся гонимые своими желаниями муха и человек.

Он необычен и неестественен этот шаг, тем не менее, это единственный способ обрести себя в *пространстве логического*, т. е. действительно, а не номинально, стать *животным словесным*. Шаг, который совершается *от себя к себе*, оборачивает к *началам смысла* и — тем самым — помещает совершившего его в *мир*, оказываясь *мирообразующим*.

Обратная направленность этого шага схвачена его традиционным именем — *рефлексия*. Не «думание о», но «обращение на». Рефлексия это *обращение на себя*, впервые собой *делающее*. Мы все заложники возвратного залога. Отсюда другое, тоже традиционное имя образующе-образовательного шага — *пайдейя*.

Необычность и непонятность этого шага вызывает вполне объяснимое недоумение: *куда, зачем, на что*, оборачиваться? И вполне естественное *нежелание этот шаг сделать*, раздраженное ему *сопротивление*. Это первое, с чем сталкивается философ (платоновский Сократ — самый яркий тому пример), для которого (для философа, для Платона, во всяком случае) *сам шаг и был главным делом философии*. С тем, что для Платона это было именно так, спорить не приходится. Иначе с чего бы ему на старости лет писать то, что он написал в VII письме. А именно, что учение философии не может быть изложено в словах (*математа*), и что у него самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет².

Итак, главное дело философии, *рефлексия*, сильно отличается от напряженного и сосредоточенного *думания о* чем-то, каковым мы бываем *поглощены*, когда решаем или пытаемся решить какие-либо проблемы и преследуем какие-то цели. Не поглощенность ли проблемами умножает их, делая наше положение безвыходным?

Рефлексия в старом смысле античной *заботы о себе* всегда была неким опоминанием, приходом в себя. Опомнившийся — это тот, кто, вспомнив

² «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает». Платон. Соч. В. 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 493. В «Филебе» Сократ говорит, что путь познания сущего указать легко, но следовать по нему трудно (Phil. 17 d-e).

себя, отделился от собственных чувств, ощущений, стремлений, мыслей, ... и неожиданно обрел мир в душе и почву под ногами, хотя, по видимости, никаких проблем не решил. Тем не менее главную свою проблему он решил: противоестественный шаг от себя к себе *привел его в себя* и одновременно поместил в *целый мир* (мир — он всегда целый), Он ввел его в пространство логоса.

«Логическое пространство создается не содержательной мощью. Материально оно пустота, оформленная так, чтобы впустить в себя все»³.

Потому то речь и идет о *мистике* обращения (в том смысле, что о нем невозможна наука, разве что абсолютная, как у Гегеля), что к целому мира не придешь последовательными шагами точно так же, как его не получишь путем все более подробного описания. *Чтобы была последовательность шагов, мир уже должен быть целым*; всякая сколь угодно подробная детализация описания возможна из целостности мира. Не наоборот. «Прогрессивное» жввание в жизненное пространство, его освоение и присвоение ограничены сроком нашей жизни и действиями других «жвживающихся». Эта граница есть некий *лимит (limes)*, который всегда может быть отодвинут, изменен в ту или другую сторону меняющимися обстоятельствами нашей жизни. Ограниченное лимитом никогда не «впустит в себя все». Лимит это постоянная недостача, если и получающая имя бесконечности, то *плохой*. Граница *целого* мира задана не лимитом, но *пределом (перас)*. Мир цел не как ограниченный *чем-то*, например, другим миром, а как сам собой ограниченный. Он цел абсолютно. Хотя, видимо, в разные исторические эпохи он цел по-разному.

По Аристотелю, причастность логосу это то, что позволяет нам от «первого для нас», а первое для нас — это восприятие вещей как предметов чувственного опыта, оборачиваться к «первому по природе», т. е. к уму (аристотелики) или к (перво)единому (платоники). Налетев на стенку в темноте и набив себе шишку, я спрашиваю себя: что это было, т. е. задаю *вопрос о сущности (ousya, substantia) этой вещи*, который, будучи фундирован в вопросе о *сущности всего*, становится метафизическим, или философским вопросом, и раскрывает вопрошающему сущность всего как универсальный *порядок самоопределения сущего*. Этот порядок (или логос) сущего являет собой, по сути, *логику определения*, т. е. *логическую структуру самого вопроса о сущности*, обращенного ко всему, что ни есть. Такова *форма сбывания всего*, или форма космического События, внутри которого сбывлась стенка и сбился я, на нее налетевший. Слово

³ Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 237.

«универсум» (uni-versum) и означает, что *все* центрировано на *одном* (ум, единое), первом по природе, к нему-то я и оборачиваюсь в поисках смысла. Но тем самым я и *образовываюсь* (пайдейя, Bildung)⁴ в качестве сущего, причастного *логосу*. Где логос — и порядок сущего, и смысл бытия, и способность его постижения.

В «Алкивиаде-1» Платон показывает смысл обращения, «заботы о себе», или *рефлексии* (буквально): оборачиваясь на себя с вопросом о собственном правящем начале и узревая его в своей душе, юноша получает абсолютный ориентир в виде *идеи идей* (Благо), которая у Аристотеля станет *формой форм*, своей собственной формы не имеющей. Обращение обращает к вечно сущим формам, идеям, «сопрягает» разум с идеей, каковая и есть греческий *предел* (peras), «сросшийся», как объясняется в «Филебе», с *беспределностью* (apeiria)⁵, в чем и состоит его отличие от латинского *лимита* (limes), ограничения. Одно, держащее на себе многое, в пределе пределов — все. Обращение к зримым умом идеям ставит на путь диалектической пайдейи, — истинного познания.

Здесь начало исторического пути западной метафизики и всей классической рациональности, которую Ж. Деррида окрестил логоцентризмом, отнеся к логоцентристам также и Хайдеггера⁶.

То, как традиционная метафизика в целом понимает смысл, явствует из классической схемы знака, приведенной в начале аристотелева трактата «Об истолковании». *Смысл* (значение, *лектон*) слова — одна из вершин семантического треугольника, наряду с двумя другими: *означающим* и *референтом* (означенной вещью). В отличие от чувственно воспринимаемого означающего (звучание) и чувственно воспринимаемой вещи (предположим, что она телесная), значение сверхчувственно. Слово, таким образом, соединяет чувственное со сверхчувственным, материальное с идеальным, физическое с метафизическим и т. п. Будущая судьба метафизики со всеми

⁴ Это привет Гегелю от Платона.

⁵ Phil. 17 d–c.

⁶ «Фоноцентризм [как проявление логоцентризма. — А. П.] совпадает с исторической (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (presence) — вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь (наличие вещи для взгляда как eidos; наличие как субстанция-сущность-существование (ousia); наличие временное как точка (stygme) сиюминутности или настоящности (nun); самоналичность когито, сознание, субъективность, сонличность себя и другого, интерес-субъективность как интенциональное явление Эго и проч.). Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 125–127.

ее фундаментальными оппозициями здесь вполне уже предопределена. И предопределена она тем самым вопросом о сущности (*что*) сущего, охватывающим все, что ни есть, т. е. самим *логосом сущности*⁷.

В ходе герменевтической работы с фрагментами из «De Interpretatione», Хайдеггер аккуратно «сдвигает» ставшие привычными значения семиотических терминов, продиктованные концепцией «языкового знака», в сторону тех смыслов, которые они могли иметь, когда в пространстве «дологического логоса» еще не были терминами, описывающими семиозис в виде семантического треугольника. При этом по ходу дела становится ясно, что античную оппозицию «по природе/по установлению» мы напрасно поспешили понять в смысле сосюровской произвольности связи означающего и означаемым. Выясняется также, что наш «знак» и аристотелев *сymbолон* — вещи разные, и началом смысла (у Аристотеля!) неожиданно выступает *сама ego* — смысла — *артикуляция* (синтез *сymbолона*).

Русское слово *со-членение* лучше всего передает смысл «артикуляции», как *парадокса смыслообразования*, — соединяющего членения и членящего единения, каковое, по Хайдеггеру, оказывается началом смысла как *событие* (отнюдь не только речевое, и, тем не менее, всегда уже словесное) «мироуправления», в которое, впрочем, всегда еще только предстоит вступить. «Вступление в событие мироправления» — это тоже своеобразное *обращение*, — оборачивание на проблематичную целостность мира, в который мы «всегда уже заброшены». Эта целостность «правит» нами, хотя мы редко об этом задумываемся.

Но мы всегда уже как-то бытие понимаем. Бытие таково, что всегда уже как-то нами понято. Быть в мире и спрашивать о смысле бытия — одно и то же. В этом смысле Хайдеггер говорит о *Dasein* как существе миробразующем. Но оно — собственно *Dasein* только тогда, когда «оборачивается» на себя, — спрашивает о смысле бытия.

Мы оборачиваемся — приходим в себя (в мир), *сущее схватывается в понятия*. Это одно и то же событие. Схоластика на сей счет выработала точную терминологию. Она говорила о *формальном* и *объективном* понятии (вещи или сущего в целом). Объективное, или предметное, понятие — это завершение процесса познания. Но *предметом* нашей мысли (т. е. именно объективным понятием) вещь или сущее *становятся*. Они

⁷ Именно с этим текстом Аристотеля работает Хайдеггер (истолкование истолкования), пробиваясь к некоему до-логическому логосу, т. е. возводя знаки семиотики к знакам Артемиды. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб. 2013. С. 460–529.

становятся им в точечном событии *понимания*, или *схватывания сущего в понятии*, каковое и получает наименование *формального* (или *актуального*) понятия сущего.

Говоря о «схватывании сущего в понятии», надо, конечно, понимать, что так или иначе понимаем, или схватываем в понятии, сущее, конечно, *мы*, кто же еще?, но так, что оно *само* схватывается в понятии, схватывается (нами) таким образом, как само по себе позволяет сделать это, и мы (тоже — сущие) тут, скорее, свидетели и орудия, чем активные деятели. Сущее таково, что схватывается, или может быть схвачено, в понятии. При этом истинность *наших* понятий о сущем напрямую зависит от того, насколько нам удалось не привнести в наше понятие о сущем ничего от себя, дав ему самому схватиться в понятии. Поэтому Гегель и говорит о мышлении *в стихии (элементе) понятия*, снимающем проблемы, создаваемые *мышлением понятиями*.

Пока мы *мыслим понятиями*, так сказать, «готовыми» понятиями (nur Begriffe), усвоенными нами в ходе естественного вживания в жизненное пространство, мы мыслим абстрактно-рассудочно, и только *противоестественное оборачивание на самих себя мыслящих* выводит нас в *логику как собственное пространство мысли*, в *схватывание* (Begreifen) самого по себе сущего *в понятии*. (По Гегелю, у *логического* — das Logische — три стороны: абстрактно рассудочная, отрицательно-разумная и спекулятивная).

Абстрактно-рассудочное мышление готовыми понятиями (такими, как «субъект», «объект», к примеру) потому и является абстрактно-рассудочным, что не обернулось на «схватывание» сущего в понятии, которое *всегда уже* случилось за нашей спиной и сформировало нас и язык, на котором разговаривает наша культура, т. е. мы сами, не ведая о том, что «все то, что мы с привычной беглостью почитаем за действительное, мы видим в свете идей»⁸ (сквозь призму этого языка). Для Гегеля, как и для Аристотеля, *первое для нас* — вещь как *предмет* — это *последнее по природе*. И наоборот, *первое по природе* (аристотелев ум-перводвижитель, или гегелевское Понятие) — *последнее для нас*. К нему-то мы и оборачиваемся, и это — рефлексия. Спотыкаясь о предмет, мы либо думаем, что с ним делать, как обойти или использовать, или — что случается с нами гораздо реже — *оборачиваемся к тому, «чем уже всегда было быть»*.

⁸ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 352–357.

Всякий выдающийся философ — к примеру, Р. Декарт — сумел «обернуться», т. е. от мышления понятиями отступить в мышление в стихии понятия.

Практическая польза таких «отступлений» давно — с платоновских времен — перестала быть тайной, отчего философия в лице метафизики и стала одной из важнейших основ культуры Запада. Произошло парадоксальное оборачивание самого оборачивания: метафизика, сложившаяся под знаком вопроса о сущности (что это?), адресованного всему существу, обернулась «знанием причин»: все что ни есть (сущее), спрошенное на предмет своей сущности (что оно такое есть?) выдало вполне предсказуемый ответ, — *сущностный порядок сущего* в точности соответствует *логической структуре определения*, вернее, он эта самая структура и есть. *Быть — это быть чем-то*. Где что вещи есть ее форма, *сущность* (чтойность), или определенность той или иной материи (того, *из чего* вещь), а быть — это ее *существование*.

Возобновляя вопрос о бытии, Хайдеггер *обращается* к досократикам как истоку и началу пути, пройденного западной метафизикой. Путь метафизики у него, как и у Гегеля, неотделим от реальной (вещественной, материальной, производственной) истории Запада, он есть его — Запада — *собой становление*, платоновская *пайдейя*. Если путь реально не пройден, на него невозможно обернуться. Начало различимо в конце, как и сам конец пути. Но «первое по природе», то, в свете чего различается все, что различается, — само оборачивание, или, как предпочитает Хайдеггер, «шаг назад». Стало быть, неправильно сказано: «возобновляя вопрос о бытии, Хайдеггер обращается...». Сначала обращение и тем самым возобновление. Оно происходит в свете обнаружившейся фундаментальной *разницы бытия и сущего*, каковая *есть мы сами, которые тут* (Dasein), *потому что не тут*: единственная возможность бытию быть тут, поскольку оно не вещь, а ее бытие. И само по себе бытие нигде и никак не есть. В свете *онтологической дифференции* — самой по себе темной и непроглядной — высвечивается фундаментальная структура классической метафизики — ее *онто-тео-логическое устройство* как следствие другого фундаментального различия — *сущности и существования*.

Витгенштейн говорит иначе: не думай, но смотри. Он оборачивает нас по своему. Что мы, собственно говоря, должны увидеть в утказайце, ступеньке, которая навес и т. п.? Как объясняет В. В. Библихин, «смену аспекта». Смена аспекта не в том, что мы должны уметь смотреть на нечто с разных сторон, менять точку зрения на предмет. Суть эксперимента в том, что мы *в одном и том же* рисунке видим *разное*: то зайца, то утку... Сразу увидеть и то и другое мы не в состоянии. Вот это вынужденное перещелкивание

или переключение и есть смена аспекта. Она невидимо показывает всеобщую форму всякого изображения действительности (рисунка, фразы)⁹.

Изображением действительности рисунок или фразу делают не его (ее) элементы, которых всегда мало для верного изображения действительности, а *помещение его (ее) в альтернативу Да!-Нет!*, в альтернативу истины и лжи. Наше «Да!» рисунку говорит о том, что — пусть нам это только *кажется*, но в данный момент *нам кажется именно так* — рисовальщик попал в *то самое*. И мы говорим, да это то. Или, напротив, нет, не то, если не попал.

Во что он попал или не попал? В *само то же самое*, в *тождество* (тождество), в то «первое по природе, а для нас последнее», каковое всегда выступало *началом* в традиционной онтологии (принцип тождества как логическое и онтологическое начало, например, аристотелев ум-перводвижитель), и при этом мыслилось на манер *сущего* (сверхсущего) начала. Но «то самое» у Витгенштейна, в отличие от традиционной метафизики, — не начало, и не сущее, а то, что В. В. Биbihин называет «такостью мира»¹⁰.

⁹ Платон в «Кратиле» не хуже Витгенштейна показывает всеобщую форму фразы, каковая есть ее — фразы — артикуляция. Разрежь слово на значимые отрезки, и обесмыслившееся, оно сложится в целое смысла. Расчлени на иные значимые фрагменты, целое смысла будет иным. Состав слова при этом останется неизменным.

Для Платона это крах всего предприятия: попытки подобраться к сущности вещей через их имена. Попытку повторит Аристотель — уже в качестве анализа апофатической (показывающей) речи, показывающей (сказывающей) сущее поллахос, — по-разному. Среди способов предикации главное место займет предикация сущности (субстанции)...

Спрошенное на предмет своей сущности (что оно такое есть по своей сути) все сущее послушно выстроится в священноначалие метафизических мест (сущностей). Разрушая иерархию, новоевропейский субъект вознамерится взять роль регулятора сущего на себя. Теперь оно целиком обязано будет отвечать всеобщим человеческим ценностям.

¹⁰ «...Прежде чем быть объективным или субъективным, мир просто «вот такой». Несомненная такость мира не означает ни его объективности, ни субъективности, ни познаваемости, ни непознаваемости, ни реальности, ни иллюзорности: все, чем он кажется или является, может или могло бы быть другим, однако не другое, а именно такое, какое есть, — случилось таким, и отменить теперь это уже никак нельзя. Мир может показаться бессмысленным или, наоборот, сверхосмысленным, но раньше всего, что мы в нем видим или не видим, — тот факт, что он уже успел повернуться к нам этой своей видимостью или невидимостью. Что-то всегда уже произошло, и произошло именно так, как произошло. Мы можем потом разбираться в правильности своих восприятий и, допустим, убедиться, что видели все или многие вещи неверно, но *Sosein, suchness, tathata, tathatva* нашего видения или невидения предшествует нашим соображениям и сковывает их своей неотменимостью: соображения тоже именно такие, в таком порядке, с такой «динамикой», какие они есть; все могло бы случиться и иначе, но не случилось иначе, а случилось именно так, как случилось, и опять ничего поделата с этим мы уже не можем, и никто не может, какую бы силу желания ни приложил. Мнения и знания о мире — после его такости. ...Раньше нашего якобы объективного знания — наша воля к самосбережению. Ницше: «Мы спроецировали условия нашего сохранения как предикаты сущего вообще». Биbihин В. В. Язык философии. М., 1993. С. 226 и сл.

Вопрос Хайдеггера и Витгенштейна к сущему — не *что* есть *сущее* как *сущее*, а как так получается, что мы *всегда уже* пребываем в *несокрытости* — значит, *истине* — сущего как сущего? Так и получается. Само собой. Чего, однако, у нас никогда не получится, так это подвести под нее (несокрытость) основание. Всякое подведение основания под несокрытость имеет своим основанием несокрытость сущего как сущего.

Мир *всегда уже* сложился в целое — за моей спиной. И я — в нем. Целиком мира я никогда не увижу, но только благодаря несомненной, хотя и проблематичной целостности мира я могу *в нем* что-то видеть, ориентироваться, жить среди вещей, животных и людей.

Как вот этот стул бездонно тонет при любой детализации его вещественного описания (мы не можем описать стул полностью), так мир не улавливается через его содержание. Только мир кладет конец неопределенности. Никакая фиксация не спасла бы вещи от шаткости, не имей она опоры в определенности мира¹¹. Только «из» целого мира мы говорим «Да» и «Нет» описаниям.

Все — предельно просто. Предельная простота всего в целом, кладущая конец неопределенности любого сколь угодно неполного описания, — это красота, печать целого на каждом (А. В. Ахутин). Но *все* просто *предельно*. Оно ничем *не лимитировано*. Обретаемый в обращении *опыт предела* (в отличие от опыта лимита)¹² и есть *опыт того же самого*. И это — *пайдейя*. Образование в исходном и фундаментальном смысле. Мы становимся взрослыми, когда отдаем себе отчет в *такости* мира. Тем самым мы выходим в пространство логического, в котором *всегда уже* знаем — и знаем правильно, если только не отгораживаемся от этого нашего знания, *конструируя некую этику*, с ее определениями, что хорошо, а что плохо; и набором правил, как надо вести себя, а как не надо. Мы все это знаем сами без каких-либо дополнительных инструкций и наставлений в нравственности. Вопрос в том, ведем ли мы себя так, как всегда знаем как надо себя вести.

По ту сторону целей и возникающих на пути к ним препятствий (проблем) о которых, как и о средствах их преодоления приходится *помнить*, находится то, о чем *помнить не нужно*, но что обеспечивает нас *миром*,

¹¹ Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. С. 238.

¹² До обретения этого опыта (= становления взрослым) юноша жил в лимитированной вселенной, и его поведение не было ведением себя, поскольку направляли его внешние ограничители: сюда можно, туда нельзя. Он не знал, что такое предел, обеспечивающий целостность мира.

оцеливает сущее у нас за спиной и потому позволяет видеть вещи как они есть и как-то разбираться с ними. Это *артикуляция мира*, его *выпадение* таким, а не другим. Мир — акциденция без субстанции. Мир — выпал таким, а не другим, и он — такой, какой есть. И такой, какой он есть, он раньше, чем он — какой-то (объективный, субъективный, воля, представление...).

Вместо сложной *науки об устройстве мира* перед нами *беспроблемная онтология самого того же самого*. Она же и этика. Ибо опыт *тожества как самого того же самого* постигается *на себе*, в чем и состоит «искусство обращения». Оно вводит в *пространство логического*, будучи опытом того, что мир и вещи в нем — *такие, какие есть*. Самого того же самого при этом нигде в мире нет, оно — «не каждое отдельное»¹³.

Но оно — в отличие от классической метафизики — также *не* (запретельное или незапретельное сущему, но так или иначе *сущее*) его *начало*.

«Чистое присутствие (так Биbihин переводит Dasein), в котором человек только и узнает себя, а ни в чем другом не узнает, не «похоже на», а то же самое и есть, что таковость мира. Антропоморфизм кончается там, где человек возвращается к своему существу»¹⁴.

Философ Хайдеггер угадал в то самое, о чем думал философ Аристотель. Естественно, он сделал это по-своему. Это и есть *шаг назад* в отличие от гегелевского *снятия*.

Начиная с Аристотеля и вплоть до Хайдеггера (но и это не конец *фило-софии*, а лишь завершение *метафизики*) главное дело философии — бытие. Но — тем самым — оборачивание. Да, немецкий мыслитель тщательно отделяет свой «шаг назад», к примеру, от гегелевского «снятия», но это все равно *шаг назад*, открывающий «оставшееся непомысленным» в мышлении мыслителей прошлого, которые так или иначе, но *все* угадали в само то же самое и потому остались в истории философии.

Де(кон)струкция, о которой идет речь в разных версиях неклассической рациональности, представляет собой попытку разработать *новую логику смысла*¹⁵, вне рамок метафизики *adaequatio rei et intellectus*, как бы это *соответствие* ни понималось. По сути своей деконструкция это *жест, движение, каковое и положено в начало смысла как движение смыслопо-*

¹³ О чем однозначно и говорит Платон в «Алкивиаде-1»: «Ну, давай же, каким образом можно отыскать само то же самое». «Сначала следует рассмотреть само то же самое, а мы вместо того же самого рассмотрели само каждое отдельное...» (Фрагменты 129 b 2 и 130 d 3 sqq. Перевод Е. В. Алымовой).

¹⁴ Биbihин Язык философии. М., 1993. С. 226 и сл.

¹⁵ К примеру, «Логика смысла» Ж. Делеза (Deleuze G. Logique du sence. 1969, русский перевод М. 1998).

рождения. Только в таком своем качестве начало смысла может быть чем-то неналичным, *ничем наличным*, как, к примеру, «след», «трещина», «разнесение»¹⁶ Ж. Деррида или та же «онтологическая дифференция» М. Хайдеггера. Иначе говоря, оно *вообще не начало* в традиционном смысле всегда-уже-наличного-основания, к которому «обращается» взыскующий смысла бытия. Основание смысла — его безосновность, *Abgrund*. Можно сказать, что начало смысла «переселяется» в само спрашивание; спрашивание, понятное, повторю, не как обращение ко всегда уже наличной сущности сущего (Истине сущего), но как *перспектива смысла*, открываемая тем или иным движением сущего в сущем, оставляющем *след*: как двинулись, как спросили, в таком мире и оказались, такими мы стали и такие мы есть. Смысл в этом смысле — не глубина, а «поверхность», «нутрь», которая — целиком «наружа»; смысл не надо овнешнять, за ним не надо лазить в пещеру.

Начало *такого* смысла — деконструкция аристотелевой классификации наук, продиктованной безусловным предпочтением, когда-то отданным созерцательному вопросу о сущности сущего. Это именно деконструкция, а не нелепое переворачивание классификации и отдача приоритета «практике»¹⁷. Равным образом деконструкция не есть гегелевское «снятие» всего конечного в *сущей* бесконечности Понятия¹⁸, но некий «сдвиг», позволяющий «помыслить непомысленное».

Так или иначе, но *все* начинается с движения, сдвига, шага, а шаг — это поступок, требующий мужества и оглядки, — той самой «заботы о себе», которой среди прочих учил в свое время Гораций, дружно цитируемый уже в иные времена Августином, Кантом и Шиллером¹⁹.

¹⁶ Так переводит В. В. Бибихин известную *differAnce*. А вот, что пишет Деррида: «Речь... не об уже установленном различии, но о чистом движении, порождающем различие — еще до какой-либо содержательной определенности. Чистый след есть различАние. Он не зависит ни от какой чувственно воспринимаемой полноты — слышимой или зримой... Напротив, он есть ее условие. Хотя он и не существует, хотя он никогда не был налично-сущим вне какой-либо полноты, его возможность *de jure* предваряет все то, что называют знаком..., понятием или действием, движением или чувственной данностью. РазличАние, стало быть, столь же чувственно, сколь и умопостигаемо...» (Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 188–189).

¹⁷ Хотя бы потому, что смыслы «теории» и «практики» в Новое время совсем не те, что «теория» и «праксис» у Аристотеля.

¹⁸ «Все конечное таково, что оно само себя снимает».

¹⁹ «*Sapere aude!*».

Платон и история культуры

Мкртчян Армен Артурович
независимый исследователь

ХОРЕОГРАФИЯ ПЛАТОНА: ЦАРСКОЕ ИСКУССТВО ТАНЦА И ДВУХТЫСЯЧЕЛЕТНЯЯ ЗАГАДКА ТАНЦУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

Аннотация. Статья посвящена анализу до сих пор очень мало изученного предмета (особенно в аспекте исторического влияния) — хорейи (Choreia), рассмотрение которой Платон осуществляет в своих «Законах». Главным образом нас будет интересовать именно специфика платоновского танца, так что мы попытаемся дать очерк его хореографии. Вторым аспектом исследования является то, что в нем сопоставлены позиции Платона и Ницше (вопреки стереотипному противопоставлению этих философов), поскольку, как оказывается при внимательном рассмотрении, именно развиваемая Платоном в «Законах» хорейя явилась основой для формулировки Ницше его концепции аполлонического и дионисического начал, ибо, в целом, эта концепция возвращает нас именно к платоновским хороводам Аполлона и Диониса. Ведь как Платон в «Законах», так и Ницше в «Рождении трагедии» кладут в основание дальнейшего исследования рассмотрение народных песен и плясок, сопряженное с культом Диониса и употреблением вина (этому посвящаются целые три книги: первая, вторая и седьмая книги «Законов»), так что Платон выделяет именно Диониса и Аполлона как двух важнейших предводителей хороводов.

Ключевые слова: Платон, Шопенгауэр, Ницше, танец, народный танец (пляска), добродетель, сознание, музыка, воля, мужество, воспитание.

Armen Mkrtchyan
independent scholar

PLATO'S CHOREOGRAPHY: THE ROYAL ART OF DANCE AND THE TWO-THOUSAND-YEAR DANCING MAN MYSTERY

Summary. This paper deals with an as-yet little studied subject (especially in terms of its historical impact) of choreia, which Plato considered in his *Laws*. We are going to be primarily concerned with the features of Plato's dance so we are going to try and give a rundown of its choreography. Another aspect of this study is comparing the positions of Plato and Nietzsche (which goes against the stereotypical approach in which the two are viewed as opposites), because on closer inspection it is the choreia that Plato developed in *Laws* that later lay the foundation for Nietzsche's concept of the Apollo and Dionysus origins because essentially this concept takes us back to Plato's Apollo and Dionysus round dances. After all both Plato in his *Laws* and Nietzsche in his *Birth of Tragedy* use folk songs and folk dances that involve the cult of Dionysus and consumption of wine as the foundation for their further research (in *Laws* a whole of three books are devoted to it: the first, the second and the seventh) so Plato singles out Dionysus and Apollo as the two most important leaders in circle dances.

Key words: *Plato, Shopenhauer, Nietzsche, dance, folk dance, virtue, conscience, music, will, courage, education.*

«Законы» являются последним и самым крупным произведением Платона, итогом жизни философа, его философским и политическим завещанием, и вместе с тем именно «Законы» являются одним из наиболее плохо понятых произведений в истории философии. В этом своем последнем диалоге Платон излагает второй великий проект государственного устройства, следующий непосредственно за проектом предложенным в «Государстве», и как сам этот проект, так и стилистические и композиционные особенности диалога неоднократно подвергались разнообразной критике, сутью которой являлось представление, согласно которому эти «несовершенства» объяснялись глубокой старостью Платона. Однако стоит присмотреться к тексту внимательнее, рассмотрев его отношение к ряду позднейших диалогов и приняв во внимание обстоятельства его написания, как все эти пункты критики будут легко отклонены¹. Совершенно

¹ Заметим, «Филеб», также являющийся позднейшим произведением Платона, не обнаруживает и тени увядания мысли. Платон принадлежал к тем художникам и мыслителям, чей творческий и интеллектуальный потенциал не исчезал с годами. Более того,

незаслуженная низкая оценка «Законов» основана на плохом понимании произведения и главным образом связана с отсутствием путеводной нити, ключей, которые бы позволили интерпретировать текст и положить начало «разгадке» этого произведения.

Указанное непонимание прежде всего проявляется в том, что неудовлетворительными являются комментарии в изданиях этого труда, — то в большей, то в меньшей степени. Так, в обоих отечественных изданиях «Законов» комментаторы, почти минуя первые две книги, сразу переходят к формальному содержанию третьей и четвертой книг, пытаясь как-то объяснить специфику лишь политического устройства и особенности этики Платона. Также почти минует содержание седьмой и восьмой книг, после чего переходят к описанию уголовного права, наказаний за преступления и т. п. И если комментарий А. Н. Егунова пропуская существенные элементы содержания тем не менее не допускает ошибок в обсуждаемых им вопросах, то комментарий А. Ф. Лосева полностью концентрируется на ошибочном представлении о некоей «несвободе» человека в этой модели государства [7]. На самом деле «несвободы» в «Законах» намного меньше чем в «Государстве»². Можно даже сказать, что менее всего уместно говорить здесь о «несвободе».

Парадоксально и удивительно что эти комментарии полностью упускают основу произведения, изложенную в первых двух книгах. А ведь в первых

поздние диалоги демонстрируют чуть ли не более сложную структуру и аргументацию. Стилистические и композиционные «несовершенства» «Законов» связаны лишь с тем, что философ не успел их дописать и рукопись была окончательно подготовлена его знаменитым учеником, Филиппом Опунтским. Однако за тем, что составляет предполагаемые «несовершенства», вероятнее всего скрывается, кроме фактических несовершенств черновика и его редакции Филиппа, не что иное как новый стиль Платона. Об этом писал еще А. Н. Егунов во вступительной статье к своему переводу «Законов», обращая внимание на дифирамбический стиль «Законов» и в связи с этим говоря о старых стилистических исследованиях [6, с. 13]. Но понять этот дифирамбический стиль мы можем не иначе как обратившись к поднимаемой в «Законах» теме Диониса, чему и посвящена наша статья.

² В «Законах» существует брак, семья, частная собственность. Граждане сами воспитывают своих детей. За убийство ни в чем не повинного раба полагается такое же наказание, как и за убийство свободнорожденного гражданина (872c-d). Может показаться, что жизнь государства прописана здесь вплоть до ее мелочей. Однако такова одна из основных целей произведения — фундаментальное рассмотрение законов; и здесь так называемые «мелочи» могут лишь казаться чем-то незначительным. Надо кроме того понимать, что реальное законодательство рассматривает и куда более частные вопросы. Пресловутое представление о некоей «несвободе» человека в этой модели государства оказываются отвергнутым, когда мы обнаруживаем что каждому закону здесь должно быть предпослано вступление (προοίσιον), поясняющее содержание закона и обосновывающее его. В противном случае, то есть при слепом повиновении законам, Платон считал бы такое повиновение рабским (722d-723b).

двух книгах все изложение целенаправленно и последовательно развивает единый вопрос о природе добродетели таким образом, что вводимым требованием (для Платона как будто совершенно неожиданным!) является требование упражняться в удовольствиях, ибо, как говорит Платон:

«Если граждане с малолетства будут у нас несведущи в самых больших удовольствиях, не станут упражняться в их преодолении, так, чтобы сладостное стремление к удовольствиям не могло побудить их к совершению позорных поступков, то с ними случится то же самое, что и с теми, кто уступает страху. Иным, но еще более постыдным образом подчинятся они тем, кто умеет господствовать над удовольствиями и приобрел потребные для этого навыки, несмотря на то, что иной раз это люди попросту скверные. Душа граждан станет в чем-то рабской и лишь отчасти свободной: они вообще не будут достойны называться свободными и мужественными людьми»³.

Мужественна по Платону лишь та душа, которая не только упражняется в сопротивлении боли, но и в сопротивлении удовольствиям (633d), и если для первого необходимо уметь испытывать боль и всяческие лишения, то для второго необходимо испытывать наслаждения. Мужественна потому лишь та душа, которая не боится ни боли, ни наслаждений, но способна, наоборот, испытать полноту обоих остаться верной самой себе. Этот вопрос о наслаждении рассматривается на главном примере — на употреблении вина. Таким образом, Платон сразу указывает на культ Диониса (бога, даровавшего лозу), а потом уже явно начинает говорить именно об этом боге⁴, что является вполне понятным, поскольку упоминание Диониса является указанием на удовольствие вообще.

Это положение находится в центре вводящего в «Законы» критического рассмотрения спартанских и критских узаконений относительно войны. В диалоге участвуют три собеседника. Афинянин (в котором многие исследователи видят самого Платона) ведет беседу со спартанцем Мегиллом и критянином Клинием⁵, и в этой беседе оба государства, Спарта и Крит,

³ «Законы» 635c-e. См.: [7, с. 82–83]

⁴ Речь о воспитании приведет собеседников к богу вина (642a-b, 643a-b). При этом Платон подчеркивает, для него важно не обсуждение вопроса, стоит ли вообще пить вино или не стоит. Его интересует лишь само состояние опьянения, т. е. та польза, которую может принести это состояние 637d-e.

⁵ Платон неоднократно подчеркивает происхождение спартанских законов от Аполлона и критских от Зевса, и, подчеркивая это, сопоставляет как оба государства и их законы, так и обоих богов. Для понимания этого сопоставления на наш взгляд небезынтересно припомнить то положение Ницше, согласно которому за каждым олимпийским богом стоял именно Аполлон.

близко сопоставляются и подвергаются единой критике со стороны Афинянина. В обоих этих государствах все устроено лишь для целей войны⁶. Из четырех коренных добродетелей их законы способствуют в лучшем случае лишь развитию мужества (631d-e), но, как указывает Платон, мужества не полноценного, а ущербного (634a)⁷, поскольку они способствуют развитию лишь только одной его стороны — сопротивлению страху и боли, но не сопротивлению наслаждениям. Однако Платон подчеркивает, что быть побежденным наслаждениями постыднее, чем быть побежденным страхом. За жадной войны Платон распознает не силу, но скрытую слабость (и даже трусость⁸). Война (как и мир) может быть разной, она может быть справедливой, но может быть также совершенно бесславной и позорной. Платон отличает внешнюю войну от междоусобия (628b). Первая появляется с необходимостью (оказать сопротивление), поскольку государство всегда может быть подвергнуто нападению со стороны внешнего врага, но внутренняя, междоусобная война является уже бесспорным злом (629d) (заметим, таким постоянным междоусобием является состояние спартанского государства в его отношении к поработанным илотам; таким же общегреческим междоусобием явился и Пелопонесский конфликт, ослабивший и в конце концов погубивший Грецию). Платон сравнивает такое состояние с болезнью (628d-e); это нездоровое состояние является внутренним разладом, который может проявиться как в целом государстве, так и в отдельном человеке.

Платон выделяет эти два момента: сугубую ориентацию этих государств на ведение войны и крайнее подавление в их системе воспитания протекающей из соматической зависимости естественности. Особенно он подчеркивает презрительное отношение к употреблению вина у спартанцев (употребление вина в Спарте совершенно запрещено, здесь царит вечная трезвость). Однако, как уже было сказано ранее, он не считает здоровым ни такое отношение к войне, ни такую сомнительную «технику»

⁶ Это следует из понимания родных законов самими Клинием и Мегиллом. Афинянину не хотелось бы так думать, он все-таки предполагает что за этими законами стоит нечто большее. Однако в дальнейшем текст демонстрирует лишь критику и неполноту спартанских и критских законов.

⁷ И мы бы сказали лишь показного и видимого, поскольку воспитание в этих государствах организовано через простое и крайнее подавление вожделиний, так что это подавление и бегство от вожделиний отнюдь их не побеждает, но наоборот обостряет, а сверх того трансформирует, воспаля аномальную агрессию. Воспитание молодых людей в Спарте представляло собой постоянное унижение.

⁸ О чем можно видеть намек во фрагменте 639 b-c.

обуздания вожделий. В этом глубоко психологическом рассмотрении Платон напрямую связывает аномальное проявление агрессии с видимым подавлением вожделий (т. е. мнимой победой над ними). Необходимо владеть вожделиями, однако действительно владеет ими лишь тот, кто берет над ними верх не бегством, а подвергшись их испытанию (здесь можно припомнить Сократа в «Пире», который мог выпить больше всех вина и при этом не потерять над собою власти).

Таким образом, говоря о данных Аполлоном и Зевсом спартанских и критских узаконений относительно войны, Платон совершает неожиданный поворот к обсуждению бога Диониса (бога, сразу заметим, не дававшего законов). Подчеркнем еще раз, переход от Аполлона к Дионису осуществляется целенаправленно и всесторонне продуманным образом. Аполлона действительно можно назвать богом спартанцев. В первой книге этому образу жизни и миропорядку противопоставляются блага, даруемое Дионисом, и это рассмотрение продолжается во второй книге, в которой эти принципы оказываются взаимодополняющими и примиряются в обсуждении хорейи.

Правильное употребление вина, во-первых, составляет важную часть воспитания, а именно воспитывает власть над наслаждениями (вожделиями) через их познание. Во-вторых, опьяненное состояние позволяет законодателю наилучшим образом испытать граждан⁹. Продолжая речь о воспитании во второй книге, Платон указывает на третью пользу от употребления вина, которая и связывается с хорейей (вино позволяет лишиться человека неуместного стеснения, смущения, опьянявшийся, он легко вступает в пляску и поет) и далее Платон начинает сообразовывать с плясками и пением всю теорию воспитания и разработку модели своего государства. Платон пишет:

А ф и н я н и н. Я хочу вспомнить то, что ранее мы назвали правильным воспитанием. Ибо я заранее догадываюсь, что своим сохранением это преимущество обязано этому правильно поставленному обыкновению.

⁹ В опьяненном состоянии человек раскрывается, и, если демонстрирует скрытые пороки и слабости, тут же, в опьяненном состоянии, наиболее этому способствующем, будет публично пристыжен законодателем. Опьяненное состояние делает душу гибкой, мягкой, податливой к воспитанию. Здесь Платон развивает тонкую диалектику опьянения. В опьяненном состоянии человек может увидеть себя со стороны (иначе как бы он воспринял речь законодателя?): то, с чем он сжился, на что закрыл глаза, слабости которые он перестал в себе замечать, вдруг становятся для него заметными когда он опьянен. Трезвое состояние не является ли потому сном, не трезвый ли на самом деле опьянен и находится как бы в тумане, и не опьяненный ли наоборот просыпается ото сна «трезвой жизни»? Когда он выйдет из опьянения и вернется к этой трезвой жизни, он будет помнить об этом состоянии и о том, каким увидел в нем самого себя.

К л и н и й. Ты высказываешь что-то очень важное.

А ф и н я н и н. Я утверждаю, что первые детские ощущения — наслаждение и скорбь; через них сперва и проявляются в душе добродетель и порок. Что же касается разумности и твердых истинных представлений, то счастлив тот, в ком проявляются они хотя бы в старости. Ведь кто обладает ими и всеми зависящими от них благами, тот — совершенный человек. Я называю воспитанием добродетель, проявляющуюся первоначально в детях. Если удовольствие, чувство дружбы, скорбь и ненависть возникнут надлежащим образом в душах людей, еще не способных отнестись к ним разумно, то впоследствии, получив эту способность, они станут согласовывать с разумом эти правильно полученные ими навыки. Эта-то согласованность и есть вся добродетель в совокупности. Ту же часть добродетели, которая касается удовольствия и страдания, которая надлежащим образом приучает ненавидеть от начала до конца то, что следует ненавидеть, и любить то, что следует любить, — эту часть можно выделить в рассуждении и не без основания, по-моему, назвать ее воспитанием.

К л и н и й. Ты прав, чужеземец, в своих прежних и нынешних замечаниях относительно воспитания, как нам кажется.

А ф и н я н и н. Прекрасно! Итак, верно направленные удовольствия и страдания составляют воспитание; однако в жизни людской они во многом ослабляются и извращаются. Поэтому боги, из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов. Итак, повторяю, надо рассмотреть: истинно ли и согласно ли с природой наше нынешнее утверждение. Мы утверждали, что любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса. У остальных живых существ нет ощущения нестройности или стройности в движениях, носящей название гармонии и ритма. Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы объединяемся в песнях и плясках. Хороводы были названы так из-за внутреннего родства их со словом «радость»¹⁰.

¹⁰ «Законы» 653–654. См.: [7, с. 100–101].

Принципиальным для нас является то, что Платон дает здесь новое определение человека (664e-665b), мы можем явно сформулировать его следующим образом: *человек это танцующее (и поющее) живое существо*. Среди данных человеку определений оно представляется особенно удивительным и загадочным. Однако оно не является метафорой и это подчеркивается дальнейшим развитием содержания и той важностью, которая придается ему Платоном. Определение человека как танцующего живого существа приводит к тому, что Платон рассматривает танец как средство исправления недочетов воспитания. Т. е. именно участие в танце должно сделать человека вновь добродетельным¹¹.

Таким образом, речь идет о глубоком пересмотре психологизма, развитого Платоном в ранее написанных произведениях, и его дальнейшем углублении. В первую очередь мы видим здесь новый взгляд на устройство человеческой души с переоценкой связи и зависимости в ней сознательного и бессознательного. Эта сторона платоновской философии и переосмыслилась Шопенгауэром в его концепции *бессознательности воли* и ее непосредственного отражения в музыке, которая далее оказала самое определяющее влияние как на Ницше в его философии воли, так и на Фрейд в его теории бессознательного.

Само греческое слово хорейя, не имеющее аналогов в других языках, выражает специфическое для греков единство танца и музыки. Тот факт, что музыкальная составляющая хорейи главным образом представляется именно песней — отчасти второстепенный момент, т. к. общей основой здесь все равно является простая гармония звуков и мелодия или напев. Что это определение человека является очень глубоким, можно почувствовать и понять следующим образом. Человек отличается от животного не только лишь сознательностью и способностью к абстрактному мышлению. Существенно, что человек отличается от животного эстетическим восприятием. Но именно танец является древнейшим родом искусства. Человек начал танцевать до того как создал архитектуру, живопись, до того как создал язык и литературу. Напевы и пляски существуют у народов еще

¹¹ Когда Платон определяет человека как танцующее живое существо, мы должны глубоко задуматься. Танец является столь сильным и содержательным образом, что сразу указывает на совершенно конкретное, но словами слабо выразимое состояние души. Здесь существенно заметить, что Дионис, по представлениям древних греков, не ходил степенно, но постоянно танцевал. Дионис и был танцующим божеством. Когда Ницше говорит, «я поверю лишь в танцующее божество», он имеет в виду именно Диониса. Когда Платон определяет человека как танцующее живое существо, мы аналогичным образом можем понять это так, что для него существовал лишь танцующий человек.

не создавших сколь-либо богатого языка. В исследовании нас поэтому будет интересовать танец в его чисто музыкальном основании, *танец как музыкальное волеизъявление*. И здесь для понимания Платона нам придется вернуться к шопенгауэровской философии музыки, непосредственно сопряженной с его платонизмом.

Мы делаем ударение именно на музыкальной основе танца, видя в этом его почву и понимая танец как *непосредственно воплощенную музыку*, тем самым подчеркивая невербальное основание самой музыки и пляски¹². Музыкальное волеизъявление непосредственно обнаруживает себя в одухотворенном движении тела. За пляской стоит ритм, за песней — гармония. Мы не хотим сказать, что Платон утверждает примат музыки над песней и пляской и сами не понимаем их отношение таким буквальным образом. Скорее эти две стороны сообразованы так же, как две стороны основной дилеммы в «Филебе». Для Платона важна целостность. Он говорит поэтому как о песне, так и о пляске. Говоря о музыкальной стороне хорейи у него идет речь как о напеве, мелодии, так и о песне. Для него важен этот синтез в хорейе¹³. Но мы акцентируем внимание на том, что слово само по себе остается конечным¹⁴. Музыку нельзя описать словами, она содержит в себе несводимое к словесному выражению содержание воли, действующее на душу отнюдь не через фиксируемое сознанием конечное содержание. Она более побуждает душу к танцу¹⁵. Поэзия также не есть проза. В по-

¹² Принципиально подчеркнуть, что само название произведения — «Законы» (νόμος, νόμοι) имеет в греческом языке следующие смыслы: 1) собственно закон, обычай, 2) мелодия, 3) напев, 4) песня. Это обстоятельство отдельно обсуждается самим Платоном (799e-800a).

¹³ «Ритм пробуждает и вызывает в памяти напев» 673d.

¹⁴ У Платона мы неоднократно встречаем указания на ограниченность слова. Например, в «Меноне» идет речь о том, что добродетели нельзя научить, и там же говорится о вдохновенности поэтов и прорицателей. Другое дело философский логос, но даже в «Государстве» идея блага стоит выше познания. Там, где слово оказывается бессильным, там существует музыка и танец (при этом слово вовсе не теряет своей ценности). Невозможность обучения добродетели не снимает необходимости воспитания (и как раз воспитанию уделяется чуть ли не основное внимание как в «Государстве», так и в «Законах»), которое само не должно ограничиваться лишь словесными увещаниями, а должно использовать в своих целях мусическое и гимнастическое искусство.

¹⁵ Можно видеть как выступая, музыканты едва ли оказываются способными сохранить неподвижность в теле. Корпус, руки, шея, голова осуществляют во время игры музыканта ритмичные, напряженные движения, не важно пианист это, скрипач, или кто угодно другой. Кажется, что он вот-вот уйдет в пляску, и лишь инструмент останавливает его, ограничивая в движении. Также и слушая музыку, в частности классическую музыку, погружившись в нее и испытывая здесь восторг, невозможно оставаться спокойным и без малейшего напряжения в теле. Мышцы сами напрягаются определенным образом, и это происходит совершенно неосознанно, само по себе, лишь в соответствии с играющей музыкой.

эзии слово уже музыкально и сами тексты Платона не являются простыми прозаическими произведениями. Но несовершенна была бы и мелодия, лишенная слова¹⁶. И пение, которое составляет наряду с пляской половину хорей, является уже не простым словом, а преобразенным музыкой словом, так что конечность слова в песне восполнена музыкальностью больше чем в стихе.

Более важно определить отношение песни и пляски к скорби и радости. Песня может выражать как радость, так и печаль, а вот танец, как это нам представляется, есть нечто совершенно несводимое. Трудно говорить о «печальных танцах», «трагичных танцах», но также полной банальностью было бы говорить будто танец демонстрирует беззаботную радость. Наоборот. Скорее танец это непосредственный поток жизни в ее полноте. Танец может существовать *вопреки* скорби самого танцующего. Это один из самых центральных вопросов, и судя по всему здесь и надо искать *основание дионисической пляски как чисто катарсического состояния души*.

Все сказанное можно считать общими замечаниями. Главным же вопросом является вопрос о собственной природе тех плясок, о которых говорит Платон.

Говоря совершенно общим образом, хореографию Платона можно определить как культивирование и совершенствование (в том числе и техническое, хотя для греческого танца техника не имеет первостепенного значения) благородного народного танца. Для Платона существенно то, что он говорит именно о народном танце (800a). Это определено тем, что народный танец отображает высокий настрой человеческого духа. Такой танец отображает мужество в мужчине и женственность в женщине. Это существует постольку, поскольку за танцем стоит воля.

Мужество, таким образом, должно определять характер музыки и танца (654e-655c, 669c-d)¹⁷. Первыми главными критериями поэтому является быть мужскому танцу мужественным, а женскому — женственным. Это обсуждение осуществляется аналогично тому, как и в первой книге в первую очередь рассматривается мужество, а затем говорится обо всей в совокупности добродетели. Также и хорей должна иметь в виду всю в совокупности добродетель и главным образом справедливость.

¹⁶ Об этом у Платона см. особенно фрагмент 669e-670b.

¹⁷ Воля и мужество тождественны. Платон говорит о мужестве, Ницше говорит о воле. У Ницше вслед за Шопенгауэром воля (бессознательная) непосредственно выражена в музыке. Заметим, для Ницше (а также и для Гегеля) воля и дух (а также и мужество) — тождественны. Тождественными являются они и для нас, поскольку не имеет смысла говорить о безвольном «мужестве» и о лишенной мужества «воле».

Во второй книге «Законов» дается общая характеристика хорей и детально рассматривается пение как мусическая ее часть. Напевы также должны быть мужественны у мужчин и женственны у женщин (802e), содержание же песен должно прославлять справедливость (а справедливость у Платона остается прекрасной даже будучи суровой). Более детальное рассмотрение танца переносится в седьмую книгу, где идет речь о гимнастическом искусстве, частью которого и является искусство танцевальное. И хотя говорится о том, что мусическое искусство воспитывает душу, а гимнастическое — тело, тем не менее их взаимное влияние оказывается чрезвычайно большим.

Народный танец суть именно тот танец, который проверен временем, является выражением наибольшего физического и душевного здоровья. Народный танец потому только и может быть благородным. Его каноны определяются лишь наилучшими гражданами, материалом для песен и плясок служат народные напевы и пляски. Из них отбирается наилучшее и при необходимости совершенствуется (802a-c)¹⁸.

Вторым общим критерием хорей, т. е. как песен, так и плясок, является то, что они должны быть в конечном счете священными (799a-b). И вот тут для нас главное понять природу этой религиозности, поскольку это бесспорно самый важный пункт. Все воспитание и все государство основано на религии. Воспитание и жизнь государства пронизаны хорейей, которая сама насквозь религиозна. Но о каких богах и культах говорит Платон? Он говорит об Аполлоне и о Дионисе. Именно этим двум богам он уделяет здесь центральное внимание, именно они определяются предводителями в пении и пляске. Эти боги — два великих воспитателя в добродетели. Существует также третий хоровод — под предводительством Муз, но он предназначен для детей и в любом случае связан с аполлоновским¹⁹. В моделируемом государстве на весь год должны быть установлены священные празднества вообще в честь каждого из богов и в первую очередь олимпийских, но среди всех греческих богов именно Аполлон и Дионис занимают в «Законах» совершенно исключительное

¹⁸ Танец должен в «Законах» объединять народ и народное происхождение самого танца для этого очевидно.

¹⁹ Аполлон и Дионис являются главными предводителями хороводов, однако их свиты также принимают здесь непосредственное участие. Свита Аполлона — Музы, правят детским хороводом. Свита же Диониса — Пан, Синены, Сатиры и Нимфы, о плясках которых Платон говорит в седьмой книге (815c-d), определяя этот вид плясок как справляющийся во время обрядов очищения и в некоторых таинствах. Ваххическая пляска имеет у Платона совершенно особый статус, выводящий ее за пределы мирной и воинской.

место²⁰. Этот на первый взгляд незаметный, но бесспорно очень тонкий и нетривиальный момент «Законов» обращает на себя наше основное внимание.

Те самые наслаждения и скорби, о которых говорилось в первой и второй книгах, должны, очевидно, быть связаны с именем Диониса. Ведь Дионис это не только лишь наслаждения, но и скорби, именно из культа Диониса возникает искусство трагедии. Рассудительность и разумность (см. о нити разума (λογισμός) в рассуждении о кукле богов²¹) непосредственно должны быть связаны с именем Аполлона, при этом Платон отвергает представление о неразумности Диониса (672b-d).

Дионис, пусть это на первый взгляд может показаться странным, является у Платона предводителем хороводов именно взрослых людей, а не молодых. Аполлон предводительствует хороводом вплоть до тридцатилетнего возраста его участников (хоровод Муз, связанный с аполлоновским, предназначен для детей), Дионис же предводительствует хороводом взрослых людей, начиная от тридцатилетнего возраста и до старости (664c-d). И это, пусть и не сразу, станет нам понятным, ведь молодая душа еще цельна и не повреждена, потому дети, подростки и еще молодые мужчины и женщины находятся под предводительством Муз и Аполлона. Взрослые же люди находятся под предводительством Диониса, поскольку только он способен исцелить боль, испытанную взрослой душой. Мы хотим особенно обратить внимание читателя на эту глубокую мысль Платона: *молодая душа неспособна познать Диониса*.

Также совершенно понятно и требование Платона чтобы молодые люди (до восемнадцати лет) не употребляли вина, поскольку не стоит к огню прибавлять огонь²² (666a). Заметим, точно также и Ницше порицает пристрастие

²⁰ Чаше Аполлона и Диониса в тексте «Законов» упоминается лишь имя Зевса, но в большинстве случаев во внешнем контексте беседы, как, например, в выражениях «клянусь Зевсом», «скажи мне, ради Зевса» и проч., или говоря о «Зевсе Гостеприимном», «Зевсе хранителе рубежа», «Зевсе Единоплеменном». Но все это, повторим, во внешнем контексте беседы. Существенно же Зевсу в «Законах» уделяется внимание наряду с Аполлоном в контексте совместного рассмотрения критских и спартанских узаконений относительной войны, данных, соответственно, этими богами. Результатом же совместной критики спартанских и критских узаконений и является неожиданное обращение Платона к богу вина, о чем мы и говорили в начале этой статьи (это и составляет основу первой книги).

²¹ Когда кукла опьянится, верх над ней возьмут именно наслаждения и скорби, мысль же и память ослабеют (645d-e).

²² До восемнадцати лет употребление вина совершенно запрещено. От восемнадцати до тридцати вино допускается вкушать лишь умеренно. И только начиная с сорока лет поводится свободно принимать участие в пиршествах.

к алкоголю — оба философа говорят о вине лишь в контексте рассмотрения самого состояния опьянения.

Таким образом, для того чтобы найти нить для понимания «Законов» нам необходимо отбросить бытующие стереотипы и близко сопоставить философию Платона и философию Ницше. Это заставит изменить наше представление как о самом Платоне, так и о Ницше в обоих направлениях понимания. В противоположность стереотипам мы видим в Ницше великого реставратора платоновской философии²³. В этом Ницше продолжает линию шопенгауэровского платонизма и является последовательным платоником, продолжателем его (Шопенгауэра) концепции бессознательности воли и ее непосредственного отражения в музыке. Поставленная Фридрихом Ницше проблема Аполлона и Диониса дана в платоновских «Законах» в ее открытости: как Платон, так и Ницше говорят о двойственной природе этих начал, так что эти начала одновременно противопоставляются и оказываются дополняющими друг друга; как Платон в «Законах», так и Ницше в «Рождении трагедии» кладут в основание дальнейшего исследования *рассмотрение народных песен и плясок*, сопряженное с культом Диониса и употреблением вина²⁴. Оба философа говорят именно о народных плясках и песнях, о необходимости участия в этих плясках для единения народа и исцеления души (исправления недочетов воспитания), а также о необходимости опьянения вином для хорового воспитания в зрелом возрасте. Говоря о совокупной хорейе, Платон рассматривает Аполлона и Диониса как главнейших предводителей в пении и пляске. И если Платон может быть в целом определен как величайший из аполлонических художников (каким его понимает и Ницше), то, несмотря на это, в своих «Законах» он также старательно защищает и восхваляет Диониса (см. конец второй книги). Ницше в свою очередь также указывает на двойственную природу этих начал (на двойственность

²³ См. в связи с этим также замечания Ницше о платоновских «Законах» в издании черновиков и набросков за осень 1870 года (эти замечания относятся как раз ко времени работы над «Рождением трагедии»), где он цитирует платоновские суждения о танце, а также подчеркивает важность суждений Платона об употреблении вина: [8, с. 91]. Более того, на наш взгляд Ницше контрастно реставрирует саму внутреннюю драматическую проблематику всей платоновской философии. Здесь главным образом надо упомянуть речь Калликла в «Горгии», речь Фрасимаха в «Государстве» и, наконец, рассматриваемую сейчас проблему Диониса в «Законах». Если к этому добавить отказ позднего Платона от Сократа (в поздних диалогах Сократ уходит на второй план, а в «Законах» он вообще отсутствует), то указанные параллели станут для нас еще более очевидными.

²⁴ См. также: [10, с. 61, 62, 87], [9, с. 44–46].

и необходимость обоих), при том что его собственные исследования концентрировались на проблеме Диониса.

Нам могут задать вопрос: почему для понимания Платона мы обращаемся именно к Ницше, находя в этом обращении ключ к пониманию «Законов»? Ответ прост. В истории философии существуют только два философа, уделивших внимание танцу — Платон и Ницше, причем таким образом, что это рассмотрение танца является у них не каким-то периферийным вопросом, а находится в самом центре поднимаемых проблем — «Законов» у Платона и «Рождения трагедии» у Ницше. Существуют только два философа-хореографа. Считать это случайным не представляется нам возможным.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967).

2. *Platonis opera omnia* / Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit Godofredus Stallbaum. Vol. X. Sect. I. Leges. Libri I–IV. Gothae. Sumptibus Hennings, 1858.

3. *Platonis opera omnia* / Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit Godofredus Stallbaum. Vol. X. Sect. II. Leges. Libri V–VIII. Gothae. Sumptibus Hennings, 1859.

4. Nietzsche 1999 — Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden. Bd. 7: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*. Hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

5. Nietzsche 1999 — Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden. Bd. 1. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen 1–4*. *Nachgelassene Schriften 1870–1873*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

6. *Законы — Платон. Законы // Платон. Творения Платона в 15-ти томах. Т. 13–14.* / Под редакцией Э. Л. Радлова. Петербург: Academia, 1923 (перевод А. Н. Егунова).

7. *Законы — Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 4.* / Под ред. А. Ф. Loseva. М.: Мысль, 1991. С. 71–437 (перевод А. Н. Егунова).

8. Nietzsche 2007 — Ницше. Ф. *Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 7. Черновики и наброски 1869–1873 гг.* М.: Культурная революция, 2007.

9. Nietzsche 2012 — Ницше. Ф. *Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 1, Ч. 1.* М.: Культурная революция, 2012.

10. *Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм.— Ф. Ницше. Рождение трагедии // Ницше. Сочинения в 2-х томах. Т. 1.* / Под ред. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. С. 47–157 (Перевод Г. А. Рачинского).

Зотов Сергей Олегович

магистрант РАШ РГГУ

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ И ГЕРМЕТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ДУХОВНОЙ АЛХИМИИ ЗОСИМЫ ПАНОПОЛИТА

Аннотация. В статье рассматриваются неоплатонические и герметические влияния на алхимию Зосимы Панополита. Именно благодаря этому автору, соединившему в синкретическом единстве оперативную алхимию, неоплатоническую философию и гностические религиозные метафоры, появилось явление духовной алхимии, расцвет которой пришелся на Средневековье и Ренессанс.

Ключевые слова: *Зосима Панополит, алхимия, духовная алхимия, гностицизм, герметизм, Платон, Гермес, Поймандр, неоплатонизм.*

Sergey Zotov

Russian School of Anthropology (RSA RSUH) postgraduate

NEOPLATONIC AND HERMETIC ORIGINS OF ZOSIMOS' SPIRITUAL ALCHEMY

Summary. The paper discusses Neoplatonic and Hermetic influences on alchemy of Zosimos of Panopolis. He connected in the syncretic unity operational alchemy, Neoplatonic philosophy and Gnostic religious metaphors. Also is observed his role in appearance of spiritual alchemy phenomenon.

Key words: *Zosimos of Panopolis, alchemy, spiritual alchemy, Gnosticism, Hermeticism, Plato, Hermes, Poimandres, neoplatonism.*

Зосима Панополиит, «первый алхимик»¹, как его именуют многие исследователи, из-за того, что он одним из первых из исторических алхимиков писал под своим именем, а не под абстрактным псевдонимом, жил в египетском городе Панополисе в IV веке н. э. Зосима, предположительно, первым утвердил понятия философского камня², божественной воды, впервые назвал «химией» искусство, посвященное сакральным таинствам преобразования металлов³. Согласно византийской средневековой энциклопедии Суда [15, р. 123], Зосима составил всего 28 книг об алхимии (т. н. Кейрохмета). Согласно этой же энциклопедии, Зосима написал жизнеописание Платона. В то время сильно было влияние неоплатонического учения — одновременно с Зосимой жил Ямвлих, интерес к герметизму еще не угас⁴, а гностицизм оказывал прямое влияние на философские воззрения Зосимы [11, р. 613].

I

В его алхимическом трактате «О божественной воде» (V) проводится аналогия противостояния метафизических стихий с герметическим противостоянием «огненного» и мужского Антропоса «водной» и женской Природе:

О божественной воде (V)

Это божественная и великая мистерия, искомое: ведь это есть всё (вселенная). Две природы, одна сущность: одна другую влечёт и одна над другой властвует. Это — серебряная вода, муже-женщина, всегда ускользающее

¹ М. Мертен считает его первым алхимиком второго уровня по общепринятой классификации древних алхимиков: «Three levels are usually distinguished. To the oldest one belong the works of a Pseudo-Demokritos, as well as a long series of quotations or of short treatises placed under the names of prestigious authors whether historical or mythical like Hermes, Agathodaimon, Isis, Cleopatra, Mary the Jewess, Ostanes, Pammenes, which seem to have been written between the first and the third century. The second coincides with Zosimos of Panopolis» [14, p. 208].

² «Within the authenticated works of Zosimos there is found reference to an operation that describes the making of the “stone that is not a stone”. The present author regards this stone as the prototype and foundation of what has been referred to as the philosophical stone or “stone of the sages” [6].

³ «Может быть, впервые высказана идея об алхимическом медиаторе — философском камне. Он же, Зосим, отсылает к библейскому Хаму из Книги Бытия, впервые (?) произнесшему слово химия» [4, с. 356].

⁴ «He was a member of what Reitzenstein calls the Poimandres-Gemeinde, and, in writing to a certain Theosebeia, a fellow-believer in the Wisdom-tradition, though not as yet initiated into its spiritual mysteries, he urges her to hasten to Poimandres and baptize herself in the Cup» [12, p. 273].

и всегда стремящееся к себе самому, божественная вода, которую никто не знает, поскольку природа ее трудна для рассмотрения. Ведь это не металл, не подвижная всегда вода, не тело, ведь ее нельзя схватить. Это есть всё во всём: ведь в ней и жизнь, и дух, и гибель. Постигающий ее обладает и золотом, и серебром. Эта сила скрыта, посвящена же Эротюлу⁵.

Что же такое божественная вода? Из целей ее применения («постигающий ее обладает и *золотом*, и *серебром*») становится понятно, что в оперативном смысле божественная вода — что-то вроде аналога философского камня, тинктура, превращающая неблагородные металлы в золото. Название «божественная вода» амбивалентно⁶: в родительном падеже прилагательное «божественная» (θεῖον) и существительное «сера» (τὸ θεῖον) выглядят абсолютно идентично, что позволяет Зосиме играть этими понятиями. Такая игра, с одной стороны, запутывает профанов, с другой — создает философское измерение описываемого им химического рецепта, так как включает процессы окрашивания металлов в белый и желтый в гностический контекст⁷. Возможно, чистота серы (θεῖον ἄθικτον) наделяется скрытым эпитетом (божественно чиста, т. е. в высшей степени). В символическом плане эта игра слов привносит богатство смыслов, наделяя серную воду, способную менять устройство металлов, что Зосимой рассматривалось как процесс духовного и метафизического очищения, причастностью к высшим сферам («божественный» эффект воздействия на металлы, делающий алхимика как бы равному демиургу). Анна Вилсон, исследуя понятие божественной воды в алхимии, пришла к выводу, что т. к. смеси на основе серы применялись в религиозных ритуалах очищения (например, для факелов на вакхических процессиях), то вероятно, сера также могла являться неким религиозным символом в алхимической практике, и именно поэтому возникла упомянутая амбивалентность термина⁸. Вилсон пишет: «Жидкость использовалась для

⁵ Перевод И. А. Протопоповой по: [13, p. 166].

⁶ «The name of the chemical solution θεῖον ὕδωρ (divine water) or θεῖον ὑδωρ (sulfur water) is characterised by semantic ambiguity: the term theion means both “divine” and “sulfur,” and Greek alchemists frequently play on this polysemy» [10, p. 5].

⁷ По мнению Кристины Виано, с помощью такой полисемии божественная вода становится философским принципом: «On the one hand, the liquid substance seems to be a major philosophical principle that regulates the deep structure of matter; on the other hand, it performs a technical function with regard to the processes of “dyeing” base metals, which are transmuted into gold or silver by means of its special power». Цит по: [10, p. 6].

⁸ Цит по: [10, p. 6].

покраски посеребренного неблагородного металла в золотой. По логике ритуала, металл как бы пьет theion hudōr [божественную воду], словно души, пьющие воду памяти в орфико-пифагорейских эсхатологических верованиях [10, р. 6]⁹.

В свете данной информации становится ясным, что трактат «О божественной воде» стоит трактовать символически. Из трактата V следует, что для Зосимы θεῖον ὕδωρ является не только химической субстанцией, совершающей сакральное «очищение» металла и превращающее его в золото, но и умозрительным, философским принципом устройства мира: «Это божественная и великая мистерия, искомое: ведь это есть всё (вселенная)». Мария-Луиза фон Франц комментирует эти слова Зосимы следующим образом: «...Зосима говорит о тайной, двухчастной, круглой первоматерии, т. н. «круглом элементе», на экзотерическом языке он называется Океан — источник происхождения всех богов [...] Этот «круглый элемент» включает в себя знание о божественной воде¹⁰» [7, s. 220]. Нам важно заострить внимание именно на моменте «двухчастности» зосимовской первоматерии, который может свидетельствовать о его гностической ориентированности. Многочисленные отсылки к гностическому принципу дуализма и «эротической» борьбе противоположностей, связанной с герметическим учением, являются чрезвычайно важными для понимания трактатов Зосимы.

Мужское (стремящееся кверху, Антропос, пролетающий над планетами) и женское начало (Природа, находящаяся внизу) в составе божественной воды дополняют друг друга, согласно третьему тезису Гермеса Трисмегиста из знаменитой «Изумрудной скрижали»: «То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи¹¹». Свобода Человека, воплощающего огненную стихию, стремящуюся наверх, противопоставляется косности материальной Природы¹². В обеих

⁹ Перевод мой — С. 3.

¹⁰ Перевод мой — С. 3.

¹¹ В связи с этим также: «Приводим для сравнения соответствующий отрывок из другого гностического сочинения — «Сущность архонтов» (Nag Hammadi Codex, II): «Нетленность устремила свой взор в глубь областей вод. Образ ее явился в водах. И силы тьмы воспылали к ней любовью. Они не могли уловить образ, явившийся им в водах, по причине их слабости, ибо души не могут уловить дух, поскольку они суть внизу, а он — вверху. Потому Нетленность взглянула в глубину областей (вод), чтобы по Воле Отца соединить все со Светом» [1, с. 319].

¹² «Огонь и воздух — стихии, стремящиеся вверх, — направляются вверх, к душе, чье естественное место подобно их месту; влажное и земное, — стихии, стремящиеся вниз». Там же. С. 213.

концепциях женское начало доминирует; как в «Поймандре», так и в алхимии конец этой истории знаменуется умножением сущностей: Человек совокупляется с Природой и порождает потомство¹³, а божественная вода умножает золото. Непонятно, насколько релевантным в данном случае является предположение о том, что фальшивое, окрашенное золото соответствовало «вторичным», несовершенным людям, порожденным падшим Антропосом и поработившей его материальной Природой. Во всяком случае, конфликт Зосимы с современными ему алхимиками-профанами, добывающимися лишь умножения золота, фальсифицируя его, указывает на возможность такой логики. Следуя ей до конца, можно предположить, что для Зосимы сотворение «божественной воды» — это объединение в попытке творения первоматерии мужского и женского начал (на «языке стихий» — воздушного и огненного с водным и земным), из которых состоял Антропос, муже-женщина¹⁴ до своего падения. Созданный по образу и подобию Бога-Отца, также муже-женщины¹⁵, Человек, а вслед за ним и все люди, потеряли андрогинность и стали разделимы на два пола¹⁶, подобно тому, как то же произошло в аристофанском нарративе в диалоге Платона «Пир». Таким образом, андрогин, о котором пишет Зосима в своем трактате — это попытка алхимика вернуть прежний порядок мира, в котором человек имеет нематериальную природу, очиститься от материи и причаститься истинного бога. Философия Зосимы тесно переплетается с практикой оперативной алхимии, которая, по нашему мнению, являлась символическим модусом существования алхимической теории, иными словами — сакральной работой, наглядно демонстрирующей философские принципы при помощи их метафорического выражения с применением химических веществ в роли метафизических стихий и химических реакций как божественных процессов. Так алхимия оперативная стала своего рода отражением макрокосма в микрокосме, дольней копией алхимии горней, духовной, представляющей собой космогоническую и философскую систему. И, судя по имеющимся источникам, алхимия обязана этой сложной аналогии, на которой, в дальнейшем, во многом выстраивается

¹³ «Природа заключила своего возлюбленного в объятия, и они соединились во взаимной любви. И вот почему единственный из существ, живущих на земле, Человек двояк: смертен телом, бессмертен по своей сущности» [1, с. 13–14].

¹⁴ «Муже-женщина, как Отец его [...]» [1, с. 14].

¹⁵ «Ум, Бог, объединяющий мужское и женское начала [...]» [1, с. 12].

¹⁶ «Когда период был завершен, вселенская связь была развязана по Воле Бога; ибо все твари, до сих пор двуполые, были разделены на два в то же самое время, что и Человек, и род людской сложился из мужчин, с одной стороны, и женщин — с другой» [1, с. 14].

вся традиция европейской алхимии от Средневековья до современности, именно Зосиме, объединившему философию Гермеса Трисмегиста («То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи»; «Поймандра» и т. д.) с алхимическими практиками, сделав их в достаточной степени экзотерическими для понимания последователями, подведя в своих трактатах мощную базу достижений своих предшественников, укоренив, тем самым, алхимию как в веках, так и в философско-религиозной традиции.

II

Одна из основных идей, прослеживающихся в трактате «О божественной воде» (V), это платоническая идея эроса. У Зосимы она существует сразу на нескольких текстовых уровнях — как содержательном, так и лексическом, которые мы рассмотрим в их неразрывном единстве.

Достаточно герметичной для современного читателя является игра слов, которая наличествует в обоих рассматриваемых трактатах Зосимы. Нами уже был подробно рассмотрен случай с полисемантическим единством понятия $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$, обозначавшим как серу, так и божественное. Эта игра слов, как мы увидели в предшествующем анализе, важна для Зосимы, так как с помощью нее он добивается не только большей зашифрованности текста, но и наделяет его дополнительным философским измерением, порождающим множество возможных интерпретаций. Эта игра слов не единственная в его текстах, и можно достаточно уверенно отметить, что для Зосимы принцип игры слов становится во многом смыслопорождающим.

В трактате «О божественной воде» (IX) среди перечня ингредиентов, подвергаемых реакции, появляется таинственный андродамас. Современные комментаторы этого текста указывают¹⁷, что андродамасом во времена Зосимы назывался особый вид арсенопирита, или мышьякового колчедана (проще говоря, это мышьяковая руда серебристого цвета). Однако слово $\alpha\upsilon\delta\rho\omicron\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$ имело и свое собственное, самостоятельное от алхимической терминологии значение: видимо, значение слова «андродамас» как химического соединения было вторичным, наложением на первичный смысл. Как раз первоначальный смысл нас и интересует:

¹⁷ «The androdamas could be a particular kind of arsenical pyrite, as an entry of Lexicon of the Chrysopoëia implies (CAAG, vol. 2, 5, line 12)» [10, p. 15].

между ним и алхимическим андродамасом в трактатах Зосимы создается определенное нарративное напряжение. Итак, ἀνδροδάμας — это прилагательное, обозначающее женщину, «умертвившую (своего) супруга», или «укрошающую мужей». Под определение такой женщины подошла бы Клитемнестра, убившая Агамемнона, или кто-нибудь из амазонок. Почему же для арсенипирита было избрано такое странное имя, и как оно связано с алхимическим смыслом производимых с ним операций?

Можно предположить, что данная игра слов связана с еще одной игрой, построенной на уподоблении слов «мышьяк»¹⁸ (ἀρσενικόν) и «мужской» (ἀρσενικός¹⁹). Полисемантическая структура этих слов устроена абсолютно по той же лингвистической матрице, что и игра слов с «серой» и «божественным». Теперь мы видим, что так же, как сера символически обозначала нечто божественное, так и мышьяк значил аллегорическую принадлежность химического элемента к мужскому началу. Таким образом, включая в свой рецепт серной воды мышьяк, Зосима вновь намекает нам на единство противоположностей в первоматерии. Зосима противопоставляет «водную» и «женскую» серу «твердому» и «мужскому» мышьяку. Если рассматривать мышьяк и серу как аналогии мужского и женского начал, то андродамас, который, видимо, растворяли для получения мышьяка «с помощью соли или соляной кислоты» (как указано в трактате IX), мог быть аллегорией заточения духовного Антропоса (мышьяка) в оковы материальной Природы, согласно герметизму, умертвившей своего мужа — то есть, «укротившей мужское» субстанцией. Впрочем, это лишь одна из возможных интерпретаций.

Эта же тема диалектики женского и мужского начал становится доминирующей в трактате «О божественной воде» (V), который заканчивается таинственной фразой о том, что «сила [божественной воды] скрыта, посвящена же Эротюлу». Эту фразу избегают переводить многие исследователи Зосимы, т. к. абсолютно неясно, что имеется в виду под «Эротюлом». Однако мы сделаем предположение о том, что сила, называемая «Эротюлом», черпает свои истоки в греческом понимании эроса как единства борющихся противоположностей (единство противоположностей также является магистральной идеей божественной воды), и является персонифицированным эросом (подобно тому, как часто греки

¹⁸ Вероятно, также желтый аурипигмент, один из сульфидов мышьяка.

¹⁹ В тексте трактата V также встречается слово ἀρσενόθηλυ, обозначающее гермафродита и сочетающее в себе два корня, один из которых относится к мужскому началу, а второй — к женскому.

персонифицировали различные ветры, реки, эмоции и т. п., превращая их в богов²⁰). Мы почти ничего не знаем о том, как употреблялось это слово; упоминания встречаются у Демокрита и Плиния, согласных в том, что Эротюл — это «неизвестного вида драгоценный камень», возможно, употреблявшийся для гаданий, которые, как известно, у греков часто были любовными (например, скорее всего любовным гаданием был т. н. коттаб — гадание, при котором из симпозиастической чаши «выстреливали» опивками в определенную мишень²¹; гадание это типологически схоже с современным «любит — не любит»). Таким образом, можно предположить, что драгоценный камень из-за своего напоминающего слово «эрос» названия стал своеобразным его заместителем в алхимическом дискурсе, тем паче, что подобные технологии лингвистической игры алхимиками часто использовались. К тому же, в египетской традиции драгоценные камни являлись предметом фальсификации, а, значит, и алхимического интереса. Так один из знакомых алхимикам драгоценных камней (или его подделка) с помощью логики народной этимологии²² мог стать аллегорическим импликатором идеи эроса, единства противоположностей мужского и женского начал.

Мишель Мертен в своих комментариях к новому изданию трактатов Зосимы на древнегреческом подробно рассматривает проблему значения слова «Эротюл». Исследователь прослеживает полную историю употребления этого слова в античности [13, pp. 161–174]. У Феокрита Эротюл появляется в значении «бог Эрот» с, кажется, диминутивным суффиксом «тюлос²³», а в древнегреческих верованиях этим названием обозначали одну из звезд

²⁰ В связи с этим можно вспомнить уже упомянутый девиз Болоса «Природа побеждает природу». Мертен приводит 3 основных варианта перевода первых строк V трактата: одна природа доминирует над другой, природа очаровывает природу, природа побеждает другую природу.

²¹ «Следует упомянуть еще одну функцию игры коттаб — она служила видом любовного гадания, может быть, отчасти несерьезного, но очень популярного. Пирующий перед тем, как плеснуть вино, произносил имя возлюбленной или возлюбленного, а по тому, насколько удачен оказался бросок, судил, ждет ли его удача в любви. Такая игра описывается в одном из фрагментов Пиндара» [5]. Другую интерпретацию предлагает Франсуа Лиссараг. Подробнее см.: [3].

²² Точнее — этимологии задним числом.

²³ В словаре древнегреческой obscene лексикой Хендерсона мы обнаружили следующее значение слова *tūllē*, обыкновенно обозначающее вздутие или шишку: «выпуклость под одеждой, эрегированный фаллос»: «The excrescence on those who are erect» [8, p. 130]. Возможно, где-то слово Эротюлос могло носить ироничный характер, но вряд ли obscene значение присутствовало в трактате Зосимы.

Большой Медведицы (Колесницы у греков), ныне называющуюся Мицар, ζ Большой Медведицы (расположена рядом с Алькором). Также Мертен находит некоторые данные, свидетельствующие, что этим же словом могла обозначаться птица малиновка, имеющая магические коннотации. Наиболее подходящим вариантом для зосимского «эротюлоса» Мертен называет звезду Мицар, связывающуюся в астрологии той эпохи с ртутью. Впрочем, Мертен говорит о том, что, возможно, характерное для поздней античности представление о магической связи, соответствии между металлами, планетами, богами, звездами, растениями, животными и т. п. распространялось и на рассматриваемый нами «термин» — Эротюл. Таким образом, на основе выводов Мертен можно сделать смелое предположение о том, что Эротюл для Зосимы мог быть чем-то наподобие квинтэссенции символов «ртути», связанной с разными ее воплощениями в виде камня, звезды, птицы, бога и т. п. Такие связи, характерные для ренессансной традиции магической теургии (например, для Джордано Бруно, по утверждению Фрэнсис Йейтс [2]), могли быть актуальны и для современного Зосиме позднеантичного мира, тем более, что подобные связи находились и в любимом Зосимой Герметическом своде (в виде т. н. «астрологического герметизма» [1, с. 274–294]). В трактате «Книга Гермеса о 15 звездах, 15 камнях, 15 травах и 15 образах» [1, с. 278] подробно описывается принцип, связывающий звезды с земными проявлениями природы. Возможно, таинственный Эротюл — это воплощение принципа божественной воды, выраженный в соотношении ртути с звездами и другими природными объектами.

Здесь стоит заметить, что если у Луны (серебро), Сатурна (свинец), Солнца (золото) и Марса (железо) почти всегда были четкие ассоциации с металлами, то Юпитер, Венера и Меркурий в магической схеме, сопоставляющей алхимическое и планетарное, были подвержены дивергенциям вплоть до VI–VII веков [13, pp. 161–174]. Так, Венера часто ассоциировалась с оловом или медью; Юпитер — с оловом и медью, а также с электризмом и иногда золотом; Меркурий — с оловом, медью, изумрудом (sic!) и ртутью. Из этих данных можно понять, что ассоциация «Меркурий — ртуть», столь привычная для средневековых алхимиков, не была единственной и даже основной для античных магических практик. При этом остается неясным, была ли для Зосимы актуальной связь Гермеса (Меркурия) и (принципиальной) ртути. Во всяком случае, божественная вода, отождествляемая с ней по многим признакам, никак не связана с Гермесом, если только косвенно — через герметические аллюзии.

Мы пришли к выводу, что божественная вода из трактата V — это аналог первичной материи, конституирующий принцип природы, бла-

годаря которому можно получить любые металлы²⁴, принципиальный Меркурий алхимиков Ренессанса. Ни в коем случае не стоит понимать описанное в этом трактате как буквальный рецепт, тем более, отождествлять божественную воду с серной водой. У Зосимы божественная вода также — универсалия (πάν), материализованный принцип трансмутации [13, pp. 161–174]. Как мы выяснили, в идее соединения двух противоположностей в одном первопринципе сыграла большую роль герметическая мысль, и потому алхимическое совокупление ингредиентов могло отождествляться Зосимой с совокуплением Антропоса и Природы. Таким образом, духовная алхимия Зосимы — это попытка проиграть события «Поймандра» в обратном порядке, усовершенствовать мир, полный косной материи и пагубного влияния даймонов, огораживающих людей от восхождения к богу. От смещения неблагородных элементов алхимик переходил к стадии дистилляции, а затем производил жидкость, способную окрашивать металлы, «превращая» их в благородные. Однако процесс этот являлся не только «крещением» металлов, но и символическим крещением в гнозисе самого алхимика, своеобразной алхимической евхаристией, символизирующим события герметической мифологии, и черпающим вдохновение в древнегреческой философии. Одно из главных достижений Зосимы — это выражение своей идеи о двух принципах первоматерии на различных уровнях, проговаривание одного и того же разными «логосами». На лингвистическом уровне Зосима использует *амбивалентность* смыслов, то есть, их *двойственность*; на метафорическом уровне Зосима описывает первоматерию как андрогина, *двойственного per se*, и даже как Эрос (Эротюла), который воплощает саму идею двойственности. Главная идея божественной воды — борьба двух природ, первопринципов, мужского и женского начал, тесно связана с герметической интерпретацией неоплатонизма, известной Зосиме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богуцкий К. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., 2012.
2. Йейтс Ф. А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
3. Лиссараг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира / Пер. с франц. Е. Решетниковой. М., 2008.
4. Рабинович В. Л. Алхимия. СПб., 2012.

²⁴ Согласно Мертен, у Псевдо-Демокрита в роли первоматерии выступал свинец.

5. Руссо М. Коттаб: игра для вечеринки. [Электронный ресурс]. URL: http://polit.ru/article/2015/01/17/ps_kottabos/ (дата обращения: 06.06.2015).
6. Burnham D. E. A. Nature Rejoicing in Nature: On the Origin of the Philosophical Stone. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/7010015/Nature_Rejoicing_In_Nature_On_the_Origin_of_the_Philosophical_Stone (дата обращения: 06.06.2015).
7. Franz M–L. von. *Psyche und Materie*. Zürich 1988.
8. Henderson J. *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*. New York, 1991.
9. Lindsay J. *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*. London, 1970.
10. Martelli M. «Divine Water» in the Alchemical Writings of Pseudo-Democritus // *Ambix*, Vol. 56 No. 1, March. 2009.
11. Martels Z. R. W.M. von. *Mémoires authentiques by Zosime de Panopolis*; Michèle Mertens / *Mnemosyne*. Fourth Series, Vol. 52, Fasc. 5 (Oct., 1999).
12. Mead G. R. S. *Thrice-Greatest Hermes*. Chelsea, 1906.
13. Mertens M. *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques / Les Alchimistes Grecs*, Tome IV, 1re. Partie. Paris, 1995.
14. Mertens M. *Graeco-Egyptian Alchemy in Byzantium / The occult sciences in Byzantium*. Genève, 2006. P. 208.
15. Mertens M. *Project for a new edition of Zosimos of Panopolis // Alchemy revisited*. Brill, 1990.

Королев Всеволод Анатольевич
студент, Русская христианская гуманитарная академия

К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. КАК МЫ ЧИТАЛИ ПЛАТОНА?

Аннотация. История философии — уникальная область человеческого знания, выполняющая конституирующую роль коллективной памяти философии и в то же время коллективной памяти о философии. Это постоянная реорганизация наших воспоминаний, забывание неактуального и припоминание важнейшего, непрерывно осуществляемое философским сообществом. В то же время это и творческое конструирование реальности, поскольку никто не может поручиться за то, что мы вспоминаем реально бывшее. Почему в таком случае мы считаем это знанием? Необходимым моментом любого знания является его обоснованность. Степень обоснованности, достаточная для того, чтобы какое-либо положение получило статус знания, зависит от принятых в определенной парадигме критериев доказательности. Философское сообщество постоянно и сознательно вырабатывает определенные критерии доказательности, и лишь те положения, которые удовлетворяют этим критериям, ложатся в основу образов, конструируемых историей философии. Уточнение данных в рамках одного и того же подхода не влечет за собой изменения критериев доказательности: некоторое положение в свете новых фактов признается не соответствующим этим критериям и заменяется другим, удовлетворяющим их в большей степени. Появление новых подходов и исследовательских стратегий свидетельствует о том, что появляется группа специалистов, которых принципиально не устраивают имеющиеся познавательные стратегии, что, в первую очередь, выражается в критическом переосмыслении уже имеющихся и создании новых критериев доказательности, а через это, и в построении принципиально иного образа изучаемого философа. Подобные рассуждения применимы ко многим, если не ко всем областям гуманитарного знания, в той или иной степени использующим исторический метод и, в первую очередь, к самой истории. Но нам кажется, что диапазон различных познавательных стратегий, постоянно конкурирующих между собой, наиболее широк именно в историко-философском дискурсе. Однако и в рамках самой истории философии существует раздел, являющийся бесспорно лидирующим по количеству проведенных исследований и, разумеется, этим разделом является платоноведение.

Обычно платоноведы, как и другие историки философии, обращаются к трудам друг друга в полемических целях, используя при этом преимущественно

две операции — критику и согласие, что неудивительно, учитывая их цель, направленную на прояснение тех или иных взглядов Платона. Чрезвычайно редки попытки постановки вопроса о том, как мы читали Платона в разные времена. Между тем, на наш взгляд, попытка ответить на этот вопрос очень важна для платоноведения как в методологическом, так и в культурологическом аспекте. Мы постараемся развить эту мысль на примере первого тома работы К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги».

Ключевые слова: история философии, Платон, платоноведение, Поппер, эпистемология.

Vsevolod Korolev

student, Russian Christian Academy for Humanities

ON THE THEORY OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY: THE WAY WE HAVE BEEN READING PLATO

Summary. The history of philosophy is a unique field of human knowledge which plays the constitutive role of collective memory of philosophy itself as well as the collective memory about philosophy. It is a never ending reorganization of our memories, forgetting the non-actual and recollecting of the most important which is constantly realized by the philosophic community. At the same time it is a creation of reality as nobody can guarantee that what we remember has really existed. Why then do we think it to be knowledge?

The necessary aspect of any knowledge is its substantiation. The level of substantiation sufficient for a thesis to get the status of knowledge depends on the evidence criteria accepted in a certain paradigm. The philosophic community is constantly and consciously working out certain evidence criteria and it is only the theses satisfying these criteria that become the foundation of images constructed by the history of philosophy. The data correction within one and the same approach does not lead to any evidence criteria changes. In case a thesis is not acknowledged to meet these criteria it can be replaced by a better fitting one. Meanwhile the emergence of new approaches and research strategies testifies to the fact that there appears a group of specialists not satisfied with the existing learning strategies. They first tend to critically re-evaluate the existing and create new evidence criteria, which leads to the construction of a dramatically different image of the philosopher in question. Similar arguments can be applied to most fields of humanitarian knowledge using the historical method to say nothing of history itself. It is in the historical-philosophical discourse that the range of different competing research strategies seems to be the widest. In the history of philosophy there is a champion section as to the number of the research carried out and that is Plato studies.

Usually Plato researchers as well as other historians of philosophy use each other's works for polemic reasons resorting to two operations mostly, i. e. critics and agreement. It can be explained in view of their objective which is clarification of Plato's

different ideas. Rarely did we try to pose a question how we read Plato in different times. Answering this question is very important for Plato studies in both methodological and cultural aspects. We will make use of the first volume of Popper's "Open Society and Its Enemies" to develop this idea.

Key words: *history of philosophy, Plato, Plato studies, Popper, epistemology.*

История философии — совершенно уникальная область человеческого бытия и знания, которая выполняет конституирующую роль коллективной памяти философии и в то же время коллективной памяти о философии. Суть коллективной памяти состоит в том, что «[в] процессе взаимодействия индивиды переупорядочивают и реорганизуют воспоминания, включая случаи, о которых прежде не знали, возвращая те, о которых забыли, и забывая случаи, которые до этого помнили» [11, с. 57]. Таким образом, коллективная память во многом есть не что иное, как забывание и припоминание. Сразу стоит сказать, что очень часто это забывание и припоминание относится не к реальным событиям, а скорее к тем, что могли бы или должны были бы произойти. Более того, зачастую у нас нет никакой возможности определить, что перед нами — воспоминание о действительно произошедшем или призрак никогда не бывавшего. Именно поэтому механизм коллективной памяти есть в то же время творческий механизм конструирования реальности, и *ограничивать его одной лишь сферой прошлого принципиально неверно.*

Механизмы коллективной исторической памяти, функционирующей естественным путем, изучаются многими дисциплинами, однако они почти неуловимы. Как, к примеру, ответить на вопрос, что за реальные исторические события послужили ядром предания о Троянской войне или о Минотавре¹? Исследователей не покидает чувство полной произвольности трансформации реально бывшего в то, о чем вспоминается. Все, что мы можем сказать, так это то, что в результате причудливого смешения различных факторов, на выходе мы имеем такую форму коллективной памяти, как эпос или миф. В то же время, принципиально неверно говорить о том, что миф — это то, во что верят: людей, верящих в сказки, во все времена называют фантазерами. Миф — это прежде всего то, что люди знают (кстати, на мой взгляд, это прекрасно понимал Платон). Необходимым моментом любого знания является его обоснованность. Степень обоснованности, достаточная для того, чтобы какое-либо положение получило статус знания, зависит от принятых в данной парадигме критериев доказательности. Интеллектуальная история человечества в большой степени представляет

¹ Некоторые соображения на эту тему см. в работе [1, с. 43–121].

из себя историю изменения критериев доказательности. Когда мы говорим об этих критериях, нужно понимать, что они вовсе не обязательно должны быть рациональными. Разделение рационализма и иррационализма — достаточно позднее явление. Поэтому с одной стороны Поппер прав, когда говорит о том, что лучший «способ изучения роста знания — это изучения роста научного знания» [12, с. 35] — это по меньшей мере удобно из-за определенности критериев доказательности точных наук. С другой стороны, наука — это лишь часть того, что исторически являлось человеческим знанием, и поэтому нельзя ограничивать разговор о знании лишь ее сферой.

Возможно, кому-то покажется, что вышеизложенное весьма напоминает конвенциональную теорию истины, однако в действительности наше суждение лишь от нее отталкивается. Теория истины, утверждающая, что истина есть всего лишь продукт соглашения людей, не учитывает того простого факта, что это соглашение достигается только потому, что эти люди *считают нечто истинным*. Таким образом, эта теория никак не объясняет то, что признана объяснить. Но наша задача состоит вовсе не в ответе на вопрос, что такое истина. Мы просто видим, что в определенное время определенное сообщество людей считает, что обладает неким знанием и делаем отсюда вывод, что у этого сообщества есть определенные основания так считать. Нашей целью в таком случае является выявление этих оснований, т. е. ответ на вопрос «на каком основании люди считают нечто истинным?».

Здесь будет весьма уместно задать вопрос: при чем здесь история философии и Платон? История философии как философская дисциплина является высокоспециализированной формой коллективной памяти. Если возвратиться к ее характеристике как забывания и припоминания, то можно сказать, что в отличие от коллективной памяти, функционирующей естественным образом, историко-философское сообщество постоянно и сознательно вырабатывает определенные критерии доказательности, и лишь те положения, которые удовлетворяют этим критериям, ложатся в основу образов, конструируемых историей философии. Уточнение данных (в нашем случае, образов философов) в рамках одного и того же метода (подхода) не влечет за собой изменения критериев доказательности: некоторое положение в свете новых фактов² признается не соответствующим этим критериям и заменяется другим, удовлетворяющим их в большей степени³. В то же время появление новых подходов и исследовательских стратегий свидетельствует о том, что появляется группа специалистов, которых

² Эти новые факты, разумеется, также должны удовлетворять критериям доказательности.

³ На материале истории этот процесс описывает Артур Данто [3, с. 16].

принципиально не устраивают имеющиеся познавательные стратегии, что, в первую очередь, выражается в критическом переосмыслении уже имеющихся и конституировании новых критериев доказательности, а через это, и в построении принципиально иного образа изучаемого философа.

Строго говоря, подобные рассуждения применимы ко многим, если не ко всем областям гуманитарного знания, в той или иной степени использующим исторический метод и, в первую очередь, к самой истории. Однако кажется, что диапазон различных познавательных стратегий, постоянно конкурирующих между собой, наиболее широк именно в историко-фило-софском дискурсе. По выражению Н. В. Мотрошиловой,

«[Н]ачиная с Нового времени, философия весьма часто мыслит и конституирует себя в качестве науки, но в ее составе постоянно возникают и существуют формы знания, сознательно строящие себя в отличие от науки и даже в противоположность ей. Поэтому история философии как процесс отличается множественностью форм: к ним относятся и научно-сциентистские формы, и философии религиозного типа, и мистико-иррационалистические концепции» [9, с. 182].

Однако и в рамках самой истории философии существует раздел, являющийся бесспорно лидирующим по количеству проведенных исследований и, разумеется, этим разделом является платоноведение.

Обычно историки философии обращаются к трудам друг друга в полемических целях. Чрезмерно упрощая, можно сказать, что в этом случае задействуются всего две операции — критика и согласие. Разумеется, критика может включать в себя и критику критериев доказательности, т. е. методологии того или иного исследователя. В то же время, достаточно редкими являются работы, целиком посвященные тому вопросу, который мы вынесли в заголовок: как мы читали Платона⁴? Как нам кажется, попытка ответа на этот вопрос может быть весьма перспективной не только в плане методологии истории философии и гуманитарного знания вообще, но и для самого платоноведения. Приведем пример. Воспринимать утверждение, что тексты Платона священны и боговдохновенны, можно в совершенно разных плоскостях. Во-первых, с этим можно соглашаться или не соглашаться.

⁴ Хотя работы, посвященные отдельным платоноведам и даже целым сообществам, существуют. Один из последних известных нам примеров — прекрасный доклад И. Н. Мочаловой «А. Ф. Лосев как платоновед: этапы творческого пути», прочитанный 19 декабря 2014 года на совместном заседании семинара «Русская мысль» и Платоновского философского общества (к сожалению, доклад пока не опубликован). О рецепциях политической теории Платона в Германии XX века см. [19, р. 133–164]; см. также [8].

Однако, во-вторых, если такое понимание в определенное время является доминирующим в философском сообществе, значит, оно считается этим сообществом обоснованным, и по этому факту мы можем сделать определенные выводы относительно дисциплинарных критериев доказательства или обоснованности применительно к самому этому философскому сообществу. Более того, наличие этого факта, выявление определенной типологии доказательств и рассуждений историков философии поддается гораздо более четкому анализу, чем существо взглядов Платона, поскольку творения Платона единичны, а исследований, посвященных его философии и философских трудов, стремящихся продолжить его линию и позиционирующих себя именно как продолжающие ее, великое множество. Конечно, предложение изучать Платона, не обращаясь к Платону, может показаться странным. Мы имеем в виду лишь то, что построение теории (методологии) платоноведения может оказаться весьма полезным в качестве предварительного этапа историко-философского исследования. В том, что это так, нас убеждает пример Джона Пассмора, выделившего в истории философии шесть жанров, проанализировавшего их и предложившего свой, т. н. проблемный жанр историко-философского повествования [24, р. 1–32]; [7, с. 239–256].

Вопрос «как мы читали Платона?» ведет нас и к другим вопросам, уже не связанным с методологической сферой. Конечно, первый такой вопрос — зачем мы вообще его читали и продолжаем читать?⁵ Как нам кажется, поворот внимания от Платона к посвященным ему исследованиям может помочь нам лучше понять и нашу интеллектуальную историю.

Отдельной очень интересной темой для исследования может стать выявление места истории философии в разных обществах. В настоящий момент философия занимает определенное место в системе человеческого знания, и все мы интуитивно представляем себе это место, хотя зачастую вряд ли можем определить его с идеальной, устраивающей всех точностью. В этом смысле интересно рассмотреть содержание и методологию тех историко-философских парадигм, которые возникают в обществах с радикально другой расстановкой сил в интеллектуальной сфере: например, в обществе, где над развитием знания осуществляется идеологический контроль. В этой связи показателен труд К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги», который можно назвать «контрнарративом» по отношению к господствующим идеологемам его времени. «Открытое общество» чрезвычайно сложно воспринимать адекватно, если не учитывать интеллектуальную обстановку, сложившуюся в довоенной Германии и, в част-

⁵ На эту тему см. [23].

ности, образ античности, сконструированный под влиянием и нажимом немецкой идеологии⁶.

Опуская ~~неуместные здесь~~ подробности, можно предположить, что именно идеология Рейха является главным истоком того понимания Платона, с которым борется Поппер. Тоталитарная идеология всегда воспринимает историю как инструмент легитимизирования себя, и потому конструирует Платона как своего предшественника и идейного вдохновителя. Здесь очень уместны слова Жоржа Дюби: «идеология — это не отражение действительности, это проект воздействия на нее» [4, с. 17]. Поппер, называвший «Открытое общество» своим вкладом в войну [15, с. 208], бессознательно впитывает в себя два стереотипа: образ прекраснородушной античности и идеализированной афинской демократии, характерный для англоязычной истории философии начала XX века, и зловещий образ тоталитарного философа, который до мелочей схож с парадигмой, бытующей в национал-социалистической истории философии во всем, за исключением оценки деятельности этого философа⁷. Конечно же, здесь не обойтись без анализа деятельности круга Штефана Георге, но эта работа была уже проделана в недавнем фундаментальном исследовании М. А. Маяцкого [8]. Кроме того, стоит помнить и о том, что «Открытое общество» не является историко-философским трудом. Поппер рассматривает Платона прежде всего как идеолога, весьма четко артикулируя эту позицию⁸.

Однако кроме чисто историко-философских предпосылок необходимо выделить и общую смену парадигмы гуманитарного знания в XX веке. Главный вопрос, который, по моему мнению, стал определять содержание этого знания, заключается в том, каким образом возможно понимание кого-либо (чего-либо) иного. Этот вопрос, как кажется, периодически возникает в определенные моменты развития человечества, связанные с резким расширением информационного пространства и с конфликтом интерпретаций.

Он преломляется в различных областях гуманитарного знания разным образом. Классическую историю и философию истории XIX века мало интересует быт и повседневность людей. Она в большей степени сконцентрирована на процессах, которые движут историей, будь то экономические, политические, религиозные или военные моменты. Такая история интересуется человеческой

⁶ См. напр. A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle. New York, 2011; Суриков И. Е. Винкельман — Ницше — Гитлер: «немецкая античность» и складывание нацистской идеологии // История и современность, 2012, № 1. С. 192–207.

⁷ Подробнее см. [20, р. 61–91].

⁸ [13, с. 124]: «[Я] считаю, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему». См. также [10, с. 170–176].

личностью лишь в том случае, если эта личность внесла существенный вклад в ход исторического процесса. «Школа анналов», напротив, выдвигает свой проект истории ментальностей, во многом апеллируя к Геродоту, и этот проект творчески преобразуется как в исторической антропологии, так и в более поздних проектах микроистории и истории повседневности [6, с. 76–130]. Насколько корректной может быть история без учета этих факторов, без знания того, как жил, о чем мечтал и во что верил в разные эпохи простой человек? Оперирование лишь абстрактными классами в духе марксистской теории вызвало возражения, например, у Пьера Бурдьё, согласно которому «классы, которые можно вычлениить в социальном пространстве... не существуют как реальные группы» [2, с. 18] — хотя их постулирование в качестве логических объектов имеет определенную доказательную силу, реально существует лишь пространство отношений, и потому социология в действительности существует как социальная топология [2, с. 15].

В XIX веке вопрос о жизни и судьбе третьего сословия у Платона не волнует решительно никого. Однако в XX веке внезапно оказывается, что, исходя из новой парадигмы, любая утопия может быть прочитана как антиутопия, и наоборот. Классическая визуализация этой темы представлена в известном фильме «Метрополис» времен Веймарской республики (1927 г.). Становится окончательно ясно, что утопия и антиутопия являются противоположностями лишь по видимости: достаточно, чтобы место, которого нет, стало местом, которое есть, и некоторой смены взгляда. Философия Платона в этом плане была обречена на переосмысление, и этот процесс, как показывает Кириаκος Деметриу в своей статье с остроумным заголовком «A 'Legend' in Crisis», начинается даже раньше «Открытого общества» Поппера [20, p. 61–91].

Радикальные изменения в философии с легкой руки Рорти получили название «лингвистического поворота». Весьма вероятно, что такой поворот был не первым в истории человеческой мысли, и его смысл не сводится лишь к языку, но включает и интерес к философской герменевтике, и стремление к более точному определению понятию «знание». Сходной проблематикой озабочены и те мыслители конца V — начала IV в. до н. э., которых Поппер включает в свой весьма эклектичный концепт «Великого поколения» — вот только жаль, что в его труде из этой группы выпадает Платон, который должен был быть в ней одним из первых, а проблематика и взгляды членов «Великого поколения» модернизируется и унифицируется, что легко показать на примере Ликофрона, Аристофана и даже Сократа. Мысли о схожести проблематики гуманитарного знания в первые века нашей эры с XX веком высказывают Валерий Яковлевич Саврей

и Р. В. Светлов⁹ в своих работах «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли», а также «Гнозис и экзегетика». Этот ряд может быть продолжен и дальше. Если подойти к проблеме с другой, чисто эпистемологической точки зрения, достаточно лишь напомнить, что одна из наиболее обсуждаемых философских статей XX века Эдмунда Гетье «Является ли знанием истинное и обоснованное утверждение?» прямо отталкивается от Платона.

Схожие процессы происходили и в антропологии. Поколение антропологов начала XX века (особенную роль здесь сыграл Бронислав Малиновский) осознало неадекватность этнографических сведений, которыми располагали европейцы в XIX веке. Многотомные труды, вроде фрэзеровского «Тотемизма», если воспользоваться историко-философской аналогией, оказались фактически приравнены к доксографии того же Диогена Лаэртского за исключением отсутствия у последнего какой-либо эволюционистской схемы. Если попытаться выделить два ключевых методологических понятия гуманитарного знания XX века, то, по моему мнению, это будут понятия эмпатии и диалога, что очень хорошо видно на примере антропологии.

Похожие процессы характерны и для достаточно нового направления постпроцессуальной археологии. Один из ее основоположников Ян Ходдер исходит из того достаточно очевидного факта, что не может существовать никакого вещественного источника без его предварительной интерпретации. Как нам уже приходилось писать, «археологический источник всегда потенциально многозначен, и основная задача исследователя почти всегда состоит в том, чтобы сузить круг возможных интерпретаций, отбросив явно ложные, а не в том, чтобы указать единственно верную» [5, с. 230]. Поэтому в круглых столах и семинарах, посвященных неолитическому поселению Чатал-Хююк — рабочей площадке постпроцессуальной археологии — участвуют и археологи, специализирующиеся на других регионах, и антропологи, и теологи, и философы, и психологи, и представители других направлений [21, р. 1–32]. Пока не ясно, чем закончится этот эксперимент, однако его диалогическая направленность представляется важной и существенной чертой.

Подобные примеры можно приводить и дальше, обращаясь к эволюции различных гуманитарных наук. Как мне кажется, появление и широкое распространение драматического подхода в платоноведении во многом

⁹ [14, с. 19]: «[О]бщим моментом современной философской герменевтики и герменевтики Александрийской школы является предположение о множественности смыслов текста»; [16, с. 3]: «[С]овременная культура поразительно четко воспроизводит характеристики именно того, позднеантичного, перелома».

исходит из тех же предпосылок — эмпатии и стремления к диалогу, хотя в его рамках высказывалось множество взаимоисключающих или слабо-доказуемых положений, что дало ряду исследователей веские основания говорить о его методологических недостатках [22, р. 328–349]; [17, с. 75–92].

Именно здесь время вернуться к разговору о методологии гуманитарного знания и о критериях доказательности. В XX веке становится окончательно ясно, что гуманитарные науки не могут быть построены по образцу естественных. В то же время эмпатия и диалог в качестве определенной методологии необходимы не сами по себе, а для корректного понимания взаимодействия структур на разных уровнях, что, на мой взгляд, сближает проблематику естественного и гуманитарного знания в XX веке. И ученые естественники, и гуманитарии согласны, по меньшей мере, в наличии нескольких уровней, описывающих реальность (мегамир, макромир и микромир), и в том, что на разных уровнях действуют совершенно разные законы.

Переосмысление имеющихся данных и признание их неполноты или даже негодности приводит к иногда выраженному эксплицитно, а иногда молча подразумеваемому запрету на генерализацию, столь характерному для гуманитарных наук XX века. В то же время обобщения необходимы, а генетически видом знания наиболее склонным к обобщениям является именно философия. Однако подобные обобщения могут быть плодотворны лишь при внимательном и вдумчивом погружении в различные гуманитарные науки, будь то история философии, история или антропология, а также при использовании корректного логического и математического аппарата. Междисциплинарные исследования сейчас в моде, но речь идет даже не о них, а о попытке общего описания эпистемологии гуманитарного знания, опирающейся на понимание различных стратегий доказательства и критериев доказательности, используемых в его различных областях.

Это, конечно, предполагает все ту же готовность к диалогу и эмпатию — в конце концов, именно о разнице между идеологией и диалогом пишет Поппер в «Открытом обществе», хотя объект и способ его критики и выбран, на мой взгляд, не очень удачно. Подобная попытка даже при возможной неудаче может быть бесполезной как для платоноведения и истории философии, так и для других областей гуманитарного знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Ю. В. Поэзия мифа и проза истории. Л.: Лениздат, 1990.
2. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетей, 2007.

3. Данто А. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.
4. Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. М.: Языки русской культуры, 2000.
5. Королев В. А. К вопросу о религии неандертальцев // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии. — СПб.: Издательство СПбПДА, 2015. С. 228–239.
6. Кром М. М. Историческая антропология. Учебное пособие. СПб.: М.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; Квадрига, 2010.
7. Макеева Л. Б. Может ли история философии быть интересной и полезной для современной философии? (Ответ Джона Пассмора) // Историко-философский ежегодник 2008–2009. С. 239–256.
8. Маяцкий М. А. Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
9. Мотрошилова Н. В. История философии // Новая философская энциклопедия в 4 томах. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 182.
10. Немцев М. Ю. Критические заметки о книге К. Р. Поппера «Открытое общество и его враги» // Альтернативы 2007, № 2. С. 170–176.
11. Палат М. К. История и память // Идеи и идеалы. 2011. № 4(10). Т. 1. С. 56–69.
12. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
13. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
14. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011.
15. Садовский В. Н. Карл Поппер и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
16. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб.: Издательство РХГИ, 1998.
17. Серегин А. В. Современные подходы к интерпретации Платона: догматизм, антидогматизм и диалогизм // Платоновский сборник. Т. I. М.: СПб., 2013. С. 75–92.
18. Суриков И. Е. Винкельман — Ницше — Гитлер: «немецкая античность» и складывание нацистской идеологии // История и современность, 2012, № 1. С. 192–207.
19. A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle. Ed. By Melissa Lane. New York, 2011.
20. Demetriou K. N. A «Legend» in Crisis: The Debate Over Plato's Politics, 1930–1960 // POLIS. Vol. 19. Issues 1 and 2, 2002. P. 61–91.
21. Hodder I. Probing Religion at Catal-Hoyuk: An Interdisciplinary Experiment // Religion in The Emergence of Civilization: Catal-Hoyuk as a Case Study. Ed. By Ian Hodder. Cambridge, 2010. P. 1–32.
22. Klosko G. Politics and Method in Plato's Political Theory // POLIS, Vol. 23, No. 1, 2006. P. 328–349.
23. Lane M. Plato's Progeny: How Socrates and Plato still captivate the modern mind. Duckworth, 2001.
24. Passmore J. The Idea of a History of Philosophy // History and Theory 5. Beiheft 5. 1965. The Historiography of the History of Philosophy (1965). P. 1–32.

Никоненко Сергей Витальевич

*доктор филос. наук, профессор,
Институт философии СПбГУ*

ПОНЯТИЕ ЭЙДЕТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Аннотация. В статье впервые в литературе предлагается эпистемологическая теория эйдетического опыта как особой формы эмпирического познания, в основе которой лежит представление эйдоса в виде образа и символа. Эйдетический опыт носит возвышенный характер; поэтому он качественно отличается как от чувственного опыта, так и от логического рассудка. Эйдос определяется как совершенство формы, однако, в отличие от Платона, мы полагаем, что эйдосы не могут существовать вне сферы символического. Эйдос — отделенный от непосредственного опыта и объективированный элемент культуры. В духе аналитической герменевтики и реализма, философия XXI в. создает намеченную Платоном теорию эйдосов.

Ключевые слова: эйдос, опыт, эпистемология, реализм, платонизм, символизм.

Sergey Nikonenko

PhD, prof., Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy

WHAT IS EIDETIC EXPERIENCE?

Summary. The matter of the article is the eidetic experience that is the sublime experience of creating images and symbols. Eidetic experience is divided from sensation and mind. Eidos is the perfect ideal form. Plato's eidetic theory is criticized here because eidos cannot be abstracted from symbolization. Eidos is an element of culture that has objective existence besides immediate experience.

Key words: eidos, experience, epistemology, realism, Platonism, symbolism.

В этой статье я попытаюсь доказать, что в классической философии (по крайней мере, до Юма и Канта) символизм понимается как форма концептуализма, которая существенно зависима и имеет самостоятельность только в пределах мифологии и искусства. Под «концептуализмом» я понимаю основную установку западной философии, берущую начало у Платона, согласно которой содержание познания выражается

в форме понятий, которые рассматриваются как элементы деятельности разума. Под «символизмом» я понимаю широкий спектр разных учений (разных эпох и областей культуры), согласно которым выделяется символический уровень, понимаемый непосредственно через образы, слова, знаки, аллегории, и который не может быть «высказан» на концептуальном языке.

Характерной особенностью греческого сознания выступает не только его целостность, но и стремление во всем искать «древнее» происхождение, относить возникновение культурной форме к мифологическому или легендарному источнику, к символическим структурам, смысл которых дан непосредственно, но в существенных частях не концептуализирован. Так, Диоген Лаэртский пишет: «Мусей, сын Евмолпа, первый, по преданию, учил о происхождении богов и первый построил шар; он учил, что все на свете рождается из Единого и разрешается в Едином». [3, с. 63]. Это суждение отражает две существенные черты греческого строя мысли. Во-первых, в античной мысли (даже после Платона и Аристотеля) отсутствуют рационализм и логицизм как стремление «отделить» формальное содержание понятие от его наглядных, образных представлений; что позволяет допускать значительную роль опытного, «телесного» рассмотрения сущностей, которые в немецкой мысли рассматриваются как вполне «чистые». Во-вторых, греки всегда уделяют существенное внимание авторитету в лице богов или легендарных персонажей (Орфея, Мусея, Тесея, Геракла, Ликурга и др.), делая их «основоположниками» своих учений. Можно с уверенностью допустить, что вплоть до Платона (а во многом и после него) в греческой философии отсутствует представление идеи как чистого понятия; философское сознание постоянно прибегает к мифологическому и художественному опыту, когда само понятие приобретает легендарное и эстетическое измерение, воспринимается как телесно совершенный эйдос, образно и словесно схватываемый символ, который зачастую не нужно «доказывать» и «обосновывать» ввиду его непосредственной убедительности. Парменидовский шар — это не понятие в привычном нам смысле слова, которое можно строго определить с точки зрения значения и референции. Шар — это символический образ, форма эйдетического опыта, которая не ставит целью быть выраженной теоретически и доказанной экспериментально. На первый план здесь выходит «эстетическая» составляющая — совершенство самой фигуры, символически переносимое на совершенство всего мироздания как сотворенного богами по лучшему из всех возможных замыслов. Парменидовский шар или картина Рафаэля, на мой взгляд, не требуют

доказательств и разъяснений в смысле концептуализма; они обращены к непосредственной наглядности возвышенного опыта, представляя собой эйдетическую реальность.

Поскольку символ находится на периферии рационального сознания, то он постепенно приобретает собственные культурные проявления, в числе которых постоянно присутствует определенная альтернативность, выражающаяся в эзотеричности, изначальной неопределенности и загадочности, которая способна интриговать и вдохновлять в той же мере, как и отталкивать своей туманной неясностью и отсылкой к неверифицируемым суждениям, как правило, не способным быть подтвержденными за пределами собственного символизма. Когда символ приобретает эзотерическое измерение и становится загадочным, его, как правило, отсылают к божественному происхождению, делая невозможной какую-либо человеческую дискуссию. Загадочность символа — это не что иное, как абсолютизация изначальной неполноты значения, наличия не полностью высказанного в значении смысла. Этот не вошедший в значение «остаток» ложно объявляется «непостижимым», сакрализуется, становится отвлеченным, приобретая характерные черты фетишизма и абстрагирования от генезиса в недрах человеческого сознания. Я полагаю, что именно такой ложный символизм, несовместимый с принципом реализма, имеет в виду Платон, выступая противником мифологии и поэзии и сторонником чистой мысли. Он пишет: «А когда им будет пятьдесят, то те из них, кто уцелел и всячески отличился — как на деле, так и в познаниях — пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя» [4, с. 353]. Платон приводит в пример Тинниха халкидийца, который сочинил самый известный пеан, больше не написав при этом ничего подобного за всю жизнь. Он трактует это как порыв идущего от муз вдохновения, пассивным восприимчиком которого и был Тинних. Тем самым, по Платону, человек не является свободным в любой сфере опыта, слепо следуя чувственности и будучи игрушкой в руках непонятных высших сил. Выведя идеал философа, Платон не находит в своей системе места возвышенному опыту, реализующемуся в искусстве, ошибочно трактуя это опыт как форму чувственности. В представлении Платона художник уподобляется пророку, который доносит божественную красоту, будучи при этом недостойным такого дара. Ведь вдохновение, идущее от муз, полагает Платон, уже не имеет простого вечного совершенства творений Орфея и Мусея; даже у Гомера

уже наблюдается недостойное увлечение суждениями о богах и великих мужах с позиции частного мнения, следование побуждениям чувственности, определенная изнеженность вследствие пристрастия к красоте формы или слога. Платон имеет перед собой чисто интеллектуальное совершенство идеи, отрываясь от «телесности», эйдетического характера античной традиции, формируя абстрактный, отвлеченный метафизический идеал. Безусловно, не следует абсолютизировать этот процесс эволюции Платона, который постоянно прибегает к доказательствам из областей мифологии, предания и искусства, но, по крайней мере, на словах Платон действительно выступает первым в истории сторонником «очищения» метафизики от символизма и выводом последнего «на периферию» познания и культуры. Необходимость существенного ограничения символизма осознал и Аристотель, однако, в отличие от Платона, он судит изначально реалистично, утверждая неискоренимость символизма и необходимость отвести ему должное и подобающее своей роли место. Аристотель пишет:

«И древние утверждают, что разуметь и ощущать — это одно и то же, как именно Эмпедокл сказал: Мудрость у них возрастает, лишь вещи пред ними предстанут; и в другом месте: И здесь возникает Мысль для познания мира у них» [1, с. 429]. При сопоставлении Платона и Аристотеля всегда есть и будут сложности, но, мне кажется, Аристотель выступает с большей степенью сторонником функционализма относительно познания, согласно которой любая познавательная форма должна соответствовать своему назначению и цели. Аристотель далек от стремления «элиминировать» символизм как форму познания, доказывая, что он не враждебен, а во многих случаях союзный и дружественный по отношению к логике и метафизике. Я не задаюсь целью исследовать тонкости сложнейших сплетений школ эллинистической философии, но, мне кажется, она пошла скорее по аристотелевскому пути развития, уделяя существенное внимание исследованию эйдетического опыта и символизма и отводя им существенное место в философской системе.

Типичным для поздней античности представляется суждение, приписываемое Яввлиху: «Необходимейшим у него [Платона — С. Н.] считался способ обучения через символы. Этот стиль, поскольку он был старинной манеры, ценился едва ли не у всех эллинов и особенно почитался в самых разных формах у египтян. По той же причине к нему чрезвычайно серьезно относился и Пифагор; надо только ясно расчлнить скрытые намеки и сокровенные значения пифагорейских символов, [чтобы понять], как много правильного и истинного содержится в них, когда они раскрыты

и освобождены от загадочной формы» [6, с. 491] (срв. роль образцов-парадигм в системе платоновской системе образования — [5]). Тем самым, своеобразие и самостоятельная роль символов у неоплатоников не вызывают никаких сомнений. Однако, следует существенно оговорить, что символическое представление носит все же вторичный, подчиненный характер, выступая уровнем «иллюстрирования» идей. Символ выступает медиумом, позволяющим возвыситься до отвлеченной идеи, а не самостоятельной категорией и единицей культуры. Можно сделать вывод, что неоплатонический символ рассматривается эстетически — как прекрасная и возвышенная совершенная форма, — позволяющая не только осознать идею, но и передать ее на образно-вербальном уровне, показать через опоэтизированную метафору типа мировой души, восприимницы, кормилицы и т. п. Именно с неоплатонизма в самой философии возникает стремление активного сотрудничества с художественными средствами выражения, активный симбиоз философии не только с мифологией и религией, но и с искусством. При этом мне представляется спорной гипотеза «поэтического» характера античной мысли, поэтического выражения метафизической мудрости. Концептуализм, возникнув в античности, не выработал средств самостоятельного существования от образного и поэтического языка, от мифологического пространства культуры. В свою очередь, поэтический язык еще не стал предметом эстетического подхода и не занял место «формы познания». Античные поэтические истины убедительны с точки зрения мудрости и традиции, совершенно не претендуют на роль познавательной формы. И представляется вполне здравым, что такой глубокий и освященный традицией язык (достигший, к тому же, у великих поэтов не виданных ранее совершенства, красоты и образности) используется как средство для передачи смысла метафизических построений. Тем самым, кажущаяся «поэтичность» античного философского языка и кажущаяся «философичность» древней литературы — это результат синкретичности, отсутствия ярко выраженного разделения на то, что Кассирер обозначил как «символические формы». С теоретической точки зрения, я полагаю, достаточно ограничиться допущением того, что античность не знает чистого концептуализма и демонстрирует постоянное смешение символических и концептуальных построений, причем их трудно, а порой и невозможно, отделить друг от друга.

Начиная с Платона и Аристотеля, средоточием символизма выступает поэзия, которая постепенно приобретает роль наиболее «чистого» и возвышенного искусства, имеющего не только собственно художественную, но и познавательную роль. Поэзия рассматривается как средоточие эйде-

тического опыта в своей непосредственности, голос самой души, особый вид слова, приобретающего характер познавательного логоса. К примеру, Гете в «Фаусте» пишет:

Когда в вас чувства нет; все это труд бесцельный;
Нет, из души должна стремиться речь.

Поэтическая душа представляет собой прежде всего «чувство». Но это не ощущение как обыденный повседневный опыт, а эйдетический опыт, направленный на возвышенное и прекрасное, переживание его в собственной жизни и стремление заглянуть в опыт других людей и поколений. Гете, как основоположник романтизма, подчеркивает, что только «чувство» придает живой характер слову, противопоставляя себя абстрактной рас-судочности и трансценденции вечных символов традиции. В этом смысле, «поэтическое» Гете не рационально. Как форма поэтического отношения эйдетический опыт ставится выше чистого рассудка; он выступает цен-ностным, практическим основанием поэтического прозрения, сохраняя присущую опыту живость, экзистентность, индивидуальность и измен-чивость. Гете и Кант испытывают влияние Юма, который учит о живости и изменчивости опыта, непохожести разных актов опыта, которые следует трактовать скорее индивидуально, а не всеобще. Вместе с тем, Гете избегает свойственного Юму психологизма, поскольку ведет речь не об индивиду-альном изменчивом впечатлении, а об особом состоянии поэтического вдохновения и прозрения. Поэт не рассуждает, а «про-чувствует» эйдос; он его изображает в собственной символической данности, а не в форме отвлеченной идеи. Как познавательная единица, поэтический символ су-щественно уступает научному термину в плане описательной строгости и доказательности; но он взамен приобретает именно непосредственный, человеческий характер, особую неотстраненность и неотделимость символа от эйдоса. Тем самым, романтически представленная природа, выраженная философски как «инобытие идеи», в поэтическом, художественном смыс-ле воспринимается как символический космос, состоящий не из вещей, а из эйдосов; а эти эйдосы, в свою очередь, позволяют вступить с ними в понятный только для опыта диалог, а то и вступают в собственный диа-лог, минуя человеческое участие (как у Лермонтова, у которого «и звезда с звездой говорит»). Трансцендентальный реализм, «одухотворяющий» природу, делает это только на уровне диалектики, то есть отвлеченного категориального отношения, тогда как поэтический опыт позволяет присутствовать в сфере эйдетического, не отделяя себя (то есть свой

возвышенный опыт) от действительности, которая понимается как мир совершенных форм.

Если рассуждать о романтизме как трансформации мировоззренческого строя Нового времени, то для него характерно противопоставление эстетического и метафизического порядков, причем первый приобретает значительное философское значение, вплоть до программного тезиса об особой глубине и истинности высокого искусства. Рассуждая перед Эккерманом, Гете особо подчеркивает собственную альтернативность по отношению к языку логики и науки, несовместимость языка науки и поэзии. «Немцы чудной народ! Они сверх меры отягощают себе жизнь глубокомыслием и идеями, которые повсюду ищут и повсюду суют. А надо бы, набравшись храбрости, больше *полагаться на впечатления*: предоставьте жизни услаждать вас, трогать до глубины души, возносить ввысь», — полагает Гете [7, с. 521]. Откровенность Гете перед Эккерманом заходит довольно далеко; и Гете отмечает, что непостижимость, иррациональность, непонятность для разума суть свойства «поэтичности» произведения, что романтик во всем стремится отдаться во власть чувства и представлять мир через призму охватывающего лирического состояния, через совершенное и возвышенное символическое изображение. При этом другой великий романтик, Новалис, отмечает, что поэтический символ — сам по себе уже символичен, что он обладает непосредственной наглядностью, которая ясна для непосредственного момента переживания, но не переводима посредством рассудка, не представима в виде «теории».

Мне представляется логичным, что «поэтическое» отношение к миру перерастает границы собственно искусства и рассматривается как принцип философии, то есть попадает в сферу концептуального. В этом смысле, сама философия теряет свою логическую отвлеченность и «поэтизируется». Налицо обратная по отношению к Платону тенденция, когда ратующие за «возрождение» античности романтики толкуют саму античность как «символическую» культуру, в рамках которой философия и поэзия были едины в своих мифологических основаниях, лишенных свойственных картезианству признаков формальной рассудочности. Здесь мы имеем дело с интерпретацией и переописанием античности, вступающим в отношение диалога с другими интерпретациями и претендующем на «понимание» сути античности самой по себе. Например, Гельдерлин пишет: «Философия не рождается из голого рассудка, ибо философия есть нечто большее, чем ограниченное познание существующего... Когда солнце красоты озаряет рассудок во время его работы, как майский день, заливающий светом мастерскую художника, то рассудок не предается мечтам и не бросает свой

подлинный труд, а радостно вспоминает о наступающем празднике, когда он отдохнет, молодея в лучах весеннего солнца» [2, с. 83]. Подобный взгляд так и хочется назвать «фальсификацией» как античности, так и самого предмета философии. Но на самом деле он ничего не фальсифицирует, поскольку относится не к самой античности и философии, а к их интерпретациям, притом взятых не с позиции теоретического доказательства (хотя я не могу исключить и того, что романтики полагали подобные положения доказанными), а с точки зрения поэтически выраженного возвышенного опыта, ставящего на первый план не истину и абсолютность, а человечность и красоту, подчиняющего сам мир, взятый как эйдос, человеческим окрашенным категориям, таким, как молодость, ясность, жизненность и т. п.

Ввиду самостоятельности своего источника в сфере эйдетического опыта, символизм (как это и показала практика романтизма) может существовать именно как образная система, не требующая для своего понимания высшей метафизики, а порой не требующая и самого размышления. Обращенность к непосредственности чувства — это и есть эйдетический опыт в переживании, но выраженный не эмпирически, а через возвышенный язык символов. Перенесение этой рецепции на античность выступает интерпретацией вследствие того, что сама античность понимается как некое смысловое целое, определенная эйдетическая практика и установка; хотя сама античность вовсе не была ни однородной, ни «поэтической», ни столь «близкой к природе» или «самоуглубленной», как утверждает созданный в романтизме поэтический миф.

Символизм вообще не склонен оформляться в виде «логики»; вполне достаточно, если он будет убедительным для опыта и востребованным в традиции. Символизм стремится индивидуализировать эйдетический опыт; отсюда разнообразие традиций и индивидуальных стратегий творчества. Редукция этого океана символических языков к одному источнику, безусловно, создает мощную убедительность метафизики. Однако, как мне кажется, это противоречит практике любой формы культуры, в рамках которой существуют исторически зафиксированные моменты революционной смены не только самого символизма, но и перечня «источников» этого символизма. Безусловно, если придерживаться мифа о человеке с неизменным разумом и психикой, то можно в любой культурной форме выделять «сознательное» или «бессознательное», а затем экстраполировать это содержание в рамки всеобщей охватывающей модели, но это не что иное, как идеология, стремление заключить разнообразие эйдетического опыта в заданные извне рамки, вплоть до того,

что безжалостно игнорировать и элиминировать то, что в такие рамки не вписывается.

В отличие от идеи, эйдос видоизменяется вследствие изменчивости опыта и непредсказуемости возникновения новых интерпретаций, что позволяет судить об историчности самих эйдосов, которые всегда суть «совершенные формы», но всегда меняются в отношении тех критериев, по которым мы судим об их совершенстве. С изменением интерпретации, опыта, изобразительного языка изменяется и эйдос, а не просто видимая картина прекрасной женщины, красоты пейзажа или возвышенных черт лица. Отказавшись от эйдетического универсализма, можно гораздо эффективнее и ближе к действительному положению дел объяснить необъяснимое для универсализма видоизменение форм. *Речь идет не о неизменных эйдосах или символических формах, получающих различные интерпретации, а об изменчивости эйдосов*; причем эта изменчивость, как правило, постепенна и консервативна, что создает дополнительные иллюзии по поводу правоты идеалистов относительно неизменного и совершенного мира.

Для греческой или средневековой культуры характерна простая естественность символов, отсутствие излишнего воображения, когда мифологическая трактовка воспринимается как не только простое основание, но и всеобщее понятное, представляемое через перечень всеми разделяемых образов. Греческое сознание не знает аллегоризма в смысле классического искусства Нового времени, поскольку аллегоризм порожден рационалистической составляющей искусства, необходимостью образного представления идеи. Греки изображают на вазах богов или троянский эпос, не стремясь чему-то научить; они видят в богах и героях вечное основание жизни, но не умопостигаемое, а вполне зримое, которому может быть причастен любой человек, ведущий достойную жизнь.

В античном символизме великий муж или прекрасная богиня не имеют «внутреннего», скрытого, идеального Я; они воспринимаются как непревзойденные образцы совершенства, совершенные эйдосы, но окрашенные в тона бесконечных индивидуальных интерпретаций, которые даже богов делают человеческими. Сопричастность красоте — это хранение памяти о возвышенных и достойных делах и жизнь среди прекрасных образов. Впоследствии, под влиянием христианства и рациональной метафизики, эта непосредственная наглядность была интерпретирована как языческая наивность. Начался поиск внутренней, рафинированной красоты, что привело к существенному обеднению античного эйдетического опыта, который не был окончательным, но который эстетически

оформился как классическое совершенство. От этой эпохи остались лишь осколки или удачные ренессансные и романтические интерпретации. Среди урбанизированной среды обитания порой мелькнет возвышенное величие петербургской Биржи, с рядами белых колонн на фоне широкой синей реки. Или в Павловске, среди северного леса, нас охватывает строгое вечное спокойствие, исходящее от черных скульптур, которые прекрасны, но вместе с тем индивидуально, человечно прекрасны, и потому воспринимаются сразу и во всем своем соразмерном совершенстве. Но, еще раз повторю, это лишь остатки того величественного символизма, ушедшего от нас греческого эйдоса.

Конечно, вполне возможны стремления создать радикально новые формы опыта (что характерно для модернизма), равно и как и радикально новые символические миры. Было время, когда Гомер и Пракситель выступали радикальными новаторами. Однако речь идет о том, что новый символизм оторван от корней, если он не связан с мифологизированной традицией и если он не отвечает на запросы опыта. В этом отношении появление любого возвышенного опыта столь же не случайно, как и появление новой философской системы. Символ ведь значителен ровно настолько, насколько значительно то, что он символизирует, а также настолько, насколько он человечен, то есть отвечает на высшие запросы души.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в 4т. Т. 1. М., Мысль, 1976.
2. Гельдерлин Ф. Гиперион, или отшельник в Греции. М.–Аугсбург, Werden Verlag, 2004.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., Мысль, 1979.
4. Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3 Ч. 1., М., Мысль, 1971.
5. Светлов Р.В. Язык и «неделимость» в философии Платона. // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128–137.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., Наука, 1989.
7. Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Ереван, Айастан, 1988.

Щедринова Оксана Николаевна

*преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения*

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ САКРАЛЬНЫХ ЗНАНИЙ ПЛАТОНА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОЙ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В работе рассматривается соотношение сакральных знаний Платона с достижениями современной науки в разных областях знания и художественными текстами классической литературы. Использование методики трансдисциплинарных стратегий исследования позволило провести разностороннее изучение постулатов Платона о душе и памяти.

Ключевые слова: сакральные знания, Платон, трансдисциплинарная стратегия исследования, научные гипотезы, душа, память.

Oksana Shchedrinova

lecturer, St Petersburg State University for Aerospace Instrumentation

INTERPRETATION OF PLATO'S SACRED KNOWLEDGE WITHIN THE CONTEXT OF TRANSDISCIPLINARY RESEARCH STRATEGY

Summary. In the paper we consider the relationships between Plato's sacred knowledge, the achievements of modern science and art texts of classic literature. Using the methodology of transdisciplinary research strategies allowed us to study Plato's postulate of the soul and memory.

Key words: Sacred knowledge, Plato, transdisciplinary research strategy, scientific hypotheses, soul, memory.

Современники называли Платона божественным, ибо он обладал редким качеством — быть духовным избранником. Его внутренняя отрешенность, способность к небесным откровениям давали ему чувство одиночества отшельника в миру. Платон обладал способностью к эйде-

тическому умозрению: ему были открыты сверхсознательные вершины разума и сопричастная доступность к собственному космическому «я». Мысль Платона обитала в самых высоких и чистых сферах, где центром мировосприятия стали размышления о душе, при этом его собственная душа тянулась к открытию тайн космоса, которые открываются лишь единицам. К их числу принадлежит Платон.

Познание мира предполагает полифоничное мышление, когда в свободном пересечении различных систем этого познания могут проявиться очертания истины. Именно такими методиками руководствуется трансдисциплинарная стратегия исследования, так как признает существование разных уровней реальности. И если каждая отдельная дисциплина изучает определенный фрагмент реальности, один из ее уровней, то трансдисциплинарная стратегия стремится понять динамику процесса на нескольких уровнях реальности одновременно. В связи с этим она перешагивает границы конкретных дисциплин и создает универсальную картину, не противопоставляя, а объединяя и соединяя по принципу дополнительности то, что рассматривалось как разное. Применение трансдисциплинарной стратегии в исследовании доктрин Платона позволяет добраться до сокровенных тайн его философии, минуя стандартные пути познания. Рассмотрим учение Платона о душе на разных уровнях реальности: метафизическом, вербальном, образном и научном, с помощью таких дисциплин как философия, филология, литература и психология.

Платон посвятил свою жизнь сопряжению «смертного с бессмертным» [8, с. 523]. Сакральным центром его размышлений стало учение о душе. Он пишет: «бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству», а душу творец поставил в центре космоса, распространил ее по всему протяжению и облек ею тело космоса извне [8, с. 515]. Душа существует прежде, чем она вступает в соединение с телом. В своем первобытном состоянии она составляет часть мирового духа, пребывает в надмирном пространстве, в царстве вечных и неизменных идей, где истина и бытие совпадают, и занимается созерцанием сущего. Поэтому природа души сродни природе идей. Платон подробно и многократно — мантрически — повторяет наррации о месте и роли души в структуре Космоса, о ее качествах, способах очищения, а также о способностях, которыми она обладает. Ей присущи память, знание, ощущения, бессмертие, эйдическое начало. Платон разграничивает Мировую Душу Космоса и душу индивидуальную. Также он разграничивает душу, обитающую в ином мире, и душу, пребывающую на Земле. Индивидуальная душа есть не что иное, как образ и истечение универсальной Мировой Души. Ее соединение с телом объясняется отпадением от истины: душа по своей природе бесконечно выше

тленного тела и потому может властвовать над ним, а оно должно повиноваться ее движениям. Телесное, материальное пассивно само по себе и получает свое существование от духовного начала. В то же время Платон учит о связи души и тела: они должны соответствовать друг другу. Он указывает на необходимость развивать душу и тело в равновесии, чтобы между ними была соразмерность. Если в большом космосе самосознание души выглядит естественным обстоятельством, то в условиях земного бытия чувство присутствия души выражено порой слабо, неясно и спорно (для человека). Платон ищет и находит способ, которым разумная душа может заявить о себе, дать почувствовать свое присутствие или проявить себя. Это — память.

Память как проявленные очертания души

В земной жизни разумная душа проявляет и выражает себя через память. Платон говорит, что душа космическая носится по безграничным просторам иного мира, созерцает прекрасное, наслаждаясь знаниями и видениями, а после воплощения забывает многое, почти все. Иная реальность недоступна чувствам, о ней можно только помнить. Некоторые смутные припоминания остаются в душе. Именно эти действующие островки памяти позволяют ей обрести небесные ориентиры в профанном мире. Через эти проблески человек ощущает в себе имплицитное присутствие некоего божественного начала, сокрытого в самой глубине его разумной части души. И это становится подлинным маяком среди земных симулякров бытия. В этом «причудливом сплетении бытия с небытием» [7, с. 367] душа помнит истину, и чем лучше, тем мудрее человек. Эти мысли легли в основу теории анамнезиса Платона. Анамнезис был необходим Платону, чтобы объяснить трансцендентальные условия истинного познания, поскольку именно память манифестирует состояние приближения к открытию божественной истины. Это касается и души отдельного человека, и души самого Платона. Важно для холистического учения о памяти то обстоятельство, что не только индивидуальные усилия являются причиной восхождения к идее. Человеческий разум неспособен сам, без помощи внешней инстанции достичь понимания божественных откровений. Для этого необходимо встречное движение со стороны неантропной инстанции. Это движение всегда есть, иначе человек не достиг бы высоты таких философских знаний, какие были у Платона. Почти все его диалоги исключительно пифичны. Поэтому их отредактированный перевод искажает экстатический смысл его посланий, в которых объект исследования даже если и находится перед глазами, то его не всегда видно, так как все

заслонено пророческим видением самого Платона. Платон, являясь космическим путником Вселенной, совершает в душе читателя переворот, сопровождающийся волшебным процессом внутренней алхимии, преобразующей сознание. Тотальный потенциал этого синергийного процесса лежит в основе механизмов памяти. О знании, как воспоминании о своем прежнем опыте, заложенном в душе до ее нового воплощения, и способе ее проявления в новой жизни Платон говорит не раз. Человек понимает истину на основании единого общего понятия или идеи, которая есть воспоминание о том, что «некогда видела наша душа, когда она сопоставляла богу» [7, с. 189–190]. В диалоге «Федон» есть целое рассуждение, где Сократ полагает, что человек, рождаясь, теряет то, чем он владел до рождения, а потом постепенно имеет возможность восстановить свои прежние знания [7, с. 34–40]. В диалоге «Государство» Платон рассказывает, как умершие души выбирают свою судьбу, а чтобы выбрать правильно, вспоминают свою прошедшую жизнь, исследуют ее, руководствуясь стремлением к благу. В этом смысле, память позволяет душе выполнить миротворческую миссию, то есть создать/создать свой мир, соотносящийся с нынешним воплощением.

С точки зрения науки, память обладает активной психической силой, благодаря которой акт воспоминаний повышает энергию души, создавая основу для ее развития. Память — это запоминание, сохранение и последующее воспроизведение индивидом его опыта. Существует множество теорий относительно памяти, но окончательного понимания до сих пор нет. Ясно только, что память представляет собой динамическую сложно организованную нейронную сеть, ее возможности безграничны, этому есть множество фактических доказательств. Память — это место, где стираются грани между философией, реальной наукой и духовным познанием. До сих пор для современных ученых является загадкой местонахождение участков мозга, отвечающих за память. В середине XX века ученые искали место локализации памяти, ассоциируя её с жестким диском. Павел Балабан, доктор биологических наук, директор института ВНК и нейрофизиологии РАН утверждает, что в мозге нет материального хранилища памяти. С ним согласен Карл Прибрам, американский психолог и нейрофизиолог, который утверждает, что память распространена по всему мозгу. По гипотезе Прибрама, память — это голограмма, объемная сеть воспоминаний, наложенная на весь мозг. Информация попадая в мозг через органы зрения и слуха оседает там в виде энграмм («внутренняя запись») или следов памяти. Карл Прибрам считал, что голограмму памяти создает наложение электромагнитных волн, т. е. суммирование стандартных волн, пробегающих по коре головного мозга и волн, которые приходят, например,

от глаз. При подобном наложении появляется волновая сеть, которую он воспринимает голограммой. Еще дальше в своих предположениях пошел Дэвид Бом, известный своими работами по квантовой физике, философии и нейропсихологии. Он выдвинул гипотезу о том, что не только мозг и память, но и вся Вселенная является гигантской многомерной голограммой. Суть его космологической теории заключается в том, что каждый материальный объект Вселенной является частью голограммы, и каждый человек, камень или пылинка содержат в себе весь макрокосмос, то есть всё сущее является проекцией более глубинного уровня мироздания. Метод голографии был предложен в 1947 году Деннисом Габором, он же ввел понятие голограммы, за что в 1971 году получил Нобелевскую премию по физике. Многие считают такой подход интересным. В голограмме есть некая избыточность информации, и поэтому даже по небольшому её фрагменту можно восстановить все изображение. В любом случае, феномен памяти находится в процессе познания, оставляя больше загадок и вопросов, чем точных ответов. Истинное постижение природы памяти превышает мощь человеческого понимания. В этом случае человеческий разум способен лишь постичь отдельные аспекты ее проявлений. Но видимое сопряжение понятий души и памяти, прорывая профанную оболочку видимого мира, уводит за собой в бесконечность нетварных энергий. Неслучайно, что мистический концепт памяти предельно интересен писателям как исследователям человеческих душ. Можно привести несколько примеров, не связанных между собой определенной эпохой, культурой или степенью гениальности автора. В начале XX века Куприн пишет: «Воистину память — одно из глубочайших чудес, сопровождающих наше земное путешествие!» [2, с. 99]. Достоевский в романе «Идиот», за 70 лет до этого, неоднократно говорит о «совести и памяти сердца» [1, с. 174], ставя их в один ряд. Пушкин буквально вторя словам Платона, пишет: «И память юного поэта поглотит медленная Лета» [10, с. 128]. Здесь гений Пушкина прямо ассоциирует память с душой в том месте романа «Евгений Онегин», где «поэта память пронеслась как дым по небу голубому» [10, с. 145]. Не душа ли Ленского возносится в просторах голубого неба к своим родным чертогам? И совсем по-платоновски звучат слова Шекспира в 59 сонете: «Пусть наша память, пробежавши вспять, / Пятьсот кругов, что солнце очертило, / Сумеет в древней книге отыскать / Запечатленный в слове лик твой милый» [11, с. 63]. Парадигму обращений к аспектам памяти в художественной литературе можно продолжать бесконечно. Но и в плоскости художественного слова память контрапунктно соединяется с душой, давая почву для магического наваждения осознания единства этих явлений.

Механизмы памяти: активация памяти (наложение образов)

По мысли Платона память обладает свойством, позволяющим душе видеть отсутствующую вещь. Для этого требуется особый способ визуализирования. Разумная часть души человека «видит» идеи сквозь особые образы. Это образы памяти, но не индивидуальной души, а Мировой души, которая порождает прарформы всех вещей. Платон не использует термин «надиндивидуальная память», но эта идея легко угадывается. Например, в диалоге «Федон» Платон даёт определение такому типу памяти: «всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо не сходной, — это припоминание» [7, с. 36]. В диалоге «Федр» Платон, описывая впечатления души в наднебесном мире, говорит, что «красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела — зрения» [7, с. 191]. Таким образом, образы того и этого миров, накладываясь друг на друга, проливают свет на божественную истину через припоминание давно виденного. Появление нового, рожденного на земле образа, согревает крылья души, и она — ранее плохо осознаваемая человеком — теперь становится для него явственно ощутимой, потому что начинает расправляться, расти, обретать свое зримое существование в пределах человеческого тела и даже вне его. Платон утверждает, что в разумной памяти возникают образы божественных истин, и человек настолько поражается этому, что уж не владеет собой, его захлестывают чувства, а часто и тоска по иному прошлому. Наложение двух блоков памяти/образов дает кумулятивный эффект осознания собственной души. При этом происходит закрепление полученного образа. Современная наука также объясняет процесс возникновения образа на основе совмещения картин прошлого и настоящего. А. Н. Лук (советский учёный-философ) описывает логику ассоциативного восприятия и воссоздания целостности образа: «Физиологической основой образа служит нейронная модель или совокупность нервных клеток/связей, образующих сравнительно устойчивую во времени группу. Любое событие, происходящее во внешней среде и воспринятое человеком, моделируется в коре его мозга в виде какой-то структуры. Способность объединять вновь воспринимаемые сведения с тем, что было известно ранее — условие и предпосылка способности к генерированию идей» [3, с. 19, 30]. Интересен подход английского ученого Уильяма Рассела к этому вопросу. Он выдвигает основные положения относительно нейронных механизмов памяти, связанные с закреплением прохождения импульсов по нейронным путям:

— при прохождении импульсов синапсы терпят необратимые физико-химические изменения, облегчающие дальнейшее прохождение импульсов по тем путям, по которым импульс уже однажды проходил.

— новое прохождение импульса по данной нейронной цепи увеличивает эффективность этой цепи. Установлен факт, что большинство нейронов изредка выдают самопроизвольные разряды.

— возникшие биотоки продолжают непрерывно пробегать по нейронным цепям с пониженной сопротивляемостью и автоматически закрепляют образовавшиеся следы памяти [6, с. 147].

Из этого следует, что синапсы с закрепленными образами, давая самопроизвольные разряды, притягивают к себе схожие по своей природе импульсы, и это позволяет получать новый суммированный образ. Подобная схема активации свойств памяти, данная еще Платоном, может привести к открытию человеком эйдосов мироздания. Не об этом ли писал А. Куприн: «Скажите, случилось с вами, что иногда какой-нибудь звук или запах вдруг вызовет целую картину из прошлого?» [3, с. 189]. Без большой доли условности можно отнести это «прошлое» к воспоминаниям иного бытия. Есть у Куприна еще одно удивительное рассуждение: «Что за таинственные способности хранит в себе человеческая память! Кто узнает, почему вдруг трепетанье листка на дереве, легкий удар камешка, дальний запах дыма в туманный сырой день — вдруг воскрешают тот кусок невозвратимой жизни, который лежал в складах человеческого ума» [2, с. 99]. Именно эти сильные, тонкие и глубокие зарубки памяти составляют истинное наполнение человеческой души. Благодаря этим нетленным переживаниям мы ощущаем в себе присутствие неведомого блаженного начала, именуемого душой. Это знания надбытийные, нерациональные, не приспособленные к нуждам повседневной жизни, а значит — духовные, определяющие суть человеческой природы, ее основное сущностное/эссенциональное содержание. Именно это имел в виду Платон, когда говорил, что «человек — это душа» [9, с. 66]. Значит человек — это не материальные модули его биологической комплектации, а божественная начинка его телесной оболочки, центр которой занимает память/душа.

Восковые дощечки или отпечатки перстней

Итак, память, безусловно, обладает матричными свойствами души. Платон с помощью метафоры восковой дощечки виртуозно подходит к объяснению многих процессов и механизмов памяти. В диалоге «Теэтет» он пишет: «в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше,

у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру» [7, с. 300]. Эта восковая дощечка — дар Мнемозины, олицетворяющей память. Далее Платон рассуждает о тех ощущениях, под которые подкладывается сия дощечка, после чего на ней возникает оттиск того, что мы хотим запомнить. Этот оттиск подобен отпечатку перстня. Отпечаток застывает в воске, и мы помним и знаем то, что он сохраняет [7, с. 300]. В этом повороте его мысли, надо особенно заметить, что, практически сведя воедино душу и память, Платон привлекает в свои рассуждения такие познавательные процессы как ощущение и восприятие. Он пишет: «душа сама по себе, как мне кажется, наблюдает общее во всех вещах. Одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей» [7, с. 290]. Платон утверждает, что память бывает разной и поэтому разной бывает душа. Душа (или сердце, как называет Платон) может быть косматой или грязной, или рыхлой, или слишком твердой, жесткой, или пространство души слишком маленькое или неглубокое, а память соответствует той душе, которая ее в себя приняла [7, с. 304]. От качеств души зависит качество памяти и, как следствие, качество ума, мудрости и совершенства человека. В этом рассуждении существует прямая связь между душой и памятью, переходящая в единое духовное энергичное пространство. Следы памяти, выраженные у Платона в виде отпечатков перстней или следов на воске, надо понимать как энграммы. В 1904 году Р. Земон сформулировал понятие энграммы как функциональные изменения в головном мозге, оставляющие после себя след, который при необходимости может быть извлечен. Независимо от природы этих изменений, формирование энграммы в мозге после поступления информации требует определенного времени и поэтому представляет собой временной процесс. Период времени, необходимый для закрепления информации, носит название фазы консолидации. Четкое представление о природе функциональных изменений, происходящих в мозге в период консолидации, отсутствует. Однако существует предположение, что формирование энграммы связано с образованием специфической нейронной сети с однородной пространственно-временной характеристикой разрядов нейронов, генерируемых в ответ на специфический сенсорный сигнал. Такая гипотеза предполагает, что энграмма является строго локализованной и строго детерминированной. Формирование энграммы кратковременной памяти связывают с нейродинамическими процессами, а долговременной — со стойкими структурными изменениями в ткани мозга. Механизмы памяти также являются лакомой темой для художественного исследования. Так, в рассказе Куприна «Вечерний гость» (1904)

читаем: «Нет ни одного ничтожного явления, которое не оставило бы во мне неизгладимого следа. Все притрагивается к моему мозгу, все чертит на нем непонятные знаки, кладет вечную, но неизвестную мне печать на память и воображение» [4, с. 294]. О бессрочном во времени отпечатке памяти пишет Шекспир, его реминисценция о накоплении душевного опыта смыкается с мыслью о едином начале памяти и души. В 55-м сонете Шекспира читаем: «Но врезанные в память письма бегущие столетья не сотрут» [11, с. 59]. Очевидно, что основные постулаты Платона, касающиеся души/памяти находят свое полное отражение в произведениях классической литературы.

Подводя предварительный итог, можно отметить, что достижения художественной и научной мысли во многих аспектах подтверждает сакральные знания Платона. Подобное согласование античной философии с современной действительностью дает хорошие перспективы для дальнейшего изучения основных вопросов бытия, а обаяние личности Платона остается неизменным до наших дней.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 10 томах. Том 6. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. — 736 с.
2. Куприн А. И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 8. — М.: Воскресенье, 2006. — 576 с.
3. Куприн А. И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 1. — М.: Воскресенье, 2006. — 576 с.
4. Куприн А. И. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 3. — М.: Воскресенье, 2006. — 576 с.
5. Лук А. Н. Психология творчества. М.: Наука, 1978. — 128 с.
6. Налчаджян А. А. Некоторые психологические и физиологические проблемы интуитивного познания. М.: Мысль, 1972. — 271 с.
7. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 2. / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; перевод с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 632 с.
8. Платон. Сочинения в четырех томах. Том 3. / Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; перевод с древнегреч. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2006. — 632 с.
9. Платон. Диалоги. / Пер. с др. — греч. В. Н. Карпова. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 448 с.
10. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 5. М.: Издательство «Наука», 1964. — 640 с.
11. Шекспир У. Сонеты. / Пер. с англ. — М.: Летопись, 1996. — 167 с.

Евлампиев Игорь Иванович

*доктор философских наук,
профессор Санкт-Петербургского государственного университета*

СУДЬБА ИДЕИ МЕТЕМПСИХОЗА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

Аннотация: Идея Платона о переселении душ в ортодоксальном христианстве была заменена иудейской идеей однократного воскресения к совершенной сверхземной жизни. Однако ортодоксальное христианство является искаженной версией учения Иисуса Христа; это учение наиболее адекватно выражено в Евангелии от Иоанна, а позже получило развитие в гностицизме, где метемпсихоз стал важным принципом. Очень многие европейские философы развивали именно такое понимание бессмертия. Эта концепция появляется в философии Николая Кузанского и Дж. Бруно, далее ее развивает Лейбниц. Особенно важную роль она играет в поздней философии И. Г. Фихте. Для Фихте подлинное учение Христа заключается в идее тождества Бога и человека, это означает, что человек в каждый момент земного времени причастен Богу и вечности, поэтому смерть может быть только условной границей между разными формами земной жизни как абсолютной жизни. Эти представления можно найти также в концепции вечного возвращения Ницше.

Ключевые слова: *метемпсихоз, гностицизм, подлинное христианство, Евангелие от Иоанна, Николай Кузанский, Фихте, Ницше, вечное возвращение.*

Evlampiev Igor

*Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy,
St Petersburg State University*

THE FATE OF THE IDEA OF METEMPSYCHOSIS IN THE EUROPEAN HISTORY

Summary: Orthodox Christianity has replaced Plato's idea of metempsychosis by a Jewish idea of the resurrection to the perfect life. However, orthodox Christianity is a distorted version of the teachings of Jesus Christ; the doctrine

is most adequately expressed in the Gospel of John and later was developed in Gnosticism where metempsychosis was an important principle. Very many European philosophers developed such understanding of immortality. This concept appears in philosophy of Nicholas of Cusa and J. Bruno, then it had been developed by Leibniz. Especially important role it played in the later philosophy of I. G. Fichte. For Fichte the main in the true doctrine of Christ is the idea of the identity of God and man, it means that people in every moment of earthly time involved in God and eternity, so death can only be conventional boundary between different forms of life on earth as absolute life. Similar ideas can be found in Nietzsche's doctrine of eternal return.

Key words: *metempsychosis, Gnosticism, true Christianity, Gospel of John, Nicholas of Cusa, Fichte, Nietzsche, eternal return.*

Идея бессмертия — это ключевой мотив любой религиозной системы, и каждая из таких систем привносила что-то свое в понимание перспектив посмертного существования человека; именно особенности этого понимания во многом определяют своеобразие различных религий и верований в истории человечества. Окончательное содержание идея бессмертия в рамках европейской традиции приобрела в христианстве, однако если мы внимательно всматриваемся в историю христианства, оказывается, что эта идея далеко не сразу приобрела известную нам форму.

В античную эпоху наибольшим влиянием пользовались две очень разных концепции бессмертия. Первая была характерна для иудаизма, здесь смерть понималась как абсолютная граница между земным существованием человека и существованием вечным, бессмертным; причем человек приходит в единство с Богом, оказывается в раю исключительно силами Бога, происходит это только «в конце времен», в момент Страшного Суда. Собственно античная, греческая религиозность формировалась под сильным влиянием восточных религиозно-философских систем и здесь в центре оказалась идея метемпсихоза, переселения душ, однако в отличие от своего восточного (древнеиндийского) прообраза, где метемпсихоз сочетался с идеей окончательного соединения с Богом-Абсолютом в вечной трансцендентной сфере, в греческом мировоззрении абсолютное преобладание получила первая составляющая. Эту главную тенденцию греческого мировоззрения окончательно выразили Аристотель и стоики. У последних греческий вариант идеи метемпсихоза приобрел окончательную определенность: душа без конца переходит от одного тела к другому, причем совершенство очередного тела зависит от нравственных заслуг в прожитой жизни; никакой иной

перспективы в этом случае не предполагается, поскольку нет никакого «иногo», трансцендентного бытия¹.

При всем видимом различии этих концепций бессмертия они обладают показательным сходством: в обоих случаях человек является пассивным, страдательным существом по отношению к высшей силе (иудейскому Богу или греческой судьбе), сам он лишь косвенно определяет свое посмертное существование, исполняя систему моральных предписаний. На этом фоне наглядно видно новаторство религиозной философии Платона, в его концепции переселение души из тела в тело является только подготовительным процессом по отношению к окончательному ее отделению от тела и переходу в иной, трансцендентный мир — мир идей. Причем теперь этот переход определяется *усилиями самой личности*, а не внешней по отношению к ней божественной силой.

В философии Платона эта новая тенденция еще только намечена, однако именно она определила последующее развитие европейского мировоззрения, и прежде всего она повлияла на складывание христианства как религиозной системы, резко отличающейся от всех предшествующих религий. Впрочем, кажется, что при всем том большом значении, которое христианство придает человеческой личности, в вопросе о бессмертии человека оно мало чем отличается от иудаизма. Действительно, в раннюю христианскую эпоху (II–IV века) концепция переселения душ в платоновском варианте развивалась только гностиками. В ортодоксальном христианстве идея переселения была решительно отвергнута, точнее, она была редуцирована к иудейской концепции *воскресения*: душа лишь один раз живет в теле, в земном бытии, а затем перемещается в сверхземное, райское бытие, где существует совершенно в иной форме, чем в земном мире, поскольку находится в единстве с Богом. Хотя человек призван жить добродетельной жизнью, исполняя заветы Бога, он в очень малой степени может повлиять на свою посмертную судьбу, именно Бога, а не сам человек, определяет перемещение личности в рай или в ад.

¹ Похожие представления можно обнаружить уже у орфиков и пифагорейцев. Хотя они и говорят о необходимости выйти из «темницы тела», т. е. прервать череду превращений, они мыслят этот акт совершенно иначе, чем в древнеиндийском прообразе этой идеи, не как переход в трансцендентную сферу, а как перемещение в мир богов, который составляет высшую часть *посюсторонней* реальности. Стоики лишь заметили философскую непоследовательность этой мысли и привели концепцию бессмертия в непротиворечивое соотношение с главной характерной чертой мировоззрения греков — «имманентизмом», малым значением идеи трансцендентного.

Возвращение к иудейской религиозности в таком принципиальном вопросе, как бессмертие души, можно было бы считать радикальной непоследовательностью христианства, если бы мы полностью поверили в «каноническую» (созданную церковью в гораздо более позднюю эпоху) версию христианской истории, согласно которой ортодоксальная традиция является точным и последовательным развитием учения Иисуса Христа. По-настоящему непредвзятый, объективный подход приводит к совершенно иному видению истории раннего христианства. На деле, формирование ортодоксальной традиции произошло только во II веке и заключалось оно в радикальном искажении раннехристианского учения, учения самого Иисуса Христа. Это искажение заключалось как раз в том, что в новаторское учение, представлявшее человека абсолютным, божественным существом и ради этой цели порывавшем с архаической иудейской религиозностью, были возвращены важнейшие элементы этой самой архаической религиозности. И одним из таких элементов была как раз иудейская концепция бессмертия как воскресения на Страшном Суде. В этом смысле именно гностиков мы должны признать верными последователями Иисуса Христа, именно у них его учение получило вполне адекватное и точное развитие, хотя и здесь, конечно, появилось множество новых элементов, затемняющих его смысл.

Несмотря на все искажения, контуры подлинной раннехристианской концепции бессмертия все-таки могут быть найдены в наиболее аутентичных памятниках раннего христианства, прежде всего в Евангелии от Фомы — видимо, одним из немногих памятников, дошедших до нас без каких-либо искажений, в том виде, как они были созданы, — и в Евангелии от Иоанна, единственном из канонических текстов содержащих достаточно мало вставок и «исправлений» (сделанных, видимо, во II веке). Остальные новозаветные тексты были созданы специально для обоснования уже возникшей ортодоксальной традиции (в том же II веке), поэтому исходное, древнее основание в них обнаруживается с большим трудом².

В учении Иисуса Христа полностью отвергается иудейское представление о Боге, обремененное языческими элементами (в том числе антропоморфизм). Бог Иисуса — это *неведомое и непостижимое Начало всего существующего*. Для земного человека в его обычном состоянии это Начало непреставимо, но учение Иисуса в том и заключается, что позволяет со-

² Здесь мы придерживаемся точки зрения, которая очень давно присутствует в литературе, посвященной текстологии Нового Завета; в русской литературе ее лаконичное изложение можно найти в работе Дм. Алексеева [см. 1, с. 33–47].

единиться с Богом и познать его, т. е. Иисус является посредником, живой связью между Богом и каждым человеком. Эта связь оказывается настолько «прочной», что ведет к идее не просто единства, но даже тождества Бога и человека, их взаимной имманентности друг другу. Понятно, что такая идея, если она не сводится к прямолинейно понятому «пантеизму», требует очень сложной философской разработки; в этом смысле подлинной учение Христа ничего общего не имеет с его церковно-догматическим вариантом.

Главные тезисы этого подлинного учения легко прочтываются в Евангелии от Иоанна. «Иисус сказал ему <Фоме>: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. И отныне знаете Его и видели Его» (Ин 14:6–7). «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин 14:10). «Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить. В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, *и вы во Мне, и Я в вас*» (Ин 14:19–20; курсив мой. — И. Е.). «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. *Я в них, и Ты во Мне*; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин 14:22–23; курсив мой. — И. Е.). В начале Евангелия от Иоанна Христос говорит о том, что он находится в единстве-тождестве с Богом-Отцом, чем ближе момент расставания Христа с учениками, тем чаще он повторяет тезис *о своем единстве-тождестве с учениками и всеми верующими в него*. Эти два тезиса вместе, безусловно, означают, что люди находятся в непосредственном единстве с Богом-Отцом, с тем Началом бытия, о котором автор Евангелия от Иоанна говорит в первых строках этого памятника. Приведенные выше слова из Ин 14:23 «*вы во Мне, и Я в вас*» имеют особенно важный смысл: в них утверждается не просто *единство* Бога, Иисуса и его учеников, но *имманентность* Бога Иисусу, а Иисуса ученикам, т. е. *имманентность Бога человеку*.

Столь радикальная религиозная концепция ведет к необычным представлениям о смерти и бессмертии. Иудейская идея о смерти, как окончательной границе земного бытия, конечно же, неприменима к Богу, но в силу имманентности Бога человеку в учении Христа *ее точно так же невозможно применить к человеческой личности*. Если человек уже сейчас, непосредственно в земной жизни, во времени, имманентно связан с Богом, то *именно эта земная жизнь, протекающая во времени, и должна быть бессмертной*. В Евангелии от Иоанна присутствует множество утверждений имеющих именно этот смысл Христос принес людям *жизнь вечную*. «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную,

которую даст вам Сын Человеческий <...>» (Ин 6:27). «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ин 6:47).

Здесь возникает вопрос о том, отличается ли все-таки «вечная жизнь» от той просто жизни, которая присуща каждому человеку. На первый взгляд она безусловно должна отличаться от просто жизни, ведь последняя кончается смертью и именно поэтому не является вечной. Однако внимательное чтение Евангелия от Иоанна не дает оснований для такого различия. Во-первых, Христос очень часто в своих обещаниях вечной жизни опускает определение «вечная», хотя не вызывает сомнения, что он говорит именно о такой жизни. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10). «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин 5:39–40). Аналогичное употребление термина «жизнь» есть в Евангелии от Фомы: «Иисус сказал: Блажен человек, который потрудился: он нашел жизнь» (Фома 63) [2, с. 256]. И, во-вторых, он отвергает понятие вечной жизни как *особой* жизни, наступающей после *полного прекращения земной жизни*, т. е. он отвергает саму смерть как радикальный и окончательный предел жизни. «Истинно, истинно говорю вам: кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек» (Ин 8:51). «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей» (Ин 10:28). Эти выражения совпадают по смыслу с аналогичными суждениями Евангелия от Фомы. «Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (Фома 19) [2, с. 252]. «Иисус сказал: Небеса, как и земля, свернутся перед вами, и тот, кто живой от живого, не увидит смерти. Ибо (?) Иисус сказал: Тот, кто нашел самого себя,— мир недостоин его» (Фома 115) [2, с. 262].

Самый главный эпизод Евангелия от Иоанна, который разъясняет смысл вечной жизни, — это история смерти и воскрешения Лазаря (весьма показательно, что она отсутствует в других евангелиях, созданных для обоснования ортодоксальной традиции). Здесь явно сталкиваются два понимания вечной жизни — традиционное иудейское и то новое, что принес Христос. Встретив сестру умершего Лазаря Марфу, Христос говорит ей, что ее брат воскреснет. На что Марфа отвечает как правоверная иудейка: «...знаю, что воскреснет в воскресенье, в последний день» (Ин 11:24). Но Христос имеет в виду совсем иное, и он разъясняет ей новый смысл воскресения: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек»

(Ин 11:25–26). И происходит известная сцена у гроба Лазаря: «...Он воззвал громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идет» (Ин 11:39–44).

Слова Христа о том, что верующий, «если и умрет, оживет», и что живущий и верующий в него «не умрет вовек», разъясняют сложную диалектику понимания вечной жизни. Христос признает, что смерть является возможной, а может быть, и необходимой для живущего, но она перестает быть *существенной*, поскольку после нее происходит возвращение *к жизни в том же земном мире*, как это происходит с Лазарем. Разница между Лазарем и любым человеком заключается только в том, что Лазарь был в «педагогических» целях воскрешен Христом к *буквально* той же жизни, из которого его похитила смерть; для людей, которые не могут надеяться на такое вмешательство Христа, существование после естественной смерти логично мыслить не буквально в прежней форме, а как раз в духе платоновского метемпсихоза. Однако суть учения Христа не в этом. Человек должен внутри земной жизни (внутри любого «фрагмента» этой *бесконечной* жизни) обрести жизнь вечную, внутри времени обрести вечность, обрести Бога, точнее выявить в себе свое тождество с Богом. Именно в этом важнейшем своем слагаемом учение Христа оказывается продолжением и развитием учения Платона. Платон призывал человека к тому, чтобы своими силами сделать жизнь совершенной и соединиться с Абсолютом, но сам Абсолют он полагал за пределами земной жизни. Христос идет еще дальше по пути «возвышения» человеческой личности и утверждает, что Абсолют и вечная жизнь имманентны земной жизни и «стяжаются» внутри нее.

После того, как во II веке было осуществлено церковное «исправление» учения Иисуса Христа, оно не просто было забыто в своей исходной версии, любая попытка его возрождения рассматривалась как ересь. Оно продолжало жить только в системах великих европейских философов — от Эриугены, Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Достоевского и Ницше. Эти *подлинно христианские* философы чувствовали, что церковная, догматическая традиция исказила учение Иисуса Христа, и они пытались вернуться к нему в его исходной чистоте. Это вело к тому, что и идея метемпсихоза возвращалась в философию. Впервые философский вариант этой концепции можно обнаружить у Николая Кузанского. Как пишет Кузанец, «мы не можем быть уверены в полной тленности чего бы то ни было. Все гибнет лишь сообразно тому или иному модусу бытия <...>; гибнет лишь способность

существовать таким-то образом, так что нет места смерти, по словам Вергилия» [6, с. 138]. И еще более прямо о человеческом бытии: «...то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временной последовательности» [6, с. 112].

Джордано Бруно в своей философии отрицал существование трансцендентного мира, поэтому абсолютность человека и его единство с Богом он понимал как его бессмертие непосредственно в земном мире, т. е. в форме бесконечной последовательности земных жизней. Наличие этой идеи в его воззрениях было надежно удостоверено инквизицией, она стала одним из важнейших пунктов в обвинительном заключении против Бруно [см. 5, с. 556–558].

В Новое время идей метемпсихоза была не столь популярна, однако она неизбежно возрождалась у представителей пантеистической мистики, которые пытались вернуться к первохристианскому представлению о единстве-тождестве человека и Бога. Она присутствует в философии Лейбница, в концепции саморазвития каждой монады до абсолютной монады (Бога). Смерть для лейбницева монады — это просто скачок от одной формы такого саморазвития к другой.

Но наиболее явно и прямо о бесконечной последовательности жизней, которую предстоит прожить каждому человеку, говорит И. Г. Фихте в своем позднем религиозно-философском учении, изложенном в работах «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни». Он впервые прямо говорит о существовании двух форм христианства в истории и связывает разное понимание бессмертия с этими разными формами христианства. Подлинное христианство, по Фихте, выражено только в Евангелии от Иоанна, его главная идея — это представление о том, что каждый человек есть полное и адекватное «явление» Бога в земной действительности [см. 7, с. 102]. Это означает, что человек в каждый момент земного времени может обрести вечность, осознать свое тождество с Богом и стать совершенным (блаженным). Ясно, что при таком понимании человека смерть не может быть абсолютным пределом, это относительная граница между разными формами земной жизни человека, которая неразрывно связана с вечностью, как бы «погружена» в вечность. Вероятно, именно из учения Фихте эта идея была позаимствована известными русскими мыслителями, ее можно найти у П. Чаадаева, В. Одоевского, Ф. Достоевского [см. 3, с. 120–125].

Наконец, идея вечного возвращения Ф. Ницше также может быть понята как признание «посюстороннего» бессмертия человека [см. 4, с. 129–132]. Ведь в отличие от античных философов Ницше утверждает,

что вечное возвращение не обязательно возвращает «то же самое»; если человек обретет качество сверхчеловека, он сделает вечное возвращение *избирательным*, и возвращаться будет только то, что он сам определит к новому бытию. В этом случае человек вернет себе свое *исконное* и *сущностное* качество — быть «хозяином» бытия и самому определять бесконечную перспективу своего существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. — Ростов н/Д: Феникс, 2008. — С. 15–91.
2. Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. — М.: Мысль, 1989. — С. 250–262.
3. Евлампиев И. И. Влияние позднего религиозно-философского учения И. Г. Фихте на философские взгляды Ф. Достоевского // Вестник РХГА. — 2013. — Т. 14. — С. 113–125.
4. Евлампиев И. И. «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. — 2013. — № 7. — С. 121–132.
5. Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно // Бруно Дж. Избранное — Самара: Изд. дом «Агни», 2000. — С. 533–574.
6. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. — М.: Мысль, 1979–1980. — Т. 1. — С. 47–183.
7. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. — Минск: Харвест, 2000. — С. 3–271.

Научное издание

**МАТЕРИАЛЫ XXIV НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«УНИВЕРСУМ ПЛАТОНОВСКОЙ МЫСЛИ»:
«ПЛАТОН И СОВРЕМЕННОСТЬ»**

Санкт-Петербург, 22-23 июня 2016 г.

Ответственный редактор *А. А. Галат*
Корректор *С. А. Авдеев*
Верстка *Т. О. Прокофьевой*

Подписано в печать с готового оригинал-макета ????.??.

Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Бум. офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 32,09.

Тираж ??? экз. Заказ №

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Центр содействия образованию
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75;
e-mail: @. URL: <http://>